# *(فهرست الجزء الاول من تفسير الفخر الرازى)*

صحيفه


١ الفصل الاول فى التنبيه على علوم سورة الفاتحة اجمالا
٤ حكاية عن جالينوس تتضمن ذم البخل بالعلم
٦ الفصل الثانى يتضمن امكان استنباط المسائل الكثيرة من الالفاظ القليلة
٧ الفصل الثالث فى تقرير مشرع آخر لتصحيح ماذكر من استنباط المسائل الكثيرة من سورة الفاتحة
٧ الكتاب الاول فى العلوم المستنبطة من الاستعاذة وهو قسمان
٧ القسم الاول فى المباحث الادبية المتعلقة بكلمة الاستعاذة وفيه أبواب
٧ الباب الاول فى المباحث المتعلقة بالكلمة وما يجرى مجراها
١٦ الباب الثانى فى المباحث المستنبطة من الصوت والحروف وأحكامهما
١٨ الباب الثالث فى المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف
٢٢ الباب الرابع فى تقسيمات الاسم الى أنواعه
٢٤ الباب الخامس فى أحكام أسماء الاجناس والاسماء المشتقة
٢٥ الباب السادس فى تقسيم الاسم الى المعرب والمبنى والاحكام المفرعة على هذين القسمين
٣١ الباب السابع فى اعراب الفعل
٣٣ القسم الثانى فيما يشتمل على تفسير الاستعاذة من المباحث العقلية والنقلية وفيه أبواب
٣٣ الباب الاول فى المسائل الفقهية المستنبطة من الاستعاذة
٣٥ الباب الثانى فى المباحث العقلية المستنبطة من الاستعاذة
٥٠ الباب الثالث فى اللطائف المستنبطة من الاستعاذة
٥٣ الباب الرابع فى المسائل الملحقة بالاستعاذة
٥٦ الكتاب الثانى فى مباحث بسم الله الرحمن الرحيم وفيه أبواب
٥٦ الباب الاول فى مسائل جارية مجرى المقدمات
٥٧ الباب الثانى فيما يتعلق بهذه الكلمة من القراءة والكتابة
٥٩ الباب الثالث من هذا الكتاب فى مباحث الاسم
٦٤ الباب الرابع فى البحث عن الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية
٧٤ الباب الخامس فى الاسماء الدالة على الصفات الاضافية
٧٥ الباب السادس فى الاسماء الواقعة بحسب الصفات السلبية
٧٦ الباب السابع فى الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية مع الاضافية وفيه فصول
٧٦ الفصل الاول فى الاسماء الحاصلة بسبب القدرة
٧٧ الفصل الثانى فى الاسماء الحاصلة بسبب العلم
٧٧ الفصل الثالث فى الاسماء الحاصلة بسبب صفة الكلام وما يجرى مجراه
٧٧ الفصل الرابع فى الارادة وما يقرب منها
٧٨ الفصل الخامس فى السمع والبصر
٧٨ الفصل السادس فى الصفات الاضافية مع السلبية
٧٨ الفصل السابع فى الاسماء الدالة على الذات والصفات الحقيقية والاضافية والسلبية
٧٩ الفصل الثامن فى بيان الاسماء المختلف فى انها من أسماء الذات أو من أسماء الصفات

صحيفه


٧٩ الفصل التاسع فى الاسماء الحاصلة لله تعالى من باب الاسماء المضمرة

٨٣ الباب الثامن فى بقية المباحث عن أسماء الله تعالى

٨٥ الباب التاسع فى المباحث المتعلقة بقولنا الله

٩٠ الباب العاشر فى البحث المتعلق بقولنا الرحمن الرحيم

٩١ الباب الحادى عشر فى بعض النكت المستخرجة من قولنا بسم الله الرحمن الرحيم

٩٤ الكلام فى سورة الفاتحة وفى ذكر أسمائها وفيه أبواب

٩٤ الباب الاول فى بيان حكمة تسميتها بتلك الاسماء

٩٦ الباب الثانى فى بيان فضائل هذه السورة

٩٧ الباب الثالث فى الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة

١٠٢ الباب الرابع فى المسائل الفقهية المستنبطة من هذه السورة

١١٩ الباب الخامس فى تفسير سورة الفاتحة وفيه فصول

١١٩ الفصل الاول فى تفسير قوله تعالى الحمد لله

١٢٤ الفصل الثانى فى تفسير قوله رب العالمين

١٢٧ الفصل الثالث فى تفسير قوله الرحمن الرحيم

١٢٩ الفصل الرابع فى تفسير قوله مالك يوم الدين

١٣٢ الفصل الخامس فى تفسير قوله اياك نعبد

١٣٨ الفصل السادس فى تفسير قوله واياك نستعين

١٣٩ الفصل السابع فى تفسير قوله اهدنا الصراط المستقيم

١٤١ الفصل الثامن فى تفسير قوله صراط الذين أنعمت عليهم

١٤٢ الفصل التاسع فى تفسير قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين

١٤٤ القسم الثانى الكلام فى تفسير مجموع هذه السورة وفيه فصول

١٤٤ الفصل الاول فى الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة

١٤٥ الفصل الثانى فى مداخل الشيطان

١٤٦ الفصل الثالث فى تقرير أن سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه فى معرفة المبدأ والوسط والمعاد

١٤٧ الفصل الرابع يتضمن بيان فوائد قوله تعالى قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين

١٥٠ الفصل الخامس فى بيان أن الصلاة معراج العارفين

١٥٢ الفصل السادس فى الكبرياء والعظمة

١٥٥ الفصل السابع فى لطائف قوله الحمد لله وفوائد الاسماء الخمسة المذكورة فى هذه السورة

١٥٧ الفصل الثامن فى السبب المقتضى لاشتمال البسملة على الاسماء الثلاثة

١٥٨ الفصل التاسع فى سبب اشتمال سورة الفاتحة على الاسماء الخمسة

١٥٨ الفصل العاشر يتضمن معنى الاضافة فى قوله بسم الله والحمد لله

١٥٩ المسئلة الثانية تتضمن معنى فواتح السور وبيان المراد منها وحكمة الاتيان بها

١٦٦ المسئلة الثالثة تتضمن بيان أسماء القرآن وبيان معنى كل اسم منها وبيان حكمة تسميته بها

١٧٢ المسئلة الثالثة تتضمن بيان مذاهب المختلفين فى مسمى الايمان

١٨٥ المسئلة الثانية تتضمن بيان احتجاج أهل السنة والمعتزلة على ان الله هل يكلف ما لا يطاق

صحيفه


١٩٦ المسئلة الاولى فى بيان حقيقة النفاق

١٩٧ المسئلة الثانية فى بيان أن كفر الكافر الاصلى أقبح أم كفر المنافق

٢١٤ المسئلة الاولى فى بيان أن علم التوحيد أشرف العلوم

٢٢١ المسئلة الثالثة فى بيان الطريق الى اثبات الصانع وكيفية الاستدلال عليه

٢٢٦ المسئلة الخامسة فى بيان منافع الارض وصفاتها

٢٢٧ المسئلة الثانية فى بيان فضائل السماء

٢٢٩ المسئلة الرابعة فى بيان كون السماء بناء

٢٣١ المسئلة الاولى فى بيان فرق أهل الاديان وشرح كل فرقة

٢٣٣ المسئلة الاولى فى بيان كون القرآن معجزا

٢٣٨ المسئلة الاولى فى بيان اثبات الحشر والنشر

٢٤٨ المسئلة الخامسة عشر فى بيان الهداية والاضلال وفى شرح مذاهب المختلفين فيهما

٢٥٦ المسئلة الاولى فى بيان قول المعتزلة ان الكفر من قبل العباد وجواب أهل السنة عنه

٢٦٠ المسئلة الخامسة فى بيان نبذة من علم الهيئة

٢٦٣ المسئلة الثالثة فى بيان حقيقة الملائكة

٢٦٤ المسئلة الرابعة فى شرح كثرة الملائكة

٢٧٥ المسئلة السادسة فى بيان فضل العلم

٢٩٩ المسئلة الثالثة فى بيان أن ابليس من الملائكة أم من الجن وأن الملائكة أفضل أم البشر

٣١٩ المسئلة الاولى فى بيان أقسام الاختلاف فى عصمة الانبياء

٣٣٠ المسئلة الثامنة فى بيان فوائد قوله تعالى انه هو التواب الرحيم

٣٣٤ المسئلة الثانية فى بيان حد النعمة

٣٣٧ المسئلة الثالثة فى بيان النعم المخصوصة ببنى اسرائيل

٣٤٨ المسئلة الاولى فى بيان الخلاف بين أهل السنة وبين المعتزلة فى جواز رؤية الله

٣٥١ المسئلة الثانية فى بيان الخلاف بين أهل السنة وبين المعتزلة فى صحة القول بحصول الشفاعة لاهل الكبائر

٤٠٨ المسئلة الاولى فى الكلام على الوعيد عند أهل السنة والمعتزلة والمرجئة وبيان دلائل كل منهم

٤٤٤ المسئلة الثانية فى بيان حقيقة السحر وأقسامه

٤٥١ المسئلة السادسة والسابعة فى بيان انه هل يكفر الساحر أم لا وهل يجب قتله أم لا

٤٥٩ المسئلة الخامسة فى بيان الاستدلال على جواز النسخ على مذهب الجمهور وعدم الجواز على قول غيرهم

٤٦٥ المسئلة الاولى فى بيان الاخبار الدالة على ذم الحسد

٤٦٦ المسئلة الثانية فى بيان حقيقة الحسد

٤٦٧ المسئلة الثالثة والرابعة فى بيان مراتب الحسد وأسبابه

٤٦٨ المسئلة الخامسة والسادسة فى بيان سبب كثرة الحسد وقلته وقوته وضعفه وفى بيان الدواء المزيل له

٤٧٧ المسئلة الاولى فى بيان أحكام المساجد وفضلها

٥٠١ المسئلة الرابعة فى بيان فضائل البيت الحرام

صحيفه

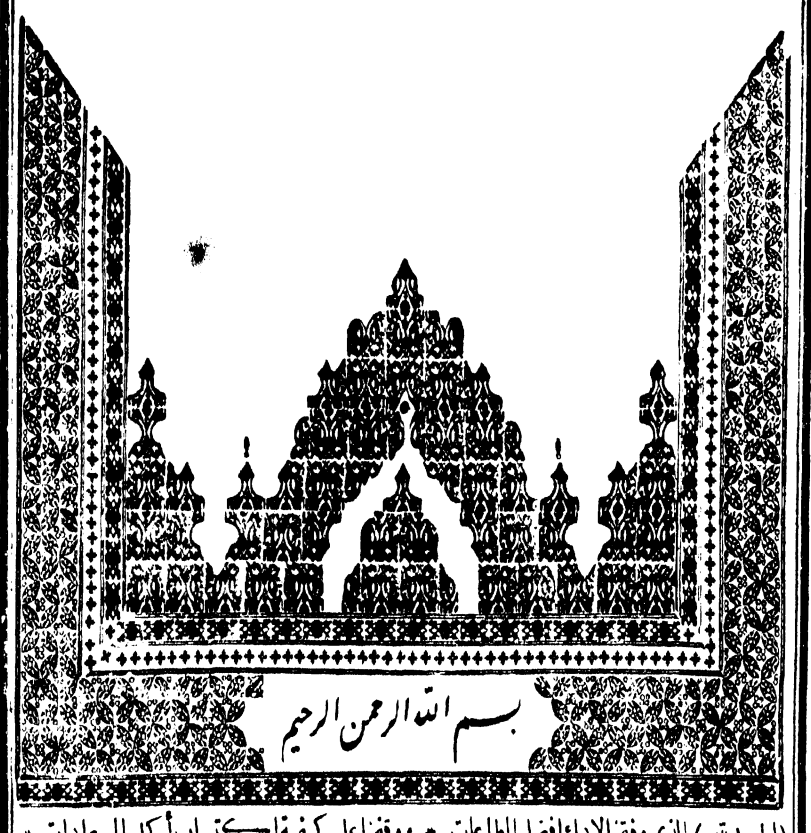

٥١١ المسئلة الثانية فى بيان احتجاج أهل السنة على أن فعل العبد بخلق الله
٥٣٠ المسئلة الخامسة فى بيان حكمة تحويل القبلة من جهة الى جهة
٥٤٤ المسئلة الرابعة فى بيان دلائل القبلة
٥٦٢ المسئلة الثالثة فى بيان أن الروح مغاير لهذا الهيكل
٥٦٦ المسئلة الثالثة والرابعة فى بيان ان الصبر من خواص الانسان وفى بيان فضائله
٥٧٧ المسئلة الرابعة فى بيان أنه سبحانه وتعالى واحد
٥٨٠ المسئلة الثامنة فى بيان معنى قوله تعالى والهكم اله واحد
٥٨٣ المسئلة الاولى فى بيان أن الخلق عين المخلوق أم غيره
٥٨٤ النوع الاول من الدلائل على وجود الصانع الاستدلال بأحوال السموات وفيه فصول
٥٨٤ الفصل الاول فى بيان ترتيب الافلاك
٥٨٦ الفصل الثانى فى معرفة الافلاك
٥٨٧ الفصل الثالث فى مقادير الحركات
٥٨٨ الفصل الرابع فى كيفية الاستدلال بهذه الاحوال على وجود الصانع
٥٩٠ النوع الثانى من الدلائل أحوال الارض وفيه فصلان
٥٩٠ الفصل الاول فى بيان أحوال الارض
٥٩٢ الفصل الثانى فى بيان الاستدلال بأحوال الارض على وجود الصانع
٥٩٣ النوع الثالث من الدلائل اختلاف الليل والنهار
٥٩٤ النوع الرابع من الدلائل جريان الفلك فى البحر
٥٩٤ المسئلة الثالثة فى بيان مواضع البحور
٥٩٥ المسئلة الرابعة فى كيفية الاستدلال بجريان الفلك فى البحر على وجود الصانع
٥٩٥ النوع الخامس من الدلائل انزال الماء من السماء
٥٩٦ النوع السادس من الدلائل بث الدواب فى الارض
٥٩٧ النوع السابع من الدلائل تصريف الرياح
٥٩٨ النوع الثامن من الدلائل تسخير السحاب بين السماء والارض
٦٠٠ المسئلة الاولى فى البحث عن ماهية محبة العبد لله
٦٠١ المسئلة الثانية فى بيان معنى الشوق الى الله
٦٠٦ المسئلة الاولى فى بيان خواطر الشيطان ووساوسه
٦٠٩ النوع الاول فى بيان تفسير قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم الى آخرها
٦١١ النوع الثانى فى بيان المسائل الفقهية المستنبطة من هذه الآية وفيه فصول
٦١١ الفصل الاول فيما يتعلق بالميتة
٦١٥ الفصل الثانى فى بيان تحريم الدم
٦١٦ الفصل الثالث فى بيان تحريم الخنزير
٦١٦ الفصل الرابع فى بيان تحريم ما أهل به لغير الله
٦١٦ الفصل الخامس فى بيان أن لفظ انما يفيد الحصر أم لا
٦١٦ الفصل السادس فى بيان معنى المضطر وأحكامه
٦٢٠ المسئلة الاولى فى حقيقة التعجب وفى الالفاظ الدالة عليه فى اللغة

صحيفه

٦٦١ المسئلة الثانية في بيان الخلاف في أن الدعاء هل ينفع أم لا وفي بيان فضله
٦٧٥ المسئلة الثانية في بيان تقسيم الزمان الى ساعة ويوم وشهر وسنة وفي بيان كل قسم
٦٨٨ المسئلة الرابعة في بيان الآداب المعتبرة للحاج قبل الخروج من المنزل
٧٠٧ المسئلة الرابعة في بيان ترتيب أعمال الحج
٧٣٨ المسئلة الثانية في بيان أن الناس كانوا أمة واحدة في الحق أم في الباطل
٧٥٤ المسئلة الثانية في بيان القول باثبات الاحباط ونفيه وفي بيان حقيقته
٧٥٥ المسئلة الثانية في بيان أنواع الاستدلالات على تحريم الخمر

تم فهرست الجزء الاول

الجزء الاول من كتاب مفاتيح الغيب المشتهر
بالتفسير الكبير للامام الفخر الرازى محمد فخر
الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر
المشتهر بخطيب الري نفع
الله به المسلمين
آمـــين
تم




(الحمد لله) الذى وفقنا لاداء افضل الطاعات * ووقفنا على كيفية اكتساب أكمل السعادات * وهدانا الى قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من كل المعاصى والمنكرات * (بسم الله الرحمن الرحيم) نشرع فى أداء كل الخيرات والمأمورات * (الحمد لله) الذى له ما فى السموات * (رب العالمين) بحسب كل الذوات والصفات * (الرحمن الرحيم) على أصحاب الحاجات وأرباب الضرورات * (مالك يوم الدين) فى ايصال الابرار الى الدرجات * وادخال الفجار فى الدركات * (اياك نعبد واياك نستعين) فى القيام بأداء جملة التكليفات * (اهدنا الصراط المستقيم) بحسب كل أنواع الهدايات * (صراط الذين أنعمت عليهم) فى كل الحالات والمقامات * (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) من أهل الجهالات والضلالات * والصلاة على محمد المؤيد بأفضل المعجزات والآيات * وعلى آله وصحبه بحسب تعاقب الآيات * وسلم تسليما

(اما بعد) فهذا كتاب مشتمل على شرح بعض ما رزقنا الله تعالى من علوم سورة الفاتحة ونسأل الله العظيم أن يوفقنا لاتمامه * وأن يجعلنا فى الدارين أهلا لاكرامه وانعامه * انه خير موفق ومعين * وباسعاف الطالبين قمين * وهذا الكتاب مرتب على مقدمة وكتب

## أما المقدمة ففيها فصول

### (الفصل الاول فى التنبيه على علوم هذه السورة على سبيل الاجمال)

اعلم انه مر على لسانى فى بعض الاوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة فاستبعد هذا بعض الحساد وقوم من أهل الجهل والغى والعناد وحملوا ذلك على ما ألفوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعانى * والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد والمبانى * فلما شرعت فى تصنيف هذا الكتاب قدمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على ان ما ذكرناه أمر ممكن الحصول قريب الوصول فنقول وبالله التوفيق ان قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لا شك ان المراد منه الاستعاذة بالله من جميع المنهيات والمحظورات * ولا شك ان المنهيات اما أن تكون من باب الاعتقادات أو من باب اعمال الجوارح * أما الاعتقادات فقد جاء فى الخبر المشهور قوله صلى الله عليه وسلم ستفترق أمتى

على

قوله فى ايصال الخ الظاهر انه متعلق بمالك بتضمينه معنى المتصرف وهو يتعدى بفى كذا قرره شيخنا البيجورى فى درسه وكان الاولى فى جانب الدركات التعبير بالانزال الى بدل الادخال الذى لا يتعدى الى الامكنة بالظرفية فافهم قاله نصر الهورينى

على ثلاث وسبعين فرقة كلهم فى النار الا فرقة واحدة وهذا يدل على ان الاثنين والسبعين موصوفون بالعقائد الفاسدة والمذاهب الباطلة ثم ان ضلال كل واحدة من أولئك الفرق غير مختص بمسئلة واحدة بل هو حاصل فى مسائل كثيرة من المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وبصفاته وبأحكامه وبأفعاله وبأسمائه وبمسائل الجبر والقدر والتعديل والتجويز والثواب والمعاد والوعد والوعيد والاسماء والاحكام والامامة فاذا وزعنا عدد الفرق الضالة وهو الاثنان والسبعون على هذه المسائل الكثيرة بلغ العدد الحاصل مبلغا عظيما وكل ذلك أنواع الضلالات الحاصلة فى فرق الامة وأيضا فن المشهور أن فرق الضلالات من الخارجين عن هذه الامة يقربون من سبعمائة فاذا ضمت أنواع ضلالاتهم الى أنواع الضلالات الموجودة فى فرق الامة فى جميع المسائل العقلية المتعلقة بالالهيات والمتعلقة بأحكام الذوات والصفات بلغ المجموع مبلغا عظيما فى العدد ولاشك ان قولنا أعوذ بالله يتناول الاستعاذة من جميع تلك الانواع والاستعاذة من الشئ لا يمكن الا بعد معرفة المستعاذ منه والا بعد معرفة كون ذلك الشئ باطلا وقبيحا فظهر بهذا الطريق ان قولنا أعوذ بالله مشتمل على الالوف من المسائل الحقيقية اليقينية * وأما الاعمال الباطلة فهى عبارة عن كل ما ورد النهى عنه اما فى القرآن أو فى الاخبار المتواترة أو فى أخبار الآحاد أو فى اجماع الامة أو فى القياسات الصحيحة ولاشك ان تلك المنهيات تزيد على الالوف وقولنا أعوذ بالله متناول لجميعها واجمالها فثبت بهذا الطريق ان قولنا أعوذ بالله مشتمل على عشرة آلاف مسئلة أو أزيد أو أقل من المسائل المهمة المعتبرة * وأما قوله جل جلاله (بسم الله الرحمن الرحيم) ففيه نوعان من البحث * النوع الاول قد اشتهر عند العلماء ان لله تعالى ألفا وواحدا من الاسماء المقدسة المطهرة وهى موجودة فى الكتاب والسنة ولاشك ان البحث عن كل واحد من تلك الاسماء مسئلة شريفة عالية وأيضا فالعلم بالاسم لا يحصل الا اذا كان مسبوقا بالعلم بالمسمى وفى البحث عن ثبوت تلك المسميات وعن الدلائل الدالة على ثبوتها وعن أجوبة الشبهات التى تذكر فى نفيها مسائل كثيرة ومجموعها يزيد على الالوف * النوع الثانى من مباحث هذه الآية ان الباء فى قوله بسم الله باء الالصاق وهى متعلقة بفعل والتقدير باسم الله أشرع فى أداء الطاعات وهذا المعنى لا يصير ملخصا معلوما الا بعد الوقوف على أقسام الطاعات وهى العقائد الحقة والاعمال الصافية مع الدلائل والبينات ومع الاجوبة عن الشبهات وهذا المجموع ربما زاد على عشرة آلاف مسئلة ومن اللطائف ان قوله أعوذ بالله اشارة الى نفى ما لا ينبغى من العقائد والاعمال وقوله بسم الله اشارة الى ما ينبغى من الاعتقادات والعمليات فقوله بسم الله لا يصير معلوما الا بعد الوقوف على جميع العقائد الحقة والاعمال الصافية وهذا هو الترتيب الذى يشهد بصحته العقل الصحيح والحق الصريح * أما قوله جل جلاله (الحمد لله) فاعلم ان الحمد انما يكون حمدا على النعمة والحمد على النعمة لا يمكن الا بعد معرفة تلك النعمة لكن أقسام نعم الله خارجة عن التحديد والاحصاء كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ولنتكلم فى مثال واحد وهو أن العاقل يجب أن يعتبر ذاته وذلك لانه مؤلف من نفس وبدن ولاشك ان أدون الجزأين وأقلهما فضيلة ومنفعة هو البدن ثم ان أصحاب التشريح وجدوا قريبا من خمسة آلاف نوع من المنافع والمصالح التى دبرها الله عز وجل بحكمته فى تخليق بدن الانسان ثم ان من وقف على هذه الاصناف المذكورة فى كتب التشريح عرف ان نسبة هذا القدر المعلوم المذكور الى ما لم يعلم وما لم يذكر كالقطرة فى البحر المحيط وعند هذا يظهر أن معرفة أقسام حكمة الرحمن فى خلق الانسان تشتمل على عشرة آلاف مسئلة أو أكثر ثم اذا ضمت الى هذه الجملة آثار حكم الله تعالى فى تخليق العرش والكرسى وأطباق السموات وأجرام النيرات من الثوابت والسيارات وتخصيص كل واحد منها بقدر مخصوص ولون مخصوص وغير مخصوص ثم يضم اليها آثار حكم الله تعالى فى تخليق الامهات والمولدات من الجمادات والنباتات والحيوانات وأصناف أقسامها وأحوالها علم ان هذا المجموع مشتمل على ألف ألف مسئلة أو أكثر أو أقل ثم انه تعالى نبه على ان أكثرها مخلوق لمنفعة الانسان كما قال تعالى وسخر لكم ما فى السموات وما

قوله الى ما ينبغى أى اثبات ما يليق قوله ومن اللطائف الخ وغرضه بقوله ومن اللطائف الخ بيان السر فى تقديم الاستعاذة على البسملة وان هذا الترتيب من تقديم التخلية على التحلية ونظير هذا طبيب القلوب يبدأ أولا بتنقيتها من العقائد الزائغة والاخلاق القبيحة المكدرة للقلوب ثم يعالجها بما يقويها على الطاعات وكذلك طبيب الاجسام أيضا اه

فى الارض وحينئذ يظهر أن قوله جل جلاله الحمد لله مشتمل على ألف ألف مسئلة أو أكثر أو أقل وأما قوله جل جلاله (رب العالمين) فاعلم أن قوله رب مضاف وقوله العالمين مضاف اليه واضافة الشئ الى الشئ تمتنع معرفتها الا بعد حصول العلم بالمتضايفين فمن المحال حصول العلم بكونه تعالى ربا للعالمين الا بعد معرفة رب والعالمين * ثم ان العالمين عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى وهى على ثلاثة أقسام المتحيزات والمفارقات والصفات * اما المتحيزات فهى اما بسائط أو مركبات أما البسائط فهى الافلاك والكواكب والامهات وأما المركبات فهى المواليد الثلاثة واعلم انه لم يقم دليل على انه لا جسم الا هذه الاقسام الثلاثة وذلك لانه ثبت بالدليل انه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له وثبت بالدليل انه تعالى قادر على جميع الممكنات فهو تعالى قادر على أن يخلق ألف ألف عالم خارج العالم بحيث يكون كل واحد من تلك العوالم أعظم وأجسم من هذا العالم ويحصل فى كل واحد منها مثل ما حصل فى هذا العالم من العرش والكرسى والسموات والارضين والشمس والقمر ودلائل الفلاسفة فى اثبات أن العالم واحد دلائل ضعيفة ركيكة مبنية على مقدمات واهية قال أبو العلاء المعرى

يا أيها الناس كم لله من فلك * تجرى النجوم به والشمس والقمر
هين على الله ماضينا وغابرنا * فمالنا فى نواحى غيره خطر

ومعلوم ان البحث عن هذه الاقسام التى ذكرناها للمتحيزات مشتمل على ألوف ألوف من المسائل بل الانسان لو ترك الكل وأراد أن يحيط علمه بعجائب المعادن المتولدة فى أرحام الجبال من الفلزات والاحجار الصافية وأنواع الكباريت والزرانيخ والاملاح وأن يعرف عجائب أحوال النبات مع ما فيها من الازهار والانوار والثمار وعجائب أقسام الحيوانات من البهائم والوحوش والطيور والحشرات لنفد عمره فى أقل القليل من هذه المطالب ولا ينتهى الى غورها كما قال تعالى ولو أن ما فى الارض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله وهى بأسرها وأجمعها داخلة تحت قوله رب العالمين * وأما قوله تعالى (الرحمن الرحيم) فاعلم ان الرحمة عبارة عن التخلص من أنواع الآفات وعن ايصال الخيرات الى أصحاب الحاجات أما التخلص عن أقسام الآفات فلا يمكن معرفته الا بعد معرفة أقسام الآفات وهى كثيرة لا يعلمها الا الله تعالى ومن شاء أن يقف على قليل منها فليطالع كتب الطب حتى يقف عقله على أقسام الاسقام التى يمكن تولدها فى كل واحد من الاعضاء والاجزاء ثم يتأمل فى انه تعالى كيف هدى عقول الخلق الى معرفة أقسام الاغذية والادوية من المعادن والنبات والحيوان فانه اذا خاض فى هذا الباب وجده بحرا لا ساحل له (وقد حكى جالينوس) انه اصنف كتابه فى منافع أعضاء العين قال بخلت على الناس بذكر حكمة الله تعالى فى تخليق العصبين المجوفين ملتقيين على موضع واحد فرأيت فى النوم كأن ملكا نزل من السماء وقال يا جالينوس ان الهك يقول لم بخلت على عبادى بذكر حكمتى قال فانتبهت فصنفت فيه كتابا * وقال أيضا ان طحالى قد غلظ فعالجته بكل ما عرفت فلم ينفع فرأيت فى الهيكل كأن ملكا نزل من السماء وأمرنى بفصد العرق الذى بين الخنصر والبنصر * وأكثر علامات الطب فى أوائلها تنتهى الى أمثال هذه التنبيهات والالهامات فاذا وقف الانسان على أمثال هذه المباحث عرف أن أقسام رحمة الله تعالى على عباده خارجة عن الضبط والاحصاء * وأما قوله تعالى (ملك يوم الدين) فاعلم ان الانسان كالمسافر فى هذه الدنيا وسنوه كالفراسخ وشهوره كالاميال وأنفاسه كالخطوات ومقصده الوصول الى عالم أخراه لان هناك يحصل الفوز بالباقيات الصالحات فاذا شاهد فى الطريق أنواع هذه العجائب فى ملكوت الارض والسموات فلينظر أنه كيف يكون عجائب حال عالم الآخرة فى الغبطة والبهجة والسعادة اذا عرفت هذا فنقول قوله مالك يوم الدين اشارة الى مسائل المعاد والحشر والنشر وهى قسمان بعضها عقلية محضة وبعضها سمعية اما العقلية المحضة فكقولنا ان هذا العالم يمكن تخريبه واعدامه ثم يمكن اعادته مرة أخرى وان هذا الانسان بعد موته يمكن اعادته وهذا الباب لا يتم الا بالبحث عن حقيقة جوهر النفس وكيفية أحوالها وصفاتها وكيفية بقائها بعد البدن وكيفية سعادتها

وشقاوتها

---

قوله على ثلاثة أقسام سيأتى توضيحها بأبسط مما هنا فى الفصل الثانى من تفسير الفاتحة فانظره اه

قوله هين على الله فى بعض النسخ هنا بضم الهاء وتشديد النون فعل ماض فلتنظر الرواية اه

الفلزات جمع فلز بكسر الفاء واللام وتشديد الزاى ما فى الارض من الجواهر المعدنية كالذهب والفضة والنحاس والرصاص اه من حاشية السيوطى على البيضاوى فى سورة الرعد

وشقاوتها وبيان قدرة الله عز وجل على اعادتها وهذه المباحث لاتتم الا بما يقرب من خمسمائة مسألة من المباحث الدقيقة العقلية وأما السمعيات وهي على ثلاثة أقسام * أحدها الاحوال التي توجد عند قيام القيامة وتلك العلامات منها صغيرة ومنها كبيرة وهي العلامات العشرة التي سنذكرها ونذكر أحوالها وثانيها الاحوال التي توجد عند قيام القيامة وهي كيفية النفخ في الصور وموت الخلائق وتخريب السموات والكواكب وموت الروحانيين والجسمانيين * وثالثها الاحوال التي توجد بعد قيام القيامة وشرح أحوال أهل الموقف وهي كثيرة يدخل فيها كيفية وقوف الخلق وكيفية الاحوال التي يشاهدونها وكيفية حضور الملائكة والانبياء عليهم السلام وكيفية الحساب وكيفية وزن الاعمال وذهاب فريق الى الجنة وفريق الى النار وكيفية صفة أهل الجنة وصفة أهل النار ومن هذا الباب شرح أحوال أهل الجنة وأهل النار بعد وصولهم اليها وشرح الكلمات التي يذكرونها والاعمال التي يباشرونها ولعل مجموع هذه المسائل العقلية والنقلية يبلغ الالوف من المسائل وهي بأسرها داخلة تحت قوله ملك يوم الدين * وأما قوله تعالى (اياك نعبد واياك نستعين) فاعلم ان العبادة عبارة عن الاتيان بالفعل المأمور به على سبيل التعظيم للآمر فالم يثبت بالدليل ان لهذا العالم الها واحدا قادرا على مقدورات لانهاية لها عالما بمعلومات لانهاية لها غنيا عن كل الحاجات فانه أمر عباده ببعض الاشياء ونهاهم عن بعضها وانه يجب على الخلائق طاعته والانقياد لتكاليفه فانه لا يمكن القيام بلوازم قوله تعالى اياك نعبد * ثم ان بعد الفراغ من المقام المذكور لابد من تفصيل أقسام تلك التكاليف وبيان أنواع تلك الاوامر والنواهي وجميع ماصنف في الدين من كتب الفقه يدخل فيه تكاليف الله ثم كما يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب هذه الشريعة فكذلك يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب الشرائع التي قد كان أنزلها الله تعالى على الانبياء المتقدمين وأيضا يدخل فيه الشرائع التي كلف الله بها ملائكته في السموات منذ خلق الملائكة وأمرهم بالاشتغال بالعبادات والطاعات وأيضا فكتب الفقه مشتملة على شرح التكاليف المتوجهة في اعمال الجوارح أما أقسام التكاليف الموجودة في اعمال القلوب فهي أكبر وأعظم وأجل وهي التي تشتمل عليها كتب الاخلاق وكتب السياسات بحسب الملل المختلفة والامم المتباينة واذا اعتبر الانسان مجموع هذه المباحث وعلم انها بأسرها داخلة تحت قوله تعالى اياك نعبد علم حينئذ ان المسائل التي اشتملت هذه الآية عليها كالبحر المحيط الذي لاتصل العقول والافكار الا الى القليل منها * اما قوله جل جلاله (اهدنا الصراط المستقيم) فاعلم انه عبارة عن طلب الهداية ولتحصيل الهداية طريقان * أحدهما طلب المعرفة بالدليل والحجة * والثاني بتصفية الباطن والرياضة اما طرق الاستدلال فانها غير متناهية لانه لاذرة من ذرات العالم الاعلى والاسفل الا وتلك الذرة شاهدة بكمال الاهيته وبعزة عزته وبجلال صمديته كما قيل * وفي كل شئ له آية * تدل على انه واحد * وتقريره ان أجسام العالم متساوية في ماهية الجسمية ومختلفة في الصفات وهي الالوان والامكنة والاحوال ويستحيل أن يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة لاجل الجسمية أولوازم الجسمية والا لزم حصول الاستواء فوجب أن يكون ذلك لتخصيص مخصص وتدبير مدبر وذلك المخصص ان كان جسما عاد الكلام فيه وان لم يكن جسما فهو المطلوب ثم ذلك الموجود ان لم يكن حيا عالما قادرا بل كان تأثيره بالفيض والطبع عاد الالزام في وجوب الاستواء وان كان حيا عالما قادرا فهو المطلوب اذا عرفت هذا فقد ظهر ان كل واحد من ذرات السموات والارض شاهد صادق ومخبر ناطق بوجود الاله القادر الحكيم العليم وكان الشيخ الامام الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول ان لله تعالى في كل جوهر فرد أنواعا غير متناهية من الدلائل الدالة على القدرة والحكمة والرحمة وذلك لان كل جوهر فرد فانه يمكن وقوعه في أحياز غير متناهية على البدل ويمكن أيضا اتصافه بصفات غير متناهية على البدل وكل واحد من تلك الاحوال المقدرة فانه بتقدير الوقوع يدل على الافتقار الى وجود الصانع الحكيم الرحيم فثبت بماذكرنا ان هذا النوع من المباحث غير متناه وأما تحصيل الهداية بطريق الرياضة والتصفية فذلك بحر لاساحل له

قوله منها كان المناسب في العائد على الموصول أن يقول منه اه

ولكل واحد من السائرين الى الله تعالى منهج خاص ومشرب معين كما قال ولكل وجهة هو موليها ولا وقوف للعقول على تلك الاسرار ولا خبر عند الافهام من مبادى ميادين تلك الانوار والعارفون المحققون لحظوا فيها مباحث عميقة وأسرارا دقيقة قلما ترقى اليها أفهام الاكثرين * وأما قوله جل جلاله (صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) فما أجل هذه المقامات وأعظم مراتب هذه الدرجات ومن وقف على ما ذكرناه من البيانات أمكنه أن يطلع على مبادى هذه الحالات فقد ظهر بالبيان الذى سبق ان هذه السورة مشتملة على مباحث لانهاية لها وأسرار لاغاية لها وان قول من يقول هذه السورة مشتملة على عشرة آلاف مسئلة كلام خرج على ما يليق بافهام السامعين *

* الفصل الثانى فى تقرير مشرع آخر يدل على انه يمكن استنباط المسائل الكثيرة من الالفاظ القليلة *

ولنتكلم فى قولنا أعوذ بالله فنقول أعوذ نوع من أنواع الفعل المضارع والفعل المضارع نوع من أنواع الفعل وأما الباء فى قوله بالله فهى باء الالصاق وهى نوع من أنواع حروف الجر وحروف الجر نوع من أنواع الحروف وأما قولنا الله فهو اسم معين اما من أسماء الاعلام أو من الاسماء المشتقة على اختلاف القولين فيه والاسم العلم والاسم المشتق كل واحد منهما نوع من أنواع مطلق الاسم وقد ثبت فى العلوم العقلية ان معرفة النوع يمتنع حصولها الا بعد معرفة الجنس لان الجنس جزء من ماهية النوع والعلم بالبسيط مقدم على العلم بالمركب لا محالة فقولنا أعوذ بالله لا يمكن تحصيل العلم به كما ينبغى الا بعد معرفة الاسم والفعل والحرف أولا وهذه المعرفة لا تحصل الا بعد ذكر حدودها وخواصها ثم بعد الفراغ منه لابد من تقسيم الاسم الى الاسم العلم والى الاسم المشتق والى اسم الجنس وتعريف كل واحد من هذه الاقسام بحده ورسمه وخواصه ثم بعد الفراغ منه يجب الكلام فى أن لفظة الله اسم علم أو اسم مشتق وبتقدير أن يكون مشتقا فهو مشتق من ماذا ويذكر فيه الوجوه الكثيرة التى قيل بكل واحد منها وأيضا يجب البحث عن حقيقة الفعل المطلق ثم يذكر بعده أقسام الفعل ومن جملتها الفعل المضارع ويذكر حده وخواصه وأقسامه ثم يذكر بعده المباحث المتعلقة بقولنا أعوذ على التخصيص وأيضا يجب البحث عن حقيقة الحرف المطلق ثم يذكر بعده حرف الجر وحده وخواصه وأحكامه ثم يذكر بعده باء الالصاق وحده وخواصه وعند الوقوف على تمام هذه المباحث يحصل الوقوف على تمام المباحث اللفظية المتعلقة بقوله أعوذ بالله ومن المعلوم ان المباحث التى أشرنا الى معاقدها كثيرة جدا ثم نقول والمرتبة الرابعة من المراتب أن يقول الاسم والفعل والحرف أنواع ثلاثة داخلة تحت جنس الكلمة فيجب البحث أيضا عن ماهية الكلمة وحدها وخواصها وأيضا فههنا ألفاظ أخرى شبيهة بالكلمة وهى الكلام والقول واللفظ واللغة والعبارة فيجب البحث عن كل واحد منها ثم يجب البحث عن كونها من الالفاظ المترادفة أو من الالفاظ المتباينة وبتقدير أن تكون ألفاظا متباينة فانه يجب ذكر تلك الفروق على التفصيل والتحصيل ثم نقول والمرتبة الخامسة من البحث أن نقول لاشك ان هذه الكلمات انما تحصل من الاصوات والحروف فعند ذلك يجب البحث عن حقيقة الصوت وعن أسباب وجوده ولا شك ان حدوث الصوت فى الحيوان انما كان بسبب خروج النفس من الصدر فعندها يجب البحث عن حقيقة النفس وانه ما الحكمة فى كون الانسان متنفسا على سبيل الضرورة وان هذا الصوت يحصل بسبب استدخال النفس أو بسبب اخراجه وعند هذا تحتاج هذه المباحث الى معرفة أحوال القلب والرئة ومعرفة الحجاب الذى هو المبدأ الاول لحركة الصوت ومعرفة سائر العضلات المحركة للبطن والحنجرة واللسان والشفتين وأما الحرف فيجب البحث انه هل هو نفس الصوت أو هيئة موجودة فى الصوت مغايرة له وأيضا لاشك ان هذه الحروف انما تتولد عند تقطيع الصوت وهى مخارج مخصوصة فى الحلق واللسان والاسنان والشفتين فيجب البحث عن أحوال تلك المحابس ويجب أيضا البحث عن أحوال العضلات التى باعتبارها تتمكن الحيوانات من ادخال الانواع الكثيرة من الجنس فى الوجود وهذه المباحث لا يتم دلالتها الا عند الوقوف على علم التشريح ثم نقول والمرتبة السادسة من البحث هى ان

الحرف والصوت كيفيات محسوسة بحاسة السمع وأما الالوان والاضواء فهى كيفيات محسوسة بحاسة البصر والطعوم كيفيات محسوسة بحاسة الذوق وكذا القول فى سائر الكيفيات المحسوسة فهل يصح أن يقال هذه الكيفيات أنواع داخلة تحت جنس واحد وهى متباينة بتمام الماهية وانه لا مشاركة بينها الا باللوازم الخارجية أم لا ثم نقول والمرتبة السابعة من البحث ان الكيفيات المحسوسة نوع واحد من أنواع جنس الكيف فى المشهور فيجب البحث عن تعريف مقولة الكيف ثم يجب البحث أن وقوعه على ما تحته هل هو قول الجنس على الانواع أم لا ثم نقول والمرتبة الثامنة أن مقولة الكيف ومقولة الكم ومقولة النسبة عرض فيجب البحث عن مقولة العرض وأقسامه وعن أحكامه ولوازمه وتوابعه ثم نقول والمرتبة التاسعة ان العرض والجوهر يشتركان فى الدخول تحت الممكن والممكن والواجب مشتركان فى الدخول تحت الموجود فيجب البحث عن لواحق الوجود والعدم وهى كيفية وقوع الموجود على الواجب والممكن انه هل هو قول الجنس على أنواعه أو هو قول اللوازم على موصوفاتها وسائر المباحث المتعلقة بهذا الباب ثم نقول والمرتبة العاشرة أن نقول لاشك ان المعلوم والمذكور والمخبر عنه يدخل فيها الموجود والمعدوم فكيف يعقل حصول أمر أعم من الموجود ومن الناس من يقول المظنون أعم من المعلوم وأيضا فهب ان أعم الاعتبارات هو المعلوم ولاشك ان المعلوم مقابله غير المعلوم لكن الشئ مالم نعلم حقيقته امتنع الحكم عليه بكونه مقابلا لغيره فلما حكمنا على غير المعلوم بكونه مقابلا للمعلوم وجب أن يكون غير المعلوم معلوما فحينئذ يكون المقابل للمعلوم معلوما وذلك محال واعلم ان من اعتبر هذه المراتب العشرة فى كل جزء من جزئيات الموجودات فقد انفتحت عليه أبواب مباحث لانهاية لها ولايحيط عقله بأقل القليل منها فظهر بهذا كيفية الاستنباط للعلوم الكثيرة من الالفاظ القليلة

الفصل الثالث فى تقرير مشرع آخر لتصحيح ماذكرناه من استنباط المسائل الكثيرة من هذه السورة

اعلم انا اذا ذكرنا مسئلة واحدة فى هذا الكتاب ودللنا على صحتها بوجوه عشرة فكل واحد من تلك الوجوه والدلائل مسئلة بنفسها ثم اذا حكينا فيها مثلا شبهات خمسة فكل واحد منها أيضا مسئلة مستقلة بنفسها ثم اذا اجبنا عن كل واحد منها بجوابين أو ثلاثة فتلك الاجوبة الثلاثة أيضا مسائل ثلاثة واذا قلنا مثلا الالفاظ الواردة فى كلام العرب جاءت على ستين وجها وفصلنا تلك الوجوه فهذا الكلام فى الحقيقة ستون مسئلة وذلك لان المسئلة لامعنى لها الا موضع السؤال والتقرير فلما كان كل واحد من هذه الوجوه كذلك كان كل واحد منها مسئلة على حدة واذا وقفت على هذه الدقيقة فنقول انا لو اعتبرنا المباحث المتعلقة بالاسم والفعل ثم نتزل منها الى المباحث المتعلقة بتقسيم الافعال بالمعلوم والمذكور والمباحث المتعلقة بالموجود والمعدوم والمباحث المتعلقة بالواجب والممكن والمباحث المتعلقة بالجوهر والعرض والمباحث المتعلقة بمقولة الكيف وكيفية انقسامه الى الكيفية المحسوسة وغير المحسوسة والمباحث المتعلقة بالصوت وكيفية حدوثه وكيفية العضلات المحدثة للاصوات والحروف عظم الخطب واتسع الباب ولكنا نبدأ فى هذا الكتاب بالمباحث المتعلقة بالكلمة والكلام والقول واللفظ والعبارة ثم نتزل منها الى المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف ثم نتزل منها الى المباحث المتعلقة بتقسيمات الاسماء والافعال والحروف حتى ننتهى الى الانواع الثلاث الموجودة فى قوله أعوذ بالله ونرجو من فضل الله العميم أن يوفقنا للوصول الى هذا المطلوب الكريم

*(الكتاب الاول فى العلوم المستنبطة من قوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)*

اعلم ان العلوم المستنبطة من هذه الكلمة نوعان أحدهما المباحث المتعلقة باللغة والاعراب والثانى المباحث المتعلقة بعلم الاصول والفروع

القسم الاول من هذا الكتاب فى المباحث الادبية المتعلقة بهذه الكلمة وفيه أبواب

*(الباب الاول فى المباحث المتعلقة بالكلمة وما يجرى مجراها وفيه مسائل)*

قوله الالفاظ يعنى اللغات كما فى نسخة اه

(المسئلة الاولى) اعلم أن أكمل الطرق فى تعريف مدلولات الالفاظ هو طريقة الاشتقاق ثم ان الاشتقاق على نوعين الاشتقاق الاصغر والاشتقاق الاكبر أما الاشتقاق الاصغر فمثل اشتقاق صيغة الماضى والمستقبل من المصدر ومثل اشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما منه واما الاشتقاق الاكبر فهو ان الكلمة اذا كانت مركبة من الحروف كانت قابلة للانقلابات لا محالة فنقول أول مراتب هذا التركيب أن تكون الكلمة مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل الا نوعين من التقليب كقولنا من وقلبه نم وبعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة مركبة من ثلاثة أحرف كقولنا حمد وهذه الكلمة تقبل ستة أنواع من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الثلاثة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من التقديرات الثلاث فانه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين لكن ضرب الثلاثة فى اثنين بستة فهذه التقليبات الواقعة فى الكلمات الثلاثيات يمكن وقوعها على ستة أوجه ثم بعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة رباعية كقولنا عقرب وثعلب وهى تقبل أربعة وعشرين وجها من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الاربعة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من تلك التقديرات الاربعة فانه يمكن وقوع الحروف الثلاثة الباقية على ستة أنواع من التقليبات وضرب أربعة فى ستة يفيد أربعة وعشرين وجها ثم بعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة خماسية كقولنا سفرجل وهى تقبل مائة وعشرين نوعا من التقاليب وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات فانه يمكن وقوع الحروف الاربعة الباقية على أربعة وعشرين وجها على ماسبق تقريره وضرب خمسة فى أربعة وعشرين بمائة وعشرين والضابط فى الباب انك اذا عرفت التقاليب الممكنة فى العدد الاقل ثم أردت أن تعرف عدد التقاليب الممكنة فى العدد الذى فوقه فاضرب العدد الفوقانى فى العدد الحاصل من التقاليب الممكنة فى العدد الفوقانى والله أعلم

(المسئلة الثانية) اعلم ان اعتبار حال الاشتقاق الاصغر سهل معتاد مألوف أما الاشتقاق الاكبر فرعايته صعبة وكأنه لا يمكن رعايته الا فى الكلمات الثلاثية لان تقاليبها لا تزيد على الستة أما الرباعيات والخماسيات فانها كثيرة جدا وأكثر تلك التركيبات تكون مهملة فلا يمكن رعاية هذا النوع من الاشتقاق فيها الا على سبيل الندرة وأيضا الكلمات الثلاثية قلما يوجد فيها مايكون جميع تقاليبها الممكنة معتبرة بل يكون فى الاكثر بعضها مستعملا وبعضها مهملا ومع ذلك فان القدر الممكن منه هو الغاية القصوى فى تحقيق الكلام فى المباحث اللغوية (المسئلة الثالثة فى تفسير الكلمة) اعلم أن تركيب الكاف واللام والميم بحسب تقاليبها الممكنة الستة تفيد القوة والشدة خمسة منها معتبرة وواحد ضائع فالاول ك ل م فمنه الكلام لانه يقرع السمع ويؤثر فيه وأيضا يؤثر فى الذهن بواسطة افادة المعنى ومنه الكلم للجرح وفيه شدة والكلام ماغلظ من الارض وذلك لشدته الثانى ك م ل لان الكامل أقوى من الناقص الثالث ل ك م ومعنى الشدة فى اللكم ظاهر والرابع م ك ل ومنه بئر مكول اذا قل ماؤها واذا كان كذلك كان ورودها مكروها فيحصل نوع شدة عند ورودها الخامس م ل ك يقال ملكت العجين اذا أمعنت عجنه فاشتد وقوى ومنه ملك الانسان لانه نوع قدرة وأملكت الجارية لان بعلها يقدر عليها

(المسئلة الرابعة) لفظ الكلمة قد يستعمل فى اللفظة الواحدة ويراد بها الكلام الكثير الذى قد ارتبط بعضه ببعض كتسميتهم القصيدة بأسرها كلمة ومنها يقال كلمة الشهادة ويقال الكلمة الطيبة صدقة ولما كان المجاز أولى من الاشتراك علمنا ان اطلاق لفظ الكلمة على المركب مجاز وذلك لوجهين الاول ان المركب انما يتركب من المفردات فاطلاق لفظ الكلمة على الكلام المركب يكون اطلاقا لاسم الجزء على الكل * والثانى ان الكلام الكثير اذا ارتبط بعضه ببعض حصلت له وحدة فصار شبيها بالمفرد فى تلك الوجوه والمشابهة سبب من أسباب حسن المجاز فاطلق لفظ الكلمة على الكلام الطويل لهذا السبب

(المسئلة الخامسة) لفظ الكلمة جاء فى القرآن لمفهومين آخرين أحدهما يقال لعيسى كلمة الله

قوله ضائع غير مسلم فانه موجود فى القاموس اه

امالانه حدث بقوله كن أولانه حدث فى زمان قليل كما تحدث الكلمة كذلك والثانى انه تعالى سمى أفعاله كلمات كما قال تعالى فى الآية الكريمة قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى والسبب فيه الوجهان المذكوران فيما تقدم والله أعلم (المسئلة السادسة) فى القول هذا التركيب بحسب تقاليبه الستة يدل على الحركة والخفة فالاول ق و ل فمنه القول لان ذلك أمر سهل على اللسان الثانى ق ل و ومنه القلو وهو حمار الوحش وذلك لخفته فى الحركة ومنه قلوت البر والسويق فهما مقلوان لان الشئ اذا قلى جف وخف فكان أسرع الى الحركة ومنه القلولى وهو الخفيف الطائش والثالث و ق ل الوقل الوعل وذلك لحركته ويقال توقل فى الجبل اذا صعد فيه والرابع و ل ق يقال ولق يلق اذا أسرع وقرئ اذ تلقونه بألسنتكم أى تخفون وتسرعون والخامس ل و ق كما جاء فى الحديث لا آكل الطعام الا ما لوق لى أى أعملت اليد فى تحريكه وتلبيقه حتى يصلح ومنه اللوقة وهى الزبدة قيل لها ذلك لخفتها واسراع حركتها الا انه ليس بها مسكة الجبن والمصل والسادس ل ق و ومنه اللقوة وهى العقاب قيل لها ذلك لخفتها وسرعة طيرانها ومنه اللقوة فى الوجه لان الوجه اضطرب شكله فكأنه خفة فيه وطيش واللقوة الناقة السريعة اللقاح (المسئلة السابعة) قال ابن جنى رحمه الله تعالى اللغة فعلة من لغوت أى تكلمت وأصلها لغوة ككرة وقلة فان لاماتها كلها واوات بدليل قولهم كروت بالكرة وقلوت بالقلة وقيل فيه لغى يلغى اذا هذى ومنه قوله تعالى واذا مروا باللغو مروا كراما قلت ان ابن جنى قد اعتبر الاشتقاق الاكبر فى الكلمة والقول ولم يعتبره هاهنا وهو حاصل فيه فالاول ل غ و ومنه اللغة ومنه أيضا الكلام اللغو والعمل اللغو والثانى ل و غ ويبحث عنه والثالث غ ل و ومنه يقال لفلان غلو فى كذا ومنه الغلوة والرابع غ و ل ومنه قوله تعالى لا فيها غول والخامس و غ ل ومنه يقال فلان أوغل فى كذا والسادس و ل غ ومنه يقال ولغ الكلب فى الاناء ويشبه أن يكون القدر المشترك بين الكل هو الامعان فى الشئ والخوض التام فيه (المسئلة الثامنة) فى اللفظ وأقول أظن ان اطلاق اللفظ على هذه الاصوات والحروف على سبيل المجاز وذلك لانها انما تحدث عند اخراج النفس من داخل الصدر الى الخارج فالانسان عند اخراج النفس من داخل الصدر الى الخارج يحبسه فى المحابس المعينة ثم يزيل ذلك الحبس فتتولد تلك الحروف فى آخر زمان حبس النفس وأول زمان اطلاقه والحاصل ان اللفظ هو الرمى وهذا المعنى حاصل فى هذه الاصوات والحروف من وجهين الاول ان الانسان يرمى ذلك النفس من داخل الصدر الى خارجه ويلفظه وذلك هو الاخراج واللفظ سبب لحدوث هذه الكلمات فأطلق اسم اللفظ على هذه الكلمات لهذا السبب والثانى ان تولد الحروف لما كان بسبب لفظ ذلك الهواء من الداخل الى الخارج صار ذلك شبيها بما ان الانسان يلفظ تلك الحروف ويرميها من الداخل الى الخارج والمشابهة احدى أسباب المجاز (المسئلة التاسعة) العبارة وتركيبها من ع ب ر وهى فى تقاليبها الستة تفيد العبور والانتقال فالاول ع ب ر ومنه العبارة لان الانسان لا يمكنه أن يتكلم بها الا اذا انتقل من حرف الى حرف آخر وأيضا كأنه بسبب تلك العبارة ينتقل المعنى من ذهن نفسه الى ذهن السامع ومنه العبرة لان تلك الدمعة تنتقل من داخل العين الى الخارج ومنه العبر لان الانسان ينتقل فيه من الشاهد الى الغائب ومنه المعبر لان الانسان ينتقل بواسطته من احد طرفى البحر الى الثانى ومنه التعبير لانه ينتقل مما يراه فى النوم الى المعانى الغائبة والثانى ع ر ب ومنه تسمية العرب بالعرب لكثرة انتقالاتهم بسبب رحلة الشتاء والصيف ومنه فلان أعرب فى كلامه لان اللفظ قبل الاعراب يكون مجهولا فاذا دخله الاعراب انتقل الى المعرفة والبيان الثالث ب ر ع ومنه فلان برع فى كذا اذا تكامل وتزايد الرابع ب ع ر ومنه البعر لكونه منتقلا من الداخل الى الخارج الخامس ر ع ب ومنه يقال للخوف رعب لان الانسان ينتقل عند حدوثه من حال الى حال أخرى والسادس ر ب ع ومنه الربع لان الناس ينتقلون منها واليها (المسئلة العاشرة) قال أكثر النحويين الكلمة غير الكلام فالكلمة

هي اللفظة المفردة والكلام هو الجملة المفيدة وقال أكثر الاصوليين انه لافرق بينهما فكل واحد منهما
يتناول المفرد والمركب وابن جني وافق النحويين واستبعد قول المتكلمين ومارأيت في كلامه حجة قوية
في الفرق سوى انه نقل عن سيبويه كلاما مشعرا بأن لفظ الكلام مختص بالجملة المفيدة وذكر كلمات أخرى الا
أنها في غاية الضعف أما الاصوليون فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه الاول ان العقلاء قد اتفقوا على
ان الكلام مايضاد الخرس والسكوت والتكلم بالكلمة الواحدة يضاد الخرس والسكوت فكان كلاما الثاني
ان اشتقاق الكلمة من الكلم وهو الجرح والتأثير ومعلوم ان من سمع كلمة واحدة فانه يفهم معناها فهاهنا
قد حصل معنى التأثير فوجب أن يكون كلاما الثالث يصح أن يقال ان فلانا تكلم بهذه الكلمة الواحدة
ويصح أن يقال أيضا انه ماتكلم الا بهذه الكلمة الواحدة وكل ذلك يدل على ان الكلمة الواحدة كلام والا
لم يصح أن يقال تكلم بالكلمة الواحدة الرابع انه يصح أن يقال تكلم فلان بكلام غير تام وذلك يدل على أن
حصول الافادة التامة غير معتبرة في اسم الكلام (المسئلة الحادية عشر) تفرع على الاختلاف المذكور
مسئلة فقهية وهي أول مسائل أيمان الجامع الكبير لمحمد بن الحسن رحمه الله تعالى وهي ان الرجل اذا قال
لامرأته التي لم يدخل بها ان كلمتك فأنت طالق ثلاث مرات قالوا ان ذكر هذا الكلام في المرة الثانية
طلقت طلقة واحدة وهل تنعقد هذه الثانية طلقة قال أبو حنيفة وصاحباه تنعقد وقال زفر لاتنعقد
وحجة زفر انه لما قال في المرة الثانية ان كلمتك فعند هذا القدر من الكلام حصل الشرط لان اسم الكلام اسم
لكل ما أفاد شيئا سواء أفاد فائدة تامة أولم يكن كذلك واذا حصل الشرط حصل الجزاء وطلقت عند قوله ان
كلمتك فوقع تمام قوله أنت طالق خارج تمام ملك النكاح وغير مضاف اليه فوجب أن لاتنعقد وحجة أبي حنيفة
ان الشرط وهو قوله ان كلمتك غير تام والكلام اسم للجملة التامة فلم يقع الطلاق الا عند تمام قوله ان كلمتك
فأنت طالق وحاصل الكلام انا ان قلنا ان اسم الكلام يتناول الكلمة الواحدة كان القول قول زفر وان
قلنا انه لا يتناول الا الجملة فالقول قول أبي حنيفة ومما يقوي قول زفر انه لوقال في المرة الثانية ان كلمتك
وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله فأنت طالق طلقت ولولا ان هذا القدر كلام والالما طلقت ومما يقوي قول
أبي حنيفة انه لوقال كلما كلمتك فأنت طالق ثم ذكر هذه الكلمة في المرة الثانية فكلمة كلما توجب التكرار
فلو كان التكلم بالكلمة الواحدة كلاما لوجب ان يقع عليه الطلقات الثلاث عند قوله في المرة الثانية كلما
كلمتك وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله فأنت طالق لان هذا المجموع مشتمل على ذكر الكلمات الكثيرة
وكل واحد منها يوجب وقوع الطلاق وأقول لعل زفر يلتزم ذلك (المسئلة الثانية عشر) محل الخلاف
المذكور بين أبي حنيفة وزفر ينبغي أن يكون مخصوصا بما اذا قال ان كلمتك فأنت طالق اما لوقال ان
تكلمت بكلمة فأنت طالق أو قال ان نطقت أو قال ان تلفظت بلفظة أو قال ان قلت قولا فأنت طالق وجب
أن يكون الحق في جميع هذه المسائل قول زفر قولا واحدا والله أعلم (المسئلة الثالثة عشر) لفظ الكلمة
والكلام هل يتناول المهمل أم لا منهم من قال يتناوله لانه يصح أن يقال الكلام منه مهمل ومنه مستعمل
ولانه يصح أن يقال تكلم بكلام غير مفهوم ولان المهمل يؤثر في السمع فيكون معنى التأثير والكلام حاصلا
فيه ومنهم من قال الكلمة والكلام مختصان بالمفيد اذ لولم يعتبر هذا القيد لزم تجويز تسمية أصوات
الطيور بالكلمة والكلام (المسئلة الرابعة عشر) اذا حصلت أصوات متركبة تركيبا يدل على المعاني
الا أن ذلك التركيب كان تركيبا طبيعيا لاوضعيا فهل يسمى مثل تلك الاصوات كلمة وكلاما مثل أن الانسان
عند الراحة أو الوجع قد يقول أخ وعند السعال قد يقول أح أح فهذه أصوات مركبة وحروف مؤلفة
وهي دالة على معان مخصوصة لكن دلالتها على مدلولاتها بالطبع لابالوضع فهل تسمى أمثالها كلمات
وكذلك صوت القطا يشبه كأنه يقول قطا وصوت اللقلق يشبه كأنه يقول لق لق فأمثال هذه الاصوات هل
تسمى كلمات اختلفوا فيه ومارأيت في الجانبين حجة معتبرة وفائدة هذا البحث تظهر فيما اذا قال ان سمعت كلمة
فعبدي حر فهل يترتب الحنث والبر على سماع هذه الالفاظ أم لا (المسئلة الخامسة عشر) قال ابن جني

لفظ القول يقع على الكلام التام وعلى الكلمة الواحدة على سبيل الحقيقة أما لفظ الكلام فمختص بالجملة التامة ولفظ الكلمة مختص بالمفرد وحاصل كلامه فى الفرق بين البابين أنا اذا بينا ان تركيب القول يدل على الخفة والسهولة فوجب أن يتناول الكلمة الواحدة أما تركيب الكلام فيفيد التأثير وذلك لا يحصل الا من الجملة التامة الا أن هذا يشكل بلفظ الكلمة ومما يقوى ذلك قول الشاعر * قلت لها قفى فقالت قاف * سمى نطقها بمجرد القاف قولا (المسئلة السادسة عشر) قال أيضا ان لفظ القول يصح جعله مجازا عن الاعتقادات والآراء كقولك فلان يقول بقول أبى حنيفة ويذهب الى قول مالك أى يعتقد ما كانا يريانه ويقولان به ألا ترى انك لو سألت رجلا عن صحة رؤية الله تعالى فقال لا تجوز رؤيته فتقول هذا قول المعتزلة ولا تقول هذا كلام المعتزلة الا على سبيل التعسف وذكر ان السبب فى حسن هذا المجاز ان الاعتقاد لا يفهم الا بغيره فلما حصلت المشابهة من هذا الوجه لا جرم حصل سبب جعله مجازا عنه (المسئلة السابعة عشر) لفظ قال قد يستعمل فى غير النطق قال أبو النجم

قالت له الطير تقدم راشدا * انك لا ترجع الا حامدا

(وقال آخر)

وقالت له العينان سمعا وطاعة * وحدرتا كالدر لما يثقب

وقال * امتلا الحوض وقال قطنى * مهلا رويدا قد ملأت بطنى * ويقال فى المثل قال الجدار للوتد لم تشقنى قال سل من يدقنى فان الذى ورائى ما خلانى ورائى ومنه قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وقوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين (المسئلة الثامنة عشر) الذين ينكرون كلام النفس اتفقوا على ان الكلام والقول اسم لهذه الالفاظ والكلمات أما مثبتو كلام النفس فقد اتفقوا على ان ذلك المعنى النفسانى يسمى بالكلام وبالقول واحتجوا عليه بالقرآن والاثر والشعر أما القرآن فقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون وظاهر انهم ما كانوا كاذبين فى اللفظ لانهم أخبروا أن محمدا رسول الله وكانوا صادقين فيه فوجب أن يقال انهم كانوا كاذبين فى كلام آخر سوى اللفظ وما هو الا كلام النفس ولقائل أن يقول لا نسلم انهم ما كانوا كاذبين فى القول اللسانى قوله أخبروا أن محمدا رسول الله قلنا لا نسلم بل أخبروا عن كونهم شاهدين بأن محمدا رسول الله لانهم كانوا قالوا نشهد انك لرسول الله والشهادة لا تحصل الا مع العلم وهم ما كانوا عالمين به فثبت انهم كانوا كاذبين فيما أخبروا عنه بالقول اللسانى وأما الاثر فنقل أن عمر قال يوم السقيفة كنت قد زورت فى نفسى كلاما فسبقنى اليه أبو بكر وأما الشعر فقول الاخطل

ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وأما الذين أنكروا كون المعنى القائم بالنفس يسمى بالكلام فقد احتجوا عليه بأن من لم ينطق ولم يتلفظ بالحروف يقال انه لم يتكلم وأيضا الحنث والبر يتعلق بهذه الالفاظ ومن أصحابنا من قال اسم القول والكلام مشترك بين المعنى النفسانى وبين اللفظ اللسانى (المسئلة التاسعة عشر) هذه الكلمات والعبارات قد تسمى أحاديث قال الله تعالى فليأتوا بحديث مثله والسبب فى هذه التسمية ان هذه الكلمات انما تتركب من الحروف المتعاقبة المتوالية فكل واحد من تلك الحروف يحدث عقيب صاحبه فلهذا السبب سميت بالحديث ويمكن أيضا أن يكون السبب فى هذه التسمية ان سماعها يحدث فى القلوب العلوم والمعانى والله أعلم (المسئلة العشرون) ههنا ألفاظ كثيرة فأحدها الكلمة وثانيها الكلام وثالثها القول ورابعها اللفظ وخامسها العبارة وسادسها الحديث وقد شرحناها بأسرها وسابعها النطق ويجب البحث عن كيفية اشتقاقه وانه هل هو مرادف لبعض تلك الالفاظ المذكورة أو مباين لها وبتقدير حصول المباينة فما الفرق (المسئلة الحادية والعشرون) فى حد الكلمة قال الزمخشرى فى أول المفصل الكلمة هى اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع وهذا التعريف ليس بجيد لان صيغة الماضى كلمة مع انها

لا تدل على معنى مفرد بالوضع فهذا التعريف غلط لانها دالة على أمرين حدث وزمان وكذا القول
في أسماء الافعال كقولنا صه وسبب الغلط انه كان يجب عليه جعل المفرد صفة للفظ فغلط
وجعله صفة للمعنى (المسئلة الثانية والعشرون) اللفظ اما أن يكون مهملا وهو معلوم أو مستعملا
وهو على ثلاثة أقسام أحدها أن لا يدل شئ من أجزائه على شئ من المعانى البتة وهذا هو اللفظ المفرد
كقولنا فرس وجمل وثانيها أن لا يدل شئ من أجزائه على شئ أصلا حين هو جزؤه اما باعتبار آخر فانه
يحصل لاجزائه دلالة على المعانى كقولنا عبد الله فانا اذا اعتبرنا هذا المجموع اسم علم لم يحصل لشئ من
أجزائه دلالة على شئ أصلا أما اذا جعلناه مضافا ومضافا اليه فانه يحصل لكل واحد من جزأيه دلالة على
شئ آخر وهذا القسم نسميه بالمركب وثالثها أن يحصل لكل واحد من جزأيه دلالة على مدلول آخر على جميع
الاعتبارات وهو كقولنا العالم حادث والسماء كرة وزيد منطلق وهذا نسميه بالمؤلف (المسئلة الثالثة
والعشرون) المسموع المفيد ينقسم الى أربعة أقسام لانه اما أن يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا
كقولنا الانسان حيوان وغلام زيد واما أن يكون المسموع مفردا والمعنى مفردا وهو كقولنا الوحدة
والنقطة بل قولنا الله سبحانه وتعالى واما أن يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا وهو كقولك انسان فان
اللفظ مفرد والمعنى ماهية مركبة من أمور كثيرة واما أن يكون اللفظ مركبا والمعنى مفردا وهو محال
(المسئلة الرابعة والعشرون) الكلمة هى اللفظة المفردة الدالة بالاصطلاح على معنى وهذا التعريف
مركب من قيود أربعة فالقيد الاول كونه لفظا والثانى كونه مفردا وقد عرفتهما والثالث كونه دالا
وهو احتراز عن المهملات والرابع كونه دالا بالاصطلاح وسنقيم الدلالة على ان دلالات الالفاظ وضعية
لا ذاتية (المسئلة الخامسة والعشرون) قيل الكلمة صوت مفرد دال على معنى بالوضع قال أبو على بن
سينا فى كتاب الاوسط وهذا غير جائز لان الصوت مادة واللفظ جنس وذكر الجنس أولى من ذكر المادة وله
كلمات دقيقة فى الفرق بين المادة والجنس ومع دقتها فهى ضعيفة قد بينا وجه ضعفها فى العقليات وأقول
السبب عندى فى أنه لا يجوز ذكر الصوت أن الصوت ينقسم الى صوت الحيوان والى غيره وصوت الانسان
ينقسم الى ما يحدث من حلقه والى غيره والصوت الحادث من الحلق ينقسم الى ما يكون حدوثه مخصوصا
بأحوال مخصوصة مثل هذه الحروف والى ما لا يكون كذلك مثل الاصوات الحادثة عند الاوجاع والراحات
والسعال وغيرها فالصوت جنس بعيد واللفظ جنس قريب وايراد الجنس القريب أولى من الجنس البعيد
(المسئلة السادسة والعشرون) قالت المعتزلة الشرط فى كون الكلمة مفيدة أن تكون مركبة من حرفين
فصاعدا فنقضوه بقولهم ق و ع وأجيب عنه بأنه مركب فى التقدير فان الاصل أن يقال قى وعى
بدليل أن عند التثنية يقال قيا وعيا وأجيب عن هذا الجواب بأن ذلك مقدر أما الواقع فحرف واحد وأيضا
نقضوه بلام التعريف وبنون التنوين وبالاضافة فانها بأسرها حروف مفيدة والحرف نوع داخل تحت
جنس الكلمة ومتى صدق النوع فقد صدق الجنس فهذه الحروف كلمات مع انها غير مركبة (المسئلة
السابعة والعشرون) الاولى أن يقال كل منطوق به أفاد شيئا بالوضع فهو كلمة وعلى هذا التقدير يدخل
فيه المفرد والمركب وبقولنا منطوق به يقع الاحتراز عن الخط والاشارة (المسئلة الثامنة والعشرون)
دلالة الالفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية خلافا لعباد لنا انها تتغير باختلاف الامكنة والازمنة
والذاتيات لا تكون كذلك حجة عباد أنه لو لم تحصل مناسبات مخصوصة بين الالفاظ المعينة والمعانى المعينة
والا لزم أن يكون تخصيص كل واحد منها بمسماه ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال وجوابنا انه ينتقض
باختصاص حدوث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده والا لمرجح ويشكل أيضا باختصاص كل انسان
باسم علمه المعين (المسئلة التاسعة والعشرون) وقد يتفق فى بعض الالفاظ كونه مناسبا لمعناه مثل
تسميتهم القطا بهذا الاسم لان هذا اللفظ يشبه صوته وكذا القول فى اللقلق وأيضا وضعوا لفظ الخضم
لاكل الرطب نحو البطيخ والقثاء ولفظ القضم لاكل اليابس نحو قضمت الدابة شعيرها لان حرف الخاء

يشبه صوت أكل الشئ الرطب وحرف القاف يشبه صوت أكل الشئ اليابس ولهذا الباب أمثلة كثيرة ذكرها ابن جنى فى الخصائص (المسئلة الثلاثون) لايمكننا القطع بأن دلالة الالفاظ توقيفية ومنهم من قطع به واحتج فيه بالعقل والنقل أما العقل فهوان وضع الالفاظ المخصوصة للمعانى المخصوصة لايمكن الا بالقول فلو كان ذلك القول بوضع آخر من جانبهم لزم أن يكون كل وضع مسبوقا بوضع اخر لا الى نهاية وهو محال فوجب الانتهاء الى ما حصل بتوقيف الله تعالى وأما النقل فقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وأجيب عن الاول بأنه لم لايجوز أن يكون وضع الالفاظ للمعانى يحصل بالاشارات وعن الثانى لم لايجوز أن يكون المراد من التعليم الالهام وأيضا لعل هذه اللغات وضعها أقوام كانوا قبل آدم عليه السلام ثم انه تعالى علمها لآدم عليه السلام (المسئلة الحادية والثلاثون) لايمكن القطع بأنها حصلت بالاصطلاح خلافا للمعتزلة واحتجوا بأن العلم بالصفة اذا كان ضروريا كان العلم بالموصوف أيضا ضروريا فلو خلق الله تعالى العلم فى قلب العاقل بأنه وضع هذا اللفظ لهذا المعنى لزم أن يكون العلم بالله ضروريا وذلك يقدح فى صحة التكليف وأجيب عنه بأنه لم لايجوز أن يقال انه تعالى يخلق علما ضروريا فى القلب بان واضعا وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من غير أن يخلق العلم بأن ذلك الواضع هو الله تعالى وعلى هذا التقدير فيزول الاشكال (المسئلة الثانية والثلاثون) لما ضعفت هذه الدلائل جوزنا أن تكون كل اللغات توقيفية وأن تكون كلها اصطلاحية وأن يكون بعضها توقيفيا وبعضها اصطلاحيا (المسئلة الثالثة والثلاثون) اللفظ المفرد لايفيد البتة مسماه لانه مالم يعلم كون تلك اللفظة موضوعة لذلك المعنى لم يفد شيئا لكن العلم بكونها موضوعة لذلك المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللفظ وذلك المعنى والعلم بالنسبة المخصوصة بين أمرين مسبوق بكل واحد منهما فلو كان العلم بذلك المعنى مستفادا من ذلك اللفظ لزم الدور وهو محال وأجيب عنه بانه يحتمل انه اذا استقر فى الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى المعين فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال الى المعنى وحينئذ يندفع الدور (المسئلة الرابعة والثلاثون) والاشكال المذكور فى المفرد غير حاصل فى المركب لان افادة الالفاظ المفردة لمعانيها افادة وضعية أما التركيبات فعقلية فلا جرم عند سماع تلك المفردات يعتبر العقل تركيباتها ثم يتوصل بتلك التركيبات العقلية الى العلم بتلك المركبات فظهر الفرق (المسئلة الخامسة والثلاثون) للالفاظ دلالات على ما فى الاذهان لا على ما فى الاعيان ولهذا السبب يقال الالفاظ تدل على المعانى لان المعانى هى التى عناها العانى وهى أمور ذهنية والدليل على ما ذكرناه من وجهين الاول انا اذا رأينا جسما من البعد وظنناه صخرة قلنا انه صخرة فاذا قربنا منه وشاهدنا حركته وظنناه طيرا قلنا انه طير فاذا ازداد القرب علمنا انه انسان فقلنا انه انسان فاختلاف الاسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على ان مدلول الالفاظ هو الصور الذهنية لا الاعيان الخارجة الثانى ان اللفظ لو دل على الموجود الخارجى لكان اذا قال انسان العالم قديم وقال آخر العالم حادث لزم كون العالم قديما حادثا معا وهو محال أما اذا قلنا انها دالة على المعانى الذهنية كان هذان القولان دالين على حصول هذين الحكمين من هذين الانسانين وذلك لا يتناقض (المسئلة السادسة والثلاثون) لايمكن أن تكون جميع الماهيات مسميات بالالفاظ لان الماهيات غير متناهية وما لانهاية له لايكون مشعورا به على التفصيل ومالا يكون مشعورا به امتنع وضع الاسم بازائه (المسئلة السابعة والثلاثون) كل معنى كانت الحاجة الى التعبير عنه أهم كان وضع اللفظ بازائه أولى مثل صيغ الاوامر والنواهى والعموم والخصوص والدليل عليه ان الحاجة الى التعبير عنها ماسة فيكون الداعى الى ذلك الوضع كاملا والمانع زائلا واذا كان الداعى قويا والمانع زائلا كان الفعل به واجب الحصول (المسئلة الثامنة والثلاثون) المعنى الذى يكون خفيا عند الجمهور يمتنع كونه مسمى باللفظ المشهور ومثاله لفظة الحركة لفظة مشهورة وكون الجسم منتقلا من جانب الى جانب أمر معلوم لكل أحد أما الذى يقول به بعض المتكلمين وهو المعنى الذى يوجب ذلك الانتقال فهو أمر خفى

لا يتصوره الا الخواص من الناس واذا كان كذلك وجب أن يقال الحركة اسم لنفس هذا الانتقال لا للمعنى الذى يوجب الانتقال وكذلك يجب أن يكون العلم اسما للنفس العالمية والقدرة اسما للقادرية لا للمعنى الموجب للعالمية والقادرية (المسئلة التاسعة والثلاثون) فى المعنى المعنى اسم للصورة الذهنية لا للموجودات الخارجية لان المعنى عبارة عن الشئ الذى عناه العانى وقصده القاصد وذلك بالذات هو الامور الذهنية وبالعرض الاشياء الخارجية فاذا قيل ان القائل أراد بهذا اللفظ هذا المعنى فالمراد أنه قصد بذكر ذلك اللفظ تعريف ذلك الامر المتصور (المسئلة الاربعون) قد يقال فى بعض المعانى انه لا يمكن تعريفها بالالفاظ مثل انا ندرك بالضرورة تفرقة بين الحلاوة المدركة من النبات والحلاوة المدركة من الطبرزذ فيقال انه لا سبيل الى تعريف هذه التفرقة بحسب اللفظ وأيضا ربما اتفق حصول أحوال فى نفس بعض الناس ولا يمكنه تعريف تلك الحالة بحسب التعريفات اللفظية اذا عرفت هذا فنقول اما القسم الاول فالسبب فيه ان ما به يمتاز حلاوة النبات من حلاوة الطبرزذ ما وضعوا له فى اللغة لفظة معينة بل لا يمكن ذكرها الا على سبيل الاضافة مثل أن يقال حلاوة النبات وحلاوة الطبرزذ فلما لم توضع لتلك التفرقة لفظة مخصوصة لا جرم لا يمكن تعريفها باللفظ ولو انهم وضعوا لها لفظة لقد كان يمكن تعريفها باللفظ على ذلك التقدير وأما القسم الثانى وهو ان الانسان اذا أدرك من نفسه حالة مخصوصة وسائر الناس ما أدركوا تلك الحالة المخصوصة استحال لهذا المدرك وضع لفظ لتعريفه لان السامع مالم يعرف المسمى أولا لم يمكنه أن يفهم كون هذا اللفظ موضوعا له فلما لم يحصل تصور تلك المعانى عند السامعين امتنع منهم أن يتصوروا كون هذه الالفاظ موضوعة لها فلا جرم امتنع تعريفها اما لو فرضنا أن جماعة تصوروا تلك المعانى ثم وضعوا لها ألفاظا مخصوصة فعلى هذا التقدير كان يمكن تعريف تلك الاحوال بالبيانات اللفظية فهكذا يجب أن يتصور معنى ما يقال ان كثيرا من المعانى لا يمكن تعريفها بالالفاظ (المسئلة الحادية والاربعون) فى الحكمة فى وضع الالفاظ للمعانى وهى ان الانسان خلق بحيث لا يستقل بتحصيل جميع مهماته فاحتاج الى أن يعرف غيره مافى ضميره ليمكنه التوسل به الى الاستعانة بالغير ولا بد لذلك التعريف من طريق والطرق كثيرة مثل الكتابة والاشارة والتصفيق باليد والحركة بسائر الاعضاء الا أن أسهلها وأحسنها هو تعريف مافى القلوب والضمائر بهذه الالفاظ ويدل عليه وجوه أحدها ان النفس عند الاخراج سبب لحدوث الصوت والاصوات عند تقطيعاتها أسباب لحدوث الحروف المختلفة وهذه المعانى تحصل من غير كلفة ومعونة بخلاف الكتابة والاشارة وغيرهما والثانى ان هذه الاصوات كما توجد تفنى عقيبه فى الحال فعند الاحتياج اليه تحصل وعند زوال الحاجة تفنى وتنقضى والثالث أن الاصوات بحسب التقطيعات الكثيرة فى مخارج الحروف تتولد منها الحروف الكثيرة وتلك الحروف الكثيرة بحسب تركيباتها الكثيرة يتولد منها كلمات تكاد أن تصير غير متناهية فاذا جعلنا لكل واحد من المعانى واحدا من تلك الكلمات توزعت الالفاظ على المعانى من غير التباس واشتباه ومثل هذا لا يوجد فى الاشارة والتصفيق فلهذه الاسباب الثلاثة قضت العقول السليمة بان أحسن التعريفات لما فى القلوب هو الالفاظ (المسئلة الثانية والاربعون) كمال الانسان فى أن يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به وجوهر النفس فى أصل الخلقة عار عن هذين الكمالين ولا يمكنها اكتساب هذه الكمالات الا بواسطة هذا البدن فصار تخليق هذا البدن مطلوبا لهذه الحكمة ثم ان مصالح هذا البدن ما كانت تتم الا اذا كان القلب ينبوعا للحرارة الغريزية ولما كانت هذه الحرارة قوية احتاجت الى الترويح لاجل التعديل فدبر الخالق الرحيم الحكيم هذا المقصود بأن جعل للقلب قوة انبساط بها يجذب الهواء البارد من خارج البدن الى نفسه ثم اذا بقى ذلك الهواء فى القلب لحظة تسخن واحتد وقويت حرارته فاحتاج القلب الى دفعه مرة أخرى وذلك هو الانقباض فان القلب اذا انقبض انعصر مافيه من الهواء وخرج الى الخارج فهذا هو الحكمة فى جعل الحيوان متنفسا والمقصود بالقصد الاول هو تكميل جوهر النفس بالعلم والعمل فوقع تخليق البدن فى المرتبة

الثانية من المطلوبية ووقع تخليق القلب وجعله منبعا للحرارة الغريزية في المرتبة الثالثة ووقع اقدار القلب على الانبساط الموجب لانجذاب الهواء الطيب من الخارج لاجل الترويح في المرتبة الرابعة ووقع اقدار القلب على الانقباض الموجب لخروج ذلك الهواء المحترق في المرتبة الخامسة ووقع صرف ذلك الهواء الخارج عند انقباض القلب الى مادة الصوت في المرتبة السادسة ثم ان المقدر الحكيم والمدبر الرحيم جعل هذا الامر المطلوب على سبيل الغرض الواقع في المرتبة السابعة مادة للصوت وخلق محابس ومقاطع للصوت في الحلق واللسان والاسنان والشفتين وحينئذ يحدث بذلك السبب هذه الحروف المختلفة ويحدث من تركيباتها الكلمات التي لا نهاية لها ثم أودع في هذا النطق والكلام حكما عالية وأسرارا باهرة عجزت عقول الاولين والآخرين عن الاحاطة بقطرة من بحرها وشعلة من شمسها فسبحان الخالق المدبر بالحكمة الباهرة والقدرة الغير متناهية (المسئلة الثالثة والاربعون) ظهر بما قلناه أنه لا معنى للكلام اللساني الا الاصطلاح من الناس على جعل هذه الاصوات المقطعة والحروف المركبة معرفات لما في الضمائر ولو قدرنا انهم كانوا قد تواضعوا على جعل أشياء غيرها معرفات لما في الضمائر لكانت تلك الاشياء كلاما أيضا واذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة والارادة بل أمرا وضعيا اصطلاحيا والتحقيق في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعله الحي القادر لاجل أن يعرف غيره ما في ضميره من الارادات والاعتقادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص فأما الكلام الذي هو صفة قائمة بالنفس فهي صفة حقيقية كالعلوم والقدر والارادات (المسئلة الرابعة والاربعون) لما ثبت ان الالفاظ دلائل على ما في الضمائر والقلوب والمدلول عليه بهذه الالفاظ هو الارادات والاعتقادات أو نوع آخر قالت المعتزلة صيغة افعل لفظة موضوعة لارادة الفعل وصيغة الخبر لفظة موضوعة لتعريف ان ذلك القائل يعتقد ان الامر الفلاني كذا وكذا وقال أصحابنا الطلب النفساني مغاير للارادة والحكم الذهني أمر مغاير للاعتقاد * أما بيان ان الطلب النفساني مغاير للارادة فالدليل عليه انه تعالى أمر الكافر بالايمان وهذا متفق عليه ولكن لم يرد منه الايمان ولو أراده لوقع ويدل عليه وجهان الاول ان قدرة الكافر ان كانت موجبة للكفر كان خالق تلك القدرة مريدا للكفر لان مريد العلة مريد للمعلول وان كانت صالحة للكفر والايمان امتنع رجحان أحدهما على الآخر الا لمرجح وذلك المرجح ان كان من العبد عاد التقسيم الاول فيه وان كان من الله تعالى فحينئذ يكون مجموع القدرة مع الداعية موجبا للكفر ومريد العلة مريد للمعلول فثبت انه تعالى مريد الكفر من الكافر والثاني انه تعالى عالم بأن الكافر يكفر وحصول هذا العلم ضد لحصول الايمان والجمع بين الضدين محال والعالم بكون الشئ ممتنع الوقوع لا يكون مريدا له فثبت انه تعالى أمر الكافر بالايمان وثبت انه لا يريد منه الايمان فوجب أن يكون مدلول أمر الله تعالى شئ آخر سوى الارادة وذلك هو المطلوب وأما بيان ان الحكم الذهني مغاير للاعتقاد والعلم فالدليل عليه ان القائل اذا قال العالم قديم فمدلول هذا اللفظ هو حكم هذا القائل بقدم العالم وقد يقول القائل بلسانه هذا مع انه يعتقد أن العالم ليس بقديم فعلمنا ان الحكم الذهني حاصل والاعتقاد غير حاصل فالحكم الذهني مغاير للاعتقاد (المسئلة الخامسة والاربعون) مدلولات الالفاظ قد تكون أشياء مغايرة للالفاظ كلفظة السماء والارض وقد تكون مدلولاتها أيضا ألفاظا كقولنا اسم وفعل وحرف وعام وخاص ومجمل ومبين فان هذه الالفاظ أسماء ومسمياتها أيضا ألفاظ (المسئلة السادسة والاربعون) طريق معرفة اللغات اما العقل وحده وهو محال واما النقل المتواتر او الآحاد وهو صحيح واما ما يتركب عنهما كما اذا قيل ثبت بالنقل جواز ادخال الاستثناء على صيغة من وثبت بالنقل ان حكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فيه فيلزم من مجموعهما بحكم العقل كون تلك الصيغة موضوعة للعموم وعلى هذا الطريق تعويل الاكثرين في اثبات أكثر اللغات وهو ضعيف لان هذا الاستدلال انما يصح لو قلنا ان واضع تينك المقدمتين وجب أن يكون معترفا بهذه الملازمة والا لزم التناقض

لكن الواضع للغات لو ثبت انه هو الله تعالى وجب تنزيهه عن المناقضة امالو كان هو الناس لم يجب ذلك ولما كان هذا الاصل مشكوكا كان ذلك الدليل مثله (المسئلة السابعة والاربعون) اللغات المنقولة الينا بعضها منقول بالتواتر وبعضها منقول بالآحاد وطعن بعضهم فى كونها متواترة فقال أشهر الالفاظ هو قولنا الله وقد اختلفوا فيها فقيل انها ليست عربية بل هى عبرية وقيل انها اسم علم وقيل انها من الاسماء المشتقة وذكروا فى اشتقاقها وجوها عشرة وبقى الامر فى هذه الاختلافات موقوفا الى الآن وأيضا فلفظة الايمان والكفر قد اختلفوا فيهما اختلافا شديدا وكذا صيغ الاوامر والنواهى والعموم والخصوص مع انها أشد الالفاظ شهرة واذا كان الحال كذلك فى الاظهر الاقوى فما ظنك بما سواها والحق ان ورود هذه الالفاظ فى أصول هذه الموارد معلوم بالتواتر فأما ماهياتها واعتباراتها فهى التى اختلفوا فيها وذلك لا يقدح فى حصول التواتر فى الاصل (المسئلة الثامنة والاربعون) منهم من سلم حصول التواتر فى بعض هذه الالفاظ فى هذا الوقت الا انه زعم ان حال الادوار الماضية غير معلوم فلعل النقل ينتهى فى بعض الادوار الماضية الى الآحاد وليس لقائل أن يقول لو وقع ذلك لاشتهر وبلغ الى حد التواتر لان هذه المقدمة ان صحت فانما تصح فى الوقائع العظيمة وأما التصرفات فى الالفاظ فهى وقائع حقيرة والحق ان العلم الضرورى حاصل بأن لفظ السماء والارض والجدار والدار كان حالها وحال اشباهها فى الازمنة الماضية كحالها فى هذا الزمان (المسئلة التاسعة والاربعون) لاشك ان أكثر اللغات منقول بالآحاد ورواية الواحد انما تفيد الظن عند اعتبار أحوال الرواة وتصفح أحوالهم بالجرح والتعديل ثم ان الناس شرطوا هذه الشرائط فى رواة الاحاديث ولم يعتبروها فى رواة اللغات مع ان اللغات تجرى مجرى الاصول للاحاديث ومما يؤكد هذا السؤال ان الادباء طعن بعضهم فى بعض بالتجهيل تارة وبالتفسيق أخرى والعداوة الحاصلة بين الكوفيين والبصريين مشهورة ونسبة أكثر المحدثين أكثر الادباء الى ما لا ينبغى مشهورة واذا كان كذلك صارت رواياتهم غير مقبولة وبهذا الطريق تسقط أكثر اللغات عن درجات القبول والحق ان أكثر اللغات قريب من التواتر وبهذا الطريق يسقط هذا الطعن (المسئلة الخمسون) دلالة الالفاظ على معانيها ظنية لانها موقوفة على نقل اللغات ونقل الاعرابات والتصريفات مع أن أول أحوال تلك الناقلين انهم كانوا آحادا ورواية الآحاد لا تفيد الا الظن وأيضا فتلك الدلائل موقوفة على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم النقل وعدم الاجمال وعدم التخصيص وعدم المعارض العقلى فان بتقدير حصوله يجب صرف اللفظ الى المجاز ولاشك ان اعتقاد هذه المقدمات ظن محض والموقوف على الظن أولى أن يكون ظنيا والله أعلم

## الباب الثانى فى المباحث المستنبطة من الصوت والحروف وأحكامهما وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) ذكر الرئيس أبو على بن سينا فى تعريف الصوت انه كيفية تحدث من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع وأقول ان ماهية الصوت مدركة بحس السمع وليس فى الوجود شئ أظهر من المحسوس حتى يعرف المحسوس به بل هذا الذى ذكره ان كان ولا بد فهو اشارة الى سبب حدوثه لا الى تعريف ماهيته (المسئلة الثانية) يقال ان النظام المتكلم كان يزعم أن الصوت جسم وابطلوه بوجوه منها ان الاجسام مشتركة فى الجسمية وغير مشتركة فى الصوت ومنها ان الاجسام مبصرة وملموسة أولا وثانيا وليس الصوت كذلك ومنها ان الجسم باق والصوت ليس كذلك وأقول النظام كان من أذكياء الناس ويبعد أن يكون مذهبه ان الصوت نفس الجسم الا انه لما ذهب الى أن سبب حدوث الصوت تموج الهواء ظن الجهال به انه يقول انه عين ذلك الهواء (المسئلة الثالثة) قال بعضهم الصوت اصطكاك الاجسام الصلبة وهو باطل لان الاصطكاك عبارة عن المماسة وهى مبصرة والصوت ليس كذلك وقيل الصوت نفس القرع أو القلع وقيل انه تموج الحركة وكل ذلك باطل لان هذه الاحوال مبصرة والصوت غير مبصر والله أعلم (المسئلة الرابعة) قيل سببه القريب تموج الهواء ولا نعنى بالتموج حركة انتقالية من مبدأ واحد بعينه الى منتهى واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الهواء فانه أمر يحدث شيئا فشيئا لصدم بعد صدم وسكون بعد سكون

وأما سبب التموج فامساس عنيف وهو القرع أو تفريق عنيف وهو القلع ويرجع في تحقيق هذا الى كتبنا العقلية (المسألة الخامسة) قال الشيخ الرئيس في حد الحرف انه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الخفة والثقل تميزا في المسموع (المسألة السادسة) الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى في النحو حروف المد واللين ولا يمكن الابتداء بها أو صامتة وهي ما عداها اما المصوتة فلا شك انها من الهيئات العارضة للصوت وأما الصوامت فمنها ما لا يمكن تمديده كالباء والتاء والدال والطاء وهي لا توجد الا في الآن الذي هو آخر زمان حبس النفس وأول زمان ارساله وهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة بالنسبة الى الخط والآن بالنسبة الى الزمان وهذه الحروف ليست بأصوات ولا عوارض أصوات وانما هي أمور تحدث في مبدأ حدوث الاصوات وتسميتها بالحروف حسنة لان الحرف هو الطرف وهذه الحروف أطراف الاصوات ومباديها ومن الصوامت ما يمكن تمديدها بحسب الظاهر ثم هذه على قسمين منها ما الظن الغالب انها آنية الوجود في نفس الامر وان كانت زمانية بحسب الحس مثل الحاء والخاء فان الظن ان هذه حاءات آنية متوالية كل واحد منها آني الوجود في نفس الامر لكن الحس لا يشعر بامتياز بعضها عن بعض فيظنها حرفا واحدا زمانيا ومنها ما الظن الغالب كونها زمانية في الحقيقة كالسين والشين فانها هيئات عارضة للصوت مستمرة باستمراره (المسألة السابعة) الحرف لابد وأن يكون اما ساكنا أو متحركا ولا نريد به حلول الحركة والسكون فيه لانهما من صفات الاجسام بل المراد انه يوجد عقيب الصامت بصوت مخصوص (المسألة الثامنة) الحركات أبعاض المصوتات والدليل عليه أن هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان ولا طرف في جانب النقصان الا هذه الحركات ولان هذه الحركات اذا مدت حدثت المصوتات وذلك يدل على قولنا (المسألة التاسعة) الصامت سابق على المصوت المقصور الذي يسمى بالحركة بدليل أن التكلم بهذه الحركات موقوف على التكلم بالصامت فلو كانت هذه الحركات سابقة على هذه الصوامت لزم الدور وهو محال (المسألة العاشرة) الكلام الذي هو متركب من الحروف والاصوات فانه يمتنع في بديهة العقل كونه قديما لوجهين الاول ان الكلمة لا تكون كلمة الا اذا كانت حروفها متوالية فالسابق المنقضي محدث لان ما ثبت عدمه امتنع قدمه والآتي الحادث بعد انقضاء الاول لا شك انه حادث والثاني ان الحروف التي منها تألفت الكلمة ان حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة لان الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها على التقاليب الستة فلو حصلت الحروف معا لم يكن وقوعها على بعض تلك الوجوه أولى من وقوعها على سائرها ولو حصلت على التعاقب كانت حادثة واحتج القائلون بقدم الحروف بالعقل والنقل أما العقل فهو ان لكل واحد من هذه الحروف ماهية مخصوصة باعتبارها تمتاز عما سواها والماهيات لا تقبل الزوال ولا العدم فكانت قديمة وأما النقل فهو ان كلام الله قديم وكلام الله ليس الا هذه الحروف فوجب القول بقدم هذه الحروف اما ان كلام الله قديم فلان الكلام صفة كمال وعدمه صفة نقص فلو لم يكن كلام الله قديما لزم أن يقال انه تعالى كان في الازل ناقصا ثم صار فيما لا يزال كاملا وذلك باجماع المسلمين باطل وانما قلنا ان كلام الله تعالى ليس الا هذه الحروف لوجوه أحدها قوله تعالى وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ومعلوم ان المسموع ليس الا هذه الحروف فدل هذا على ان هذه الحروف كلام الله وثانيها ان من حلف على سماع كلام الله تعالى فانه يتعلق البر والحنث بسماع هذه الحروف وثالثها انه نقل بالتواتر الينا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول ان هذا القرآن المسموع المتلو هو كلام الله فمنكره منكر لما عرف بالتواتر من دين محمد عليه الصلاة والسلام فيلزمه الكفر والجواب عن الاول ان ما ذكرتم غير مختص بماهية دون ماهية فيلزمكم قدم الكل وعن الثاني ان ما ذكرتم من الاستدلال لا يخفى في مقابلة البديهيات فيكون باطلا (المسألة الحادية عشر) اذا قلنا لهذه الحروف المتوالية والاصوات المتعاقبة انها كلام الله تعالى كان المراد انها ألفاظ دالة على الصفة القائمة بذات الله تعالى فأطلق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز وأما حديث الحنث والبر فذلك لان مبنى الايمان على العرف واذا قلنا كلام الله قديم لم نعن به الا تلك الصفة

القديمة التي هي مدلول هذه الالفاظ والعبارات واذا قلنا كلام الله معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم عنينا به هذه الحروف وهذه الاصوات التي هي حادثة فان القديم كان موجودا قبل محمد عليه الصلاة والسلام فكيف يكون معجزة له واذا قلنا كلام الله سور وآيات عنينا به هذه الحروف واذا قلنا كلام الله فصيح عنينا به هذه الالفاظ واذا شرعنا في تفسير كلام الله تعالى عنينا به أيضا هذه الالفاظ (المسئلة الثانية عشر) زعمت الحشوية ان هذه الاصوات التي نسمعها من هذا الانسان عين كلام الله تعالى وهذا باطل لانا نعلم بالبديهة أن هذه الحروف والاصوات التي نسمعها من هذا الانسان صفة قائمة بلسانه وأصواته فلو قلنا أنها عين كلام الله تعالى لزمنا القول بأن الصفة الواحدة بعينها قائمة بذات الله تعالى وحالة في بدن هذا الانسان وهذا معلوم الفساد بالضرورة وأيضا فهذا عين مايقوله النصارى من أن أقنوم الكلمة حلت في ناسوت صريح وزعموا انها حالة في ناسوت عيسى عليه السلام ومع ذلك فهي صفة لله تعالى وغير زائلة عنه وهذا عين مايقوله الحشوية من ان كلام الله تعالى حال في لسان هذا الانسان مع انه غير زائل عن ذات الله تعالى ولا فرق بين القولين الا أن النصارى قالوا بهذا القول في حق عيسى وحده وهؤلاء الحمقى قالوا بهذا القول الخبيث في حق كل الناس من المشرق الى المغرب (المسئلة الثالثة عشر) قالت الكرامية الكلام اسم للقدرة على القول بدليل أن القادر على النطق يقال انه متكلم وان لم يكن في الحال مشتغلا بالقول وأيضا فضد الكلام هو الخرس لكن الخرس عبارة عن العجز عن القول فوجب أن يكون الكلام عبارة عن القدرة على القول واذا ثبت هذا فهم يقولون ان كلام الله تعالى قديم بمعنى أن قدرته على القول قديمة أما القول فانه حادث هذا تفصيل قولهم وقد أبطلناه (المسئلة الرابعة عشر) قالت الحشوية للاشعرية ان كان مرادكم من قولكم ان القرآن قديم هو أن هذا القرآن دال على صفة قديمة متعلقة بجميع المأمورات والمحرمات وجب أن يكون كل كتاب صنف في الدنيا قديما لان ذلك الكتاب له مدلول ومفهوم وكلام الله سبحانه وتعالى لما كان عام التعلق بجميع المتعلقات كان خبرا عن مدلولات ذلك الكتاب فعلى هذا التقدير لا فرق بين القرآن وبين سائر كتب الفحش والهجو في كونه قديما بهذا التفسير وان كان المراد من كونه قديما وجها آخر سوى ذلك فلابد من بيانه والجواب انا لا نلتزم كون كلامه تعالى متعلقا بجميع المخبرات وعلى هذا التقدير فيسقط هذا السؤال واعلم انا لا نقول ان كلامه لا يتعلق بجميع المخبرات لكونها كذبا والكذب في كلام الله محال لانه تعالى لما أخبر أن أقواما أخبروا عن تلك الاكاذيب والفحشيات فهذا لا يكون كذبا وانما يمتنع منه لامر يرجع الى تنزيه الله تعالى عن النقائص والاخبار عن هذه الفحشيات والسخفيات تجري مجرى النقص وهو على الله محال واعلم ان مباحث الحرف والصوت وتشريح العضلات الفاعلات للحروف وذكر الاشكالات المذكورة في قدم القرآن أمور صعبة دقيقة فالاولى الاكتفاء بما ذكرناه والله أعلم بالصواب

## الباب الثالث في المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) اعلم ان تقسيم الكلمة الى هذه الانواع الثلاثة يمكن ايراده من وجهين الاول ان الكلمة اما أن يصح الاخبار عنها وبها وهي الاسم واما أن لا يصح الاخبار عنها لكن يصح الاخبار بها وهي الفعل واما أن لا يصح الاخبار عنها ولا بها وهو الحرف واعلم أن هذا التقسيم مبني على أن الحرف والفعل لا يصح الاخبار عنهما وعلى أن الاسم يصح الاخبار عنه فلنذكر هذين البحثين في مسئلتين (المسئلة الثانية) اتفق النحويون على ان الفعل والحرف لا يصح الاخبار عنهما قالوا لانه لا يجوز أن يقال ضرب قتل ولقائل أن يقول المثال الواحد لا يكفي في اثبات الحكم العام وأيضا فانه لا يصح أن يقال جدار سماء ولم يدل ذلك على ان الاسم لا يصح الاخبار عنه وبه لاجل ان المثال الواحد لا يكفي في اثبات الحكم العام فكذا ههنا ثم قيل الذي يدل على صحة الاخبار عن الفعل والحرف وجوه الاول أنا اذا أخبرنا عن ضرب يضرب اضرب بأنها أفعال فالمخبر عنه في هذا الخبر اما أن يكون اسما أو فعلا أو حرفا فان كان الاول كان هذا الخبر كذبا وليس كذلك

وان كان الثانى كان الفعل من حيث انه فعل مخبرا عنه فان قالوا المخبر عنه بهذا الخبر هو هذه الصيغ وهى أسماء قلنا هذا السؤال ركيك لانه على هذا التقدير يكون المخبر عنه بأنه فعل اسما فرجع حاصل هذا السؤال الى القسم الاول من القسمين المذكورين فى أول هذا الاشكال وقد أبطلناه الثانى اذا أخبرنا عن الفعل والحرف بأنه ليس باسم فالتقرير عين ما تقدم الثالث ان قولنا الفعل لا يخبر عنه اخبار عنه بأنه لا يخبر عنه وذلك متناقض فان قالوا المخبر عنه بأنه لا يخبر عنه هو هذه اللفظة قول قد أجبنا عن هذا السؤال فانا نقول المخبر عنه بأنه لا يخبر عنه ان كان اسما فهو باطل لان كل اسم مخبر عنه وأقل درجاته أن يخبر عنه بأنه اسم وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه الرابع الفعل من حيث هو فعل والحرف من حيث هو حرف ماهية معلومة متميزة عما عداها وكل ما كان كذلك صح الاخبار عنه بكونه ممتازا عن غيره فاذا أخبرنا عن الفعل من حيث هو فعل بانه ماهية ممتازة عن الاسم فقد أخبرنا عنه بهذا الامتياز الخامس الفعل اما أن يكون عبارة عن الصيغة الدالة على المعنى المخصوص واما أن يكون عبارة عن ذلك المعنى المخصوص الذى هو مدلول لهذه الصيغة فان كان الاول فقد أخبرنا عنه بكونه دليلا على المعنى وان كان الثانى فقد أخبرنا عنه بكونه مدلولا لتلك الصيغة فهذه سؤالات صعبة فى هذا المقام (المسئلة الثالثة) طعن قوم فى قولهم الاسم ما يصح الاخبار عنه بأن قالوا لفظة أين وكيف واذا أسماء مع انه لا يصح الاخبار عنها وأجاب عبد القاهر النحوى عنه بانا اذا قلنا الاسم ما جاز الاخبار عنه أردنا به ما جاز الاخبار عن معناه ويصح الاخبار عن معنى اذا لانك اذا قلت آتيك اذا طلعت الشمس كان المعنى آتيك وقت طلوع الشمس والوقت يصح الاخبار عنه بدليل انك تقول طاب الوقت وأقول هذا العذر ضعيف لان اذا ليس معناه الوقت فقط بل معناه الوقت حال ما تجعله ظرفا لشئ آخر والوقت حال ما جعل ظرفا لحادث آخر فانه لا يمكن الاخبار عنه البتة فان قالوا لما كان أحد أجزاء ماهيته اسما وجب كونه اسما فنقول هذا باطل لانه ان كفى هذا القدر فى كونه اسما وجب أن يكون الفعل اسما لان الفعل أحد أجزاء ماهيته المصدر وهو اسم ولما كان هذا باطلا فكذا ما قالوه (المسئلة الرابعة) فى تقرير النوع الثانى من تقسيم الكلمة أن نقول الكلمة اما أن يكون معناها مستقلا بالمعلومية أو لا يكون والثانى هو الحرف اما الاول فاما أن يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين لمعناه وهو الفعل أو لا يدل وهو الاسم وفى هذا القسم سؤالات نذكرها فى حد الاسم والفعل (المسئلة الخامسة) فى تعريف الاسم الناس ذكروا فيه وجوها التعريف الاول ان الاسم هو الذى يصح الاخبار عن معناه واعلم ان صحة الاخبار عن ماهية الشئ حكم يحصل له بعد تمام ماهيته فيكون هذا التعريف من باب الرسوم لا من باب الحدود والاشكال عليه من وجهين الاول ان الفعل والحرف يصح الاخبار عنهما والثانى ان اذا وكيف وأين لا يصح الاخبار عنها وقد سبق تقرير هذين السؤالين التعريف الثانى ان الاسم هو الذى يصح أن يأتى فاعلا أو مفعولا أو مضافا واعلم ان حاصله يرجع الى ان الاسم هو الذى يصح الاخبار عنه والتعريف الثالث ان الاسم كلمة تستحق الاعراب فى أول الوضع وهذا أيضا رسم لان صحة الاعراب حالة طارئة على الاسم بعد تمام الماهية وقولنا فى أول الوضع احتراز عن شيئين أحدهما المبنيات فانها لا تقبل الاعراب بسبب مناسبة بينها وبين الحروف ولولا هذه المناسبة والا لقبلت الاعراب والثانى ان المضارع معرب لكن لا لذاته بل بسبب كونه مشابها للاسم وهذا التعريف أيضا ضعيف التعريف الرابع قال الزمخشرى فى المفصل الاسم ما دل على معنى فى نفسه دلالة مجردة عن الاقتران واعلم ان هذا التعريف مختل من وجوه الاول انه قال فى تعريف الكلمة انها اللفظ الدال على معنى مفرد بالوضع ثم ذكر فيما كتب من حواشى المفصل انه انما وجب ذكر اللفظ لانا لو قلنا الكلمة هى الدالة على المعنى لانتقض بالعقد والخط والاشارة فيقال له هذا الكلام ان كان حقا فهو متوجه على قولك الاسم ما دل على معنى فى نفسه فان العقد والخط والاشارة كذلك مع انها ليست أسماء والثانى ان الضمير فى قوله فى نفسه اما أن يكون عائدا الى الدال أو الى المدلول أو الى شئ ثالث فان عاد الى الدال

صار التقدير الاسم ما دل على معنى حصل في الاسم فيصير المعنى الاسم ما دل على معنى هو مدلوله وهذا عبث ثم مع ذلك فينتقض بالحرف والفعل فانه لفظ يدل على مدلوله وان عاد الى المدلول صار التقدير الاسم ما دل على معنى حاصل في نفس ذلك المعنى وذلك يقتضي كون الشئ حاصلا في نفسه وهو محال فان قالوا معنى كونه حاصلا في نفسه انه ليس حاصلا في غيره فنقول فعلى هذا التفسير ينتقض الحد بأسماء الصفات والنسب فان تلك المسميات حاصلة في غيرها التعريف الخامس أن يقال الاسم كلمة دالة على معنى مستقل بالمعلومية من غير أن يدل على الزمان المعين الذي وقع فيه ذلك المعنى وانما ذكرنا الكلمة ليخرج الخط والعقد والاشارة فان قالوا لم يقولوا لفظة دالة على كذا وكذا قلنا لانا جعلنا اللفظ جنسا للكلمة والكلمة جنس للاسم والمذكور في الحد هو الجنس القريب لا البعيد وأما شرط الاستقلال بالمعلومية فقيل انه باطل طردا وعكسا أما الطرد فمن وجوه الاول ان كل ما كان معلوما فانه لا بد وأن يكون مستقلا بالمعلومية لان الشئ مالم يتصور ماهيته امتنع أن يتصور مع غيره واذا كان تصوره في نفسه متقدما على تصوره مع غيره كان مستقلا بالمعلومية الثاني ان مفهوم الحرف يستقل بأن يعلم كونه غير مستقل بالمعلومية وذلك استقلال الثالث ان النحويين اتفقوا على ان الباء تفيد الالصاق ومن تفيد التبعيض فمعنى الالصاق ان كان مستقلا بالمعلومية وجب أن يكون المفهوم من الباء مستقلا بالمعلومية فيصير الحرف اسما وان كان غير مستقل بالمعلومية كان المفهوم من الالصاق غير مستقل بالمعلومية فيصير الاسم حرفا وأما العكس فهو ان قولنا كم وكيف ومتى واذا وما الاستفهامية والشرطية كلها أسامي مع ان مفهوماتها غير مستقلة وكذلك الموصولات الثالث ان قولنا من غير دلالة على زمان ذلك المعنى يشكل بلفظ الزمان وبالغد وباليوم وبالاصطباح وبالاغتباق والجواب عن السؤال الاول انا ندرك تفرقة بين قولنا الالصاق وبين حرف الباء في قولنا كتبت بالقلم فنريد بالاستقلال هذا القدر فأما لفظ الزمان واليوم والغد فجوابه ان مسمى هذه الالفاظ نفس الزمان ولا دلالة منها على زمان آخر لمسماه وأما الاصطباح والاغتباق فجزؤه الزمان والفعل هو الذي يدل على زمان خارج عن المسمى والذي يدل على ما تقدم قولهم اغتبق يغتبق فأدخلوا الماضي والمستقبل على الاصطباح والاغتباق (المسئلة السادسة) علامات الاسم اما أن تكون لفظية أو معنوية فاللفظية اما أن تحصل في أول الاسم وهو حرف تعريف أو حرف جر أو في حشوه كياء التصغير وحرف التكسير أو في آخره كحرفي التثنية والجمع واما المعنوية فهي كونه موصوفا وصفة وفاعلا ومفعولا ومضافا اليه ومخبرا عنه ومستحقا للاعراب بأصل الوضع (المسئلة السابعة) ذكروا للفعل تعريفات التعريف الاول قال سيبويه انها أمثلة أخذت من لفظ احداث الاسماء وينتقض بلفظ الفاعل والمفعول التعريف الثاني انه الذي أسند الى شئ ولا يستند اليه شئ وينتقض باذا وكيف فان هذه الاسماء يجب اسنادها الى شئ آخر ويمتنع استناد شئ آخر اليها التعريف الثالث قال الزمخشري الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان وهو ضعيف لوجهين الاول انه يجب أن يقال كلمة دالة على اقتران حدث بزمان وانما يجب ذكر الكلمة لوجوه أحدها انا لو لم نقل بذلك لانتقض بقولنا اقتران حدث بزمان فان مجموع هذه الالفاظ دال على اقتران حدث بزمان مع ان هذا المجموع ليس بفعل اما اذا قيدناه بالكلمة اندفع هذا السؤال لان مجموع هذه الالفاظ ليس كلمة واحدة وثانيها انا لو لم نذكر ذلك لانتقض بالخط والعقد والاشارة وثالثها ان الكلمة لما كانت كالجنس القريب لهذه الثلاثة فالجنس القريب واجب الذكر في الحد الوجه الثاني ما نذكره بعد ذلك التعريف الرابع الفعل كلمة دالة على ثبوت المصدر لشئ غير معين في زمان معين وانما قلنا كلمة لانها هي الجنس القريب وانما قلنا دالة على ثبوت المصدر ولم نقل دالة على ثبوت شئ لان المصدر قد يكون أمرا ثابتا كقولنا ضرب وقتل وقد يكون عدميا مثل فنى وعدم فان مصدرهما الفناء والعدم وانما قلنا بشئ غير معين لانا سنقيم الدليل على أن هذا المقدار معتبر وانما قلنا في زمان معين احترازا عن الاسماء واعلم ان في هذه القيود مباحثات القيد الاول هو قولنا يدل على ثبوت المصدر لشئ فيه اشكالات الاول انا اذا قلنا

خلق الله العالم فقولنا خلق اما أن يدل على ثبوت الخلق لله سبحانه وتعالى أو لا يدل فان لم يدل بطل ذلك القيد وان دل فذلك الخلق يجب أن يكون مغايراً للمخلوق وهو ان كان محدثاً افتقر الى خلق آخر ولزم التسلسل وان كان قديماً لزم قدم المخلوق والثانى انا اذا قلنا وجد الشئ فهل دل ذلك على حصول الوجود لشئ أو لم يدل فان لم يدل بطل هذا القيد وان دل لزم أن يكون الوجود حاصلاً لشئ غيره وذلك الغير يجب أن يكون حاصلاً فى نفسه لان ما لا حصول له فى نفسه امتنع حصول غيره له فيلزم أن يكون حصول الوجود له مسبوقاً بحصول آخر الى غير النهاية وهو محال والثالث انا اذا قلنا عدم الشئ وفنى فهذا يقتضى حصول العدم وحصول الفناء لتلك الماهية وذلك محال لان العدم والفناء نفى محض فكيف يعقل حصولهما لغيرهما والرابع انّ على تقدير أن يكون الوجود زائداً على الماهية فانه يصدق قولنا انه حصل الوجود لهذه الماهية فيلزم حصول وجود آخر لذلك الوجود الى غير نهاية وهو محال وأما على تقدير أن يكون الوجود نفس الماهية فان قولنا حدث الشئ وحصل فانه لا يقتضى حصول وجود لذلك الشئ والا لزم أن يكون الوجود زائداً على الماهية ونحن الآن انما نتكلم على تقدير أن الوجود نفس الماهية (واما القيد الثانى وهو قولنا فى زمان معين ففيه سؤالات أحدها انا اذا قلنا وجد الزمان أو قلنا فنى الزمان فهذا يقتضى حصول الزمان فى زمان آخر ولزم التسلسل فان قالوا يكفى فى صحة هذا الحد كون الزمان واقعاً فى زمان آخر بحسب الوهم الكاذب قلنا الناس أجمعوا على ان قولنا حدث الزمان وحصل بعد ان كان معدوماً كلام حق ليس فيه باطل ولا كذب ولو كان الامر كما قلتم لزم كونه باطلاً وكذباً وثانيها انا اذا قلنا كان العالم معدوماً فى الازل فقولنا كان فعل فلو أشعر ذلك بحصول الزمان لزم حصول الزمان فى الازل وهو محال فان قالوا ذلك الزمان مقدر لا محقق قلنا التقدير الذهنى ان طابق الخارج عاد السؤال وان لم يطابق كان كذباً ولزم فساد الحد وثالثها انا اذا قلنا كان الله موجوداً فى الازل فهذا يقتضى كون الله زمانياً وهو محال ورابعها انه ينتقض بالافعال الناقصة فان كان الناقصة اما أن تدل على وقوع حدث فى زمان أو لا تدل فان دلت كان تاماً لا ناقصاً لانه متى دل اللفظ على حصول حدث فى زمان معين كان هذا كلاماً تاماً لا ناقصاً وان لم يدل وجب أن لا يكون فعلاً وخامسها انه يبطل باسماء الافعال فانها تدل على ألفاظ دالة على الزمان المعين والدال على الدال على الشئ دال على ذلك الشئ فهذه الاسماء دالة على الزمان المعين وسادسها ان اسم الفاعل يتناول اما الحال واما الاستقبال ولا يتناول الماضى البتة فهو دال على الزمان المعين * والجواب اما السؤالات الاربعة المذكورة على قولنا الفعل يدل على ثبوت المصدر لشئ والثلاثة المذكورة على قولنا الفعل يدل على الزمان فجوابها ان اللغوى يكفى فى علمه تصور المفهوم سواء كان حقاً أو باطلاً وأما قوله يشكل هذا الحد بالافعال الناقصة قلنا الذى أقول به واذهب اليه ان لفظة كان تامة مطلقاً الا ان الاسم الذى يسند اليه لفظ كان قد يكون ماهية مفردة مستقلة بنفسها مثل قولنا كان الشئ بمعنى حدث وحصل وقد تكون تلك الماهية عبارة عن موصوفية شئ لشئ آخر مثل قولنا كان زيد منطلقاً فان معناه حدوث موصوفية زيد بالانطلاق فلفظ كان ههنا معناه أيضاً الحدوث والوقوع الا أن هذه الماهية لما كانت من باب النسب والنسبة يمتنع ذكرها الا بعد ذكر المنتسبين لا جرم وجب ذكرهما ههنا فكما ان قولنا كان زيد معناه انه حصل ووجد فكذا قولنا كان زيد منطلقاً معناه انه حصلت موصوفية زيد بالانطلاق وهذا بحث عميق عجيب دقيق غفل الاولون عنه وقوله خامساً يبطل ما ذكرتم باسماء الافعال قلنا المعتبر فى كون اللفظ فعلاً دلالته على الزمان ابتداء لا بواسطة وقوله سادساً اسم الفاعل مختص بالحال والاستقبال قلنا لا نسلم بدليل انهم قالوا اذا كان بمعنى الماضى لم يعمل عمل الفعل واذا كان بمعنى الحال فانه يعمل عمل الفعل (المسئلة الثامنة) الكلمة اما أن يكون معناها مستقلاً بالمعلومية أو لا يكون وهذا الاخير هو الحرف فامتياز الحرف عن الاسم والفعل بقيد عدمى ثم نقول والمستقل بالمعلومية اما أن يدل على الزمان المعين لذلك المسمى أو لا يدل والذى لا يدل هو الاسم فامتاز الاسم عن الفعل بقيد عدمى وأما

الفعل فان ماهيته متركبة من القيود الوجودية (المسئلة التاسعة) اذا قلنا ضرب فهو يدل على صدور الضرب عن شئ ما الا أن ذلك الشئ غير مذكور على التعيين بحسب هذا اللفظ فان قالوا هذا محال ويدل عليه وجهان الاول انه لو كان كذلك لكانت صيغة الفعل وحدها محتملة للتصديق والتكذيب الثانى انها لو دلت على استناد الضرب الى شئ مبهم فى نفس الامر وجب أن يمتنع اسناده الى شئ معين والا لزم التناقض ولو دلت على استناد الضرب الى شئ معين فهو باطل لانا نعلم بالضرورة ان مجرد قولنا ضرب ما وضع لاستناد الضرب الى زيد بعينه او عمرو بعينه والجواب عن هذين السؤالين بجواب واحد وهو ان ضرب صيغة غير موضوعة لاسناد الضرب الى شئ مبهم فى نفس الامر بل وضعت لاسناده الى شئ معين يذكره ذلك القائل فقبل أن يذكره القائل لا يكون الكلام تاما ولا محتملا للتصديق والتكذيب وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل (المسئلة العاشرة) قالوا الحرف ما جاء لمعنى فى غيره وهذا لفظ مبهم لانهم ان أرادوا ان الحرف ما دل على معنى يكون المعنى حاصلا فى غيره وحالا فى غيره لزمهم أن تكون أسماء الاعراض والصفات كلها حروفا وان أرادوا به انه الذى دل على معنى يكون مدلول ذلك اللفظ غير ذلك المعنى فهذا ظاهر الفساد وان أرادوا به معنى ثالثا فلا بد من بيانه (المسئلة الحادية عشر) التركيبات الممكنة من هذه الثلاثة ستة الاسم مع الاسم وهو الجملة الحاصلة من المبتدا والخبر والاسم مع الفعل وهو الجملة الحاصلة من الفعل والفاعل وهاتان الجملتان مفيدتان بالاتفاق وأما الثالث وهو الاسم مع الحرف فقيل انه يفيد فى صورتين الصورة الاولى قولك يا زيد فقيل ذلك انما أفاد لان قولنا يا زيد فى تقدير أنادى واحتجوا على صحة قولهم بوجهين الاول ان لفظ يا تدخله الامالة ودخول الامالة لا يكون الا فى الاسم أو الفعل والثانى ان لام الجر تتعلق بها فيقال يا لزيد فان هذه اللام لام الاستغاثة وهى حرف جر ولو لم يكن قولنا يا قائمة مقام الفعل والا لما جاز أن يتعلق بها حرف الجر لان الحرف لا يدخل على الحرف ومنهم من أنكر أن يكون يا بمعنى أنادى واحتج عليه بوجوه الاول ان قوله أنادى اخبار عن النداء والاخبار عن الشئ مغاير للمخبر عنه فوجب أن يكون قولنا أنادى زيدا مغايرا لقولنا يا زيد الثانى ان قولنا أنادى زيدا كلام محتمل للتصديق والتكذيب وقولنا يا زيد لا يحتملهما الثالث ان قولنا يا زيد ليس خطابا الا مع المنادى وقولنا أنادى زيدا غير مختص بالمنادى الرابع ان قولنا يا زيد يدل على حصول النداء فى الحال وقولنا أنادى زيدا لا يدل على اختصاصه بالحال الخامس أنه يصح أن يقال أنادى زيدا قائما ولا يصح أن يقال يا زيد قائما فدلت هذه الوجوه الخمسة على حصول التفرقة بين هذين اللفظين الصورة الثانية قولنا زيد فى الدار فقولنا زيد مبتدا والخبر هو ما دل عليه قولنا فى الا أن المفهوم من معنى الظرفية قد يكون فى الدار وفى المسجد فأضيفت هذه الظرفية الى الدار لتتميز هذه الظرفية عن سائر أنواعها فان قالوا هذا الكلام انما أفاد لان التقدير زيد استقر فى الدار وزيد مستقر فى الدار فنقول هذا باطل لان قولنا استقر معناه حصل فى الاستقرار فكان قولنا فيه يفيد حصولا آخر وهو انه حصل فيه حصول ذلك الاستقرار وذلك يفضى الى التسلسل وهو محال فثبت ان قولنا زيد فى الدار كلام تام ولا يمكن تعليقه بفعل مقدر مضمر (المسئلة الثانية عشر) الجملة المركبة اما أن تكون مركبة تركيبا أوليا أو ثانويا أما المركبة تركيبا أوليا فهى الجملة الاسمية أو الفعلية والاشبه ان الجملة الاسمية أقدم فى الرتبة من الجملة الفعلية لان الاسم بسيط والفعل مركب والبسيط مقدم على المركب فالجملة الاسمية يجب أن تكون أقدم من الجملة الفعلية ويمكن أن يقال بل الفعلية أقدم لان الاسم غير أصيل فى أن يسند الى غيره فكانت الجملة الفعلية أقدم من الجملة الاسمية وأما المركبة تركيبا ثانويا فهى الجملة الشرطية كقولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لان قولك الشمس طالعة جملة وقولك النهار موجود جملة أخرى ثم أدخلت حرف الشرط فى احدى الجملتين وحرف الجزاء فى الجملة الاخرى فحصل من مجموعهما جملة واحدة والله أعلم

## الباب الرابع فى تقسيمات الاسم الى أنواعه وهى من وجوه

(التقسيم الاول) أما أن يكون نفس تصور معناه مانعا من الشركة أولا يكون فان كان الاول فاما أن يكون مظهرا وهو العلم واما أن يكون مضمرا وهو معلوم وأما اذا لم يكن مانعا من الشركة فالمفهوم منه اما أن يكون ماهية معينة وهو أسماء الاجناس واما أن يكون مفهومه انه شئ ما موصوف بالصفة الفلانية وهو المشتق كقولنا اسود فان مفهومه انه شئ ما له سواد فثبت بما ذكرناه ان الاسم جنس تحته أنواع ثلاثة أسماء الاعلام وأسماء الاجناس والاسماء المشتقة فلنذكر أحكام هذه الاقسام (النوع الاول أحكام الاعلام) وهي كثيرة الحكم الاول قال المتكلمون اسم العلم لا يفيد فائدة أصلا وأقول حق ان العلم لا يفيد صفة في المسمى واما ليس بحق انه لا يفيد شيئا وكيف وهو يفيد تعريف تلك الذات المخصوصة الحكم الثاني اتفقوا على ان الاجناس لها أعلام فقولنا أسد اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا أسامة اسم علم لهذه الحقيقة وكذلك قولنا ثعلب اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا ثعالة اسم علم لها وأقول الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس من وجهين الاول ان اسم العلم هو الذي يفيد الشخص المعين من حيث انه ذلك المعين فاذا سمينا أشخاصا كثيرين باسم زيد فليس ذلك لاجل ان قولنا زيد موضوع لافادة القدر المشترك بين تلك الاشخاص بل لاجل ان لفظ زيد وضع لتعريف هذه الذات من حيث انها هذه ولتعريف تلك من حيث انها تلك على سبيل الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول اذا قال الواضع وضعت لفظ أسامة لافادة ذات كل واحد من أشخاص الاسد بعينها من حيث هي هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك علم الجنس واذا قال وضعت لفظ الاسد لافادة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الاشخاص فقط من غير ان يكون فيها دلالة على الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس الثاني انهم وجدوا أسامة اسما غير منصرف وقد تقرر عندهم انه ما لم يحصل في الاسم شيئان لم يخرج عن الصرف ثم وجدوا في هذا اللفظ التأنيث ولم يجدوا شيئا آخر سوى العلمية فاعتقدوا كونه علما لهذا المعنى الحكم الثالث اعلم ان الحكمة الداعية الى وضع الاعلام انه ربما اختص نوع بحكم واحتيج الى الاخبار عنه بذلك الحكم الخاص ومعلوم ان ذلك الاخبار على سبيل التخصيص غير ممكن الا بعد ذكر المخبر عنه على سبيل الخصوص فاحتيج الى وضع الاعلام لهذه الحكمة الحكم الرابع انه لما كانت الحاجات المختلفة تثبت لاشخاص الناس فوق ثبوتها لسائر الحيوانات لا جرم كان وضع الاعلام للاشخاص الانسانية أكثر من وضعها لسائر الذوات الحكم الخامس في تقسيمات الاعلام وهي من وجوه الاول العلم اما أن يكون اسما كابراهيم وموسى وعيسى أو لقبا كاسرائيل أو كنية كابي لهب * واعلم ان هذا التقسيم يتفرع عليه أحكام الحكم الاول الشئ اما أن يكون له الاسم فقط أو اللقب فقط أو الكنية فقط أو الاسم مع اللقب أو الاسم مع الكنية أو اللقب مع الكنية واعلم أن سيبويه أفرد أمثلة الاقسام المذكورة من تركيب الكنية والاسم وهي ثلاثة أحدها الذي له الاسم والكنية كالضبع فان اسمها حضاجر وكنيتها أم عامر وكذلك يقال للاسد اسامة وأبو الحارث وللثعلب ثعالة وأبو الحصين وللعقرب شبوة وأم عريط وثانيها أن يحصل له الاسم دون الكنية كقولنا قثم لذكر الضبع ولا كنية له وثالثها الذي حصلت له الكنية ولا اسم له كقولنا للحيوان المعين أبو براقش الحكم الثالث الكنية قد تكون بالاضافات الى الآباء والى الامهات والى البنين والى البنات فالكنى بالآباء كما يقال للذئب أبو جعدة وللابيض أبو الجون وأما الامهات فكما يقال للداهية أم حبوكرى وللخمر أم ليلى وأما البنين فكما يقال للغراب ابن دأية وللرجل الذي يكون حاله منكشفا ابن جلا وأما البنات فكما يقال للصدى ابنة الجبل وللحصاة بنت الارض الحكم الرابع الاضافة في الكنية قد تكون مجهولة النسب نحو ابن عرس وحمار قبان وقد تكون معلومة النسب نحو ابن لبون وبنت لبون وابن مخاض وبنت مخاض لان الناقة اذا ولدت ولدا ثم حمل عليها بعد ولادتها فانها لا تصير مخاضا الا بعد سنة والمخاض الحامل المقرب فولدها ان كان ذكرا فهو ابن مخاض وان كان أنثى فهي بنت مخاض ثم اذا ولدت وصار لها لبن صارت لبونا فأضيف الولد اليها باضافة معلومة الحكم الخامس اذا اجتمع الاسم واللقب

فالاسم اما أن يكون مضافا أولا فان لم يكن مضافا أضيف الاسم الى اللقب يقال هذا سعيد كرز وقيس بطة لانه يصير المجموع بمنزلة الاسم الواحد وأما ان كان الاسم مضافا فانهم يفردون اللقب فيقولون هذا عبد الله بطة الحكم السادس المقتضى لحصول الكنية أمور أحدها الاخبار عن نفس الامر كقولنا أبو طالب فانه كنى بابنه طالب وثانيها التفاؤل والرجاء كقولهم أبو عمرو لمن يرجو ولدا يطول عمره وأبو الفضل لمن يرجو ولدا جامعا للفضائل وثالثها الايماء الى الضد كأبى يحيى للموت ورابعها أن يكون الرجل انسانا مشهورا وله أب مشهور فيتقارضان الكنية فان يوسف كنيته أبو يعقوب ويعقوب كنيته أبو يوسف وخامسها اشتهار الرجل بخصلة فيكنى بها اما بسبب اتصافه بها أو انتسابه اليها بوجه قريب أو بعيد (التقسيم الثانى للاعلام) العلم اما أن يكون مفردا كزيد أو مركبا من كلمتين لا علاقة بينهما كبعلبك أو بينهما علاقة وهى اما علاقة الاضافة كعبد الله وأبى زيد أو علاقة الاسناد وهى اما جملة اسمية أو فعلية ومن فروع هذا الباب انك اذا جعلت جملة اسم علم لم تغيرها البتة بل تتركها بحالها مثل تأبط شرا أو برق نحره (التقسيم الثالث) العلم اما أن يكون منقولا أو مرتجلا أما المنقول فاما أن يكون منقولا عن لفظ مفيد أو غير مفيد والمنقول من المفيد اما أن يكون منقولا عن الاسم أو الفعل أو الحرف أو ما يتركب منها أما المنقول عن الاسم فاما أن يكون عن اسم عين كاسد وثور أو عن اسم معنى كفضل ونصر أو عن صفة حقيقية كالحسن أو عن صفة اضافية كالمذكور والمردود والمنقول عن الفعل اما أن يكون منقولا عن صيغة الماضى كشمر أو عن صيغة المضارع كيحيى أو عن الامر كاطرقا والمنقول عن الحرف كرجل سميته بصيغة من صيغ الحروف وأما المنقول عن المركب من هذه الثلاثة فان كان المركب مفيدا فهو المذكور فى التقسيم الثانى وان كان غير مفيد فهو يفيد وأما المنقول عن صوت فهو مثل تسمية بعض العلوية بطباطبا وأما المرتجل فقد يكون قياسا مثل عمران وحمدان فانهما من أسماء الاجناس مثل سرحان وندمان وقد يكون شاذا قلما يوجد له نظير مثل محبب وموهب (التقسيم الرابع) الاعلام اما أن تكون للذوات أو المعانى وعلى التقديرين فاما أن يكون العلم علم الشخص أو علم الجنس فهاهنا أقسام أربعة وقبل الخوض فى شرح هذه الاقسام فيجب أن تعلم ان وضع الاعلام للذوات أكثر من وضعها للمعانى لان أشخاص الذوات هى التى يتعلق الغرض بالاخبار عن أحوالها على سبيل التعيين أما أشخاص الصفات فليست كذلك فى الاغلب ولنرجع الى أحكام الاقسام الاربعة فالقسم الاول العلم للذوات والشرط فيه أن يكون المسمى مألوفا للواضع والاصل فى المألوفات الانسان لان مستعمل أسماء الاعلام هو الانسان وأنس الشئ بنوعه أتم من أنسه بغير نوعه وبعد الانسان الاشياء التى يكثر احتياج الانسان اليها وتكثر مشاهدته لها ولهذا السبب وضعوا اعوج ولاحقا علمين لفرسين وشذقما وعليا لفحلين وضمران لكلب وكساب لكلبة وأما الاشياء التى لا يألفها الانسان فقلما يضعون الاعلام لاشخاصها أما القسم الثانى فهو علم الجنس للذوات وهو مثل أسامة للاسد وثعالة للثعلب وأما القسم الثالث فهو وضع الاعلام للافراد المعينة من الصفات وهو مفقود لعدم الفائدة وأما القسم الرابع فهو علم الجنس للمعانى والضابط فيه انا اذا رأينا حصول سبب واحد من الاسباب التسعة المانعة من الصرف ثم منعوه الصرف علمنا انهم جعلوه علما لما ثبت ان المنع من الصرف لا يحصل الا عند اجتماع سببين وذكر ابن جنى أمثلة لهذا الباب وهى تسميتهم التسبيح بسبحان والعدد بكيسان لانهما غير منصرفين فالسبب الواحد وهو الالف والنون حاصل ولا بد من حصول العلمية ليتم السببان (التقسيم الخامس للاعلام) اعلم ان اسم الجنس قد ينقلب اسم علم كما اذا كان المفهوم من اللفظ أمرا كليا صالحا لان يشترك فيه كثيرون ثم انه فى العرف يختص بشخص بعينه مثل النجم فانه فى الاصل اسم لكل نجم ثم اختص فى العرف بالثريا وكذلك السماك اسم مشتق من الارتفاع ثم اختص بكوكب معين

## الباب الخامس فى أحكام أسماء الاجناس والاسماء المشتقة وهى كثيرة

اما احكام اسماء الاجناس فهى امور (الحكم الاول) الماهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة وقد ثبت

في العقليات ان المركب قبل البسيط في الجنس وان البسيط قبل المركب في الفصل وثبت بحسب الاستقراء ان قوة الجنس سابقة على قوة الفصل في الشدة والقوة فوجب أن تكون أسماء الماهيات المركبة سابقة على أسماء الماهيات البسيطة (الحكم الثاني) أسماء الاجناس سابقة بالرتبة على الاسماء المشتقة لان الاسم المشتق متفرع على الاسم المشتق منه فلو كان اسمه أيضا مشتقا لزم اما التسلسل أو الدور وهما محالان فيجب الانتهاء في الاشتقاقات الى أسماء موضوعة جامدة فالموضوع غني عن المشتق والمشتق محتاج الى الموضوع فوجب كون الموضوع سابقا بالرتبة على المشتق ويظهر بهذا ان هذا الذي يعتاده اللغويون والنحويون من السعي البليغ في أن يجعلوا كل لفظ مشتقا من شيء آخر سعي باطل وعمل ضائع (الحكم الثالث) الموجود اما واجب واما ممكن والممكن اما متحيز او حال في المتحيز أو لا متحيز ولا حال في المتحيز أما هذا القسم الثالث فالشعور به قليل وانما يحصل الشعور بالقسمين الاولين ثم انه ثبت بالدليل ان المتحيزات متساوية في تمام ذواتها وان الاختلاف بينها انما يقع بسبب الصفات القائمة بها فالاسماء الواقعة على كل واحد من أنواع الاجسام يكون المسمى بها مجموع الذات مع الصفات المخصوصة القائمة بها هذا هو الحكم في الاكثر الاغلب وأما أحكام الاسماء المشتقة فهي أربعة الحكم الاول ليس من شرط الاسم المشتق أن تكون الذات موصوفة بالمشتق منه بدليل أن المعلوم مشتق من العلم مع ان العلم غير قائم بالمعلوم وكذا القول في المذكور والمرئي والمسموع وكذا القول في اللائق والرامي الحكم الثاني شرط صدق المشتق حصول المشتق منه في الحال بدليل ان من كان كافرا ثم أسلم فانه يصدق عليه انه ليس بكافر وذلك يدل على ان بقاء المشتق منه شرط في صدق الاسم المشتق الحكم الثالث المشتق منه ان كان ماهية مركبة لا يمكن حصول أجزائها على الاجتماع مثل الكلام والقول والصلاة فان الاسم المشتق انما يصدق على سبيل الحقيقة عند حصول الجزء الاخير من تلك الاجزاء الحكم الرابع المفهوم من الضارب انه شيء ما له ضرب فأما ان ذلك الشيء جسم أو غيره فذلك خارج عن المفهوم لا يعرف الا بدلالة الالتزام

## الباب السادس في تقسيم الاسم الى المعرب والمبني وذكر الاحكام المفرعة على هذين القسمين وفيه مسائل

(المسألة الاولى) في لفظ الاعراب وجهان أحدهما أن يكون مأخوذا من قولهم أعرب عن نفسه اذا بين ما في ضميره فان الاعراب ايضاح المعنى والثاني أن يكون أعرب منقولا من قولهم عربت معدة الرجل اذا فسدت فكان المراد من الاعراب ازالة الفساد ورفع الابهام مثل أعجمت الكتاب بمعنى أزلت عجمته (المسألة الثانية) اذا وضع لفظ الماهية وكانت تلك الماهية مورد الاحوال مختلفة وجب أن يكون اللفظ مورد الاحوال مختلفة لتكون الاحوال المختلفة اللفظية دالة على الاحوال المختلفة المعنوية كما ان جوهر اللفظ لما كان دالا على أصل الماهية كان اختلاف أحواله دالا على اختلاف الاحوال المعنوية فتلك الاحوال المختلفة اللفظية الدالة على الاحوال المختلفة المعنوية هي الاعراب (المسألة الثالثة) الافعال والحروف أحوال عارضة للماهيات والعوارض لا تعرض لها عوارض أخرى هذا هو الحكم الاكثري وانما الذي يعرض لها الاحوال المختلفة هي الذوات والالفاظ الدالة عليها هي الاسماء فالمستحق للاعراب بالوضع الاول هو الاسماء (المسألة الرابعة) انما اختص الاعراب بالحرف الاخير من الكلمة لوجهين الاول ان الاحوال العارضة للذات لا توجد الا بعد وجود الذات واللفظ لا يوجد الا بعد وجود الحرف الاخير منه فوجب أن تكون العلامات الدالة على الاحوال المختلفة المعنوية لا تحصل الا بعد تمام الكلمة الثاني ان اختلاف حال الحرف الاول والثاني من الكلمة للدلالة على اختلاف أوزان الكلمة فلم يبق لقبول الاحوال الاعرابية الا الحرف الاخير من الكلمة (المسألة الخامسة) الاعراب ليس عبارة عن الحركات والسكنات الموجودة في اواخر الكلمات بدليل انها موجودة في المبنيات والاعراب غير موجود فيها بل الاعراب عبارة

عن استحقاقها لهذه الحركات بسبب العوامل المحسوسة وذلك الاستحقاق معقول لا محسوس والاعراب حالة معقولة لا محسوسة (المسئلة السادسة) اذا قلنا في الحرف انه متحرك أو ساكن فهو مجاز لان الحركة والسكون من صفات الاجسام والحرف ليس بجسم بل المراد من حركة الحرف صوت مخصوص يوجد عقيب التلفظ بالحرف والسكون عبارة عن أن يوجد الحرف من غير أن يعقبه ذلك الصوت المخصوص المسمى بالحركة (المسئلة السابعة) الحركات اما صريحة أو مختلسة والصريحة اما مفردة أو غير مفردة فالمفردة ثلاثة وهى الفتحة والكسرة والضمة وغير المفردة ما كان بين بين وهى ستة لكل واحدة قسمان فللفتحة ما بينها وبين الكسرة أو ما بينها وبين الضمة وللكسرة ما بينها وبين الضمة أو ما بينها وبين الفتحة والضمة على هذا القياس فالمجموع تسعة وهى اما مشبعة أو غير مشبعة فهى ثمانية عشر والتاسعة عشر المختلسة وهى ما تكون حركة وان لم تتميز فى الحس انها منه أو تسمى الحركة المجهولة وبها قرأ أبو عمرو فتوبوا الى بارئكم مختلسة الحركة من بارئكم وغير ظاهرة بها (المسئلة الثامنة) لما كان المرجع بالحركة والسكون فى هذا الباب الى أصوات مخصوصة لم يجب القطع بانحصار الحركات فى العدد المذكور وقال ابن جنى اسم المفتاح بالفارسية وهو كليد لا يعرف ان أوله متحرك أو ساكن قال وحدثنى أبو على قال دخلت بلدة فسمعت أهلها ينطقون بفتحة غريبة لم أسمعها قبل فتعجبت منها وأقمت هنالك أياما فتكلمت أيضا بها فلما فارقت تلك البلدة نسيتها (المسئلة التاسعة) الحركة الاعرابية متأخرة عن الحرف تأخرا بالزمان ويدل عليه وجهان الاول ان الحروف الصلبة كالباء والتاء والدال وأمثالها انما تحدث فى آخر زمان حبس النفس وأول ارساله وذلك آن فاصل ما بين الزمانين غير منقسم والحركة صوت يحدث عند ارسال النفس ومعلوم ان ذلك الآن متقدم على ذلك الزمان فالحرف متقدم على الحركة الثانى ان الحروف الصلبة لا تقبل التمديد والحركة قابلة للتمديد فالحرف والحركة لا يوجدان معا لكن الحركة لا تتقدم على الحرف فبقى أن يكون الحرف متقدما على الحركة (المسئلة العاشرة) الحركات أبعاض من حروف المد واللين ويدل عليه وجوه الاول ان حروف المد واللين قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف لها فى النقصان الا هذه الحركات الثانى ان هذه الحركات اذا مددناها ظهرت حروف المد واللين فعلمنا ان هذه الحركات ليست الا أوائل تلك الحروف الثالث لو لم تكن تلك الحركات أبعاضا لهذه الحروف لما جاز الاكتفاء منها بها لانها اذا كانت مخالفة لها لم تسد مسدها فلم يصح الاكتفاء بها منها بدليل استقراء القرآن والنثر والنظم وبالجملة فهب ان ابدال الشئ من مخالفه القريب منه جائز الا ان ابدال الشئ من بعضه أولى فوجب حمل الكلام عليه (المسئلة الحادية عشر) الابتداء بالحرف الساكن محال عند قوم وجائز عند آخرين لان الحركة عبارة عن الصوت الذى يحصل التلفظ به بعد التلفظ بالحرف وتوقيف الشئ على ما يحصل بعده محال (المسئلة الثانية عشر) أثقل الحركات الضمة لانها لا تتم الا بضم الشفتين ولا يتم ذلك الا بعمل العضلتين الصلبتين الواصلتين الى طرفى الشفة وأما الكسرة فانه يكفى فى تحصيلها العضلة الواحدة الجارية ثم الفتحة يكفى فيها عمل ضعيف لتلك العضلة وكما دلت هذه المعالم التشريحية على ما ذكرناه فالتجربة تظهره أيضا واعلم ان الحال فيما ذكرناه يختلف بحسب أمزجة البلدان فان أهل اذربيجان يغلب على جميع ألفاظهم اشمام الضمة وكثير من البلاد يغلب على لغاتهم اشمام الكسرة والله أعلم (المسئلة الثالثة عشر) الحركات الثلاثة مع السكون ان كانت اعرابية سميت بالرفع والنصب والجر والخفض والجزم وان كانت بنائية سميت بالفتح والضم والكسر والوقف (المسئلة الرابعة عشر) ذهب قطرب الى ان الحركات البنائية مثل الاعرابية والباقون خالفوه وهذا الخلاف لفظى فان المراد من التماثل ان كان هو التماثل فى الماهية فالحس يشهد بأن الامر كذلك وان كان المراد حصول التماثل فى كونها مستحقة بحسب العوامل المختلفة فالعقل يشهد انه ليس كذلك (المسئلة الخامسة عشر) من أراد أن يتلفظ بالضمة فانه لا بد له من ضم شفتيه أولا ثم رفعهما ثانيا ومن أراد التلفظ بالفتحة فانه لا بد له من فتح الفم بحيث تنتصب الشفة العليا عند ذلك الفتح

ومن أراد التلفظ بالكسرة فانه لابدله من فتح الفم فتحا قويا والفتح القوى لايحصل الا بانجرار اللحى الاسفل وانخفاضه فلاجرم يسمى ذلك جرا وخفضا وكسرا لان انجرار القوى يوجب الكسر وأما الجزم فهو القطع وأما أنه لم سمى وقفا وسكونا فعلته ظاهرة (المسئلة السادسة عشر) منهم من زعم ان الفتح والضم والكسر والوقف أسماء للاحوال البنائية كما ان الاربعة الثانية أسماء للاحوال الاعرابية ومنهم من جعل الاربعة الاول أسماء لتلك الاحوال سواء كانت بنائية أو اعرابية وجعل الاربعة الثانية أسماء للاحوال الاعرابية فتكون الاربعة الاولى بالنسبة الى الاربعة الثانية كالجنس بالنسبة الى النوع (المسئلة السابعة عشر) ان سيبويه يسميها بالمجارى ويقول المجارى ثمانية وفيه سؤالان الاول لم سمى الحركات بالمجارى فان الحركة نفسها الجرى والمجرى موضع الجرى فالحركة لا تكون مجرى وجوابه انا بينا ان الذى يسمى ههنا بالحركة فهو فى نفسه ليس بحركة انما هو صوت يتلفظ به بعد التلفظ بالحرف الاول فالمتكلم لما انتقل من الحرف الصامت الى هذا الحرف فهذا الحرف المصوت انما حدث لجريان نفسه وامتداده فلهذا السبب صحت تسميته بالمجرى السؤال الثانى قال المازنى غلط سيبويه فى تسميته الحركات البنائية بالمجارى لان الجرى انما يكون لما يوجد تارة ويعدم تارة والمبنى لا يزول عن حاله فلم يجز تسميته بالمجارى بل كان الواجب أن يقال المجارى أربعة وهى الاحوال الاعرابية والجواب ان المبنيات قد تحرك عند الدرج ولا تحرك عند الوقف فلم تكن تلك الاحوال لازمة لها مطلقا (المسئلة الثامنة عشر) الاعراب اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل بحركة أو حرف تحقيقا أو تقديرا أما الاختلاف فهو عبارة عن موصوفية آخر تلك الكلمة بحركة أو سكون بعد ان كان موصوفا بغيرها ولا شك ان تلك الموصوفية حالة معقولة لا محسوسة فلهذا المعنى قال عبد القاهر النحوى الاعراب حالة معقولة لا محسوسة وأما قوله باختلاف العوامل فاعلم ان اللفظ الذى تلزمه حالة واحدة أبدا هو المبنى وأما الذى يختلف آخره فقسمان أحدهما أن لا يكون معناه قابلا للاحوال المختلفة كقولك أخذت المال من زيد فتكون من ساكنة ثم تقول أخذت المال من الرجل فتفتح النون ثم تقول أخذت المال من ابنك فتكون مكسورة فههنا اختلف آخر هذه الكلمة الا انه ليس باعراب لان المفهوم من كلمة من لا يقبل الاحوال المختلفة فى المعنى وأما القسم الثانى وهو الذى يختلف آخر الكلمة عند اختلاف أحوال معناها فذلك هو الاعراب (المسئلة التاسعة عشر) أقسام الاعراب ثلاثة الاول الاعراب بالحركة وهى فى أمور ثلاثة أحدها الاسم الذى لا يكون آخره حرفا من حروف العلة سواء كان أوله أو وسطه معتلا أو لم يكن نحو رجل ووعد وثوب وثانيها أن يكون آخر الكلمة واوا أو ياء ويكون ما قبله ساكنا فهذا كالصحيح فى تعاقب الحركات عليه تقول هذا ظبى وغزو ومن هذا الباب المدغم فيهما كقولك كرسى وعدو لان المدغم يكون ساكنا فسكون الباء من كرسى والواو من عدو كسكون الباء من ظبى والزاى من غزو وثالثها أن تكون الحركة المتقدمة على الحرف الاخير من الكلمة كسرة وحينئذ يكون الحرف الاخير ياء واذا كان آخر الكلمة ياء قبلها كسرة كان فى الرفع والجر على صورة واحدة وهى السكون وأما فى النصب فان الياء تحرك بالفتحة قال الله تعالى أجيبوا داعى الله القسم الثانى من الاعراب ما يكون بالحرف وهو فى أمور ثلاثة أحدها فى الاسماء الستة مضافة وذلك جاءنى أبوه وأخوه وحموه وهنوه وفوه وذو مال ورأيت أباه ومررت بأبيه وكذا فى البواقى وثانيها كلا مضافا الى مضمر تقول جاءنى كلاهما ومررت بكليهما ورأيت كليهما وثالثها التثنية والجمع تقول جاءنى مسلمان ومسلمون ورأيت مسلمين ومسلمين ومررت بمسلمين ومسلمين والقسم الثالث الاعراب التقديرى وهو فى الكلمة التى يكون آخرها ألفا وتكون الحركة التى قبلها فتحة فاعراب هذه الكلمة فى الاحوال الثلاثة على صورة واحدة تقول هذه رحى ورأيت رحى ومررت برحى (المسئلة العشرون) أصل الاعراب أن يكون بالحركة لانا ذكرنا ان الاصل فى الاعراب أن يجعل الاحوال العارضة للفظ دلائل على الاحوال العارضة للمعنى والعارض للحرف هو الحركة لا الحرف الثانى وأما الصور التى جاء اعرابها

بالحروف فذلك للتنبيه على ان هذه الحروف من جنس تلك الحركات (المسئلة الحادية والعشرون) الاسم المعرب ويقال له المتمكن نوعان أحدهما مايستوفي حركات الاعراب والتنوين وهو المنصرف والامكن والثاني مالا يكون كذلك بل يحذف عنه الجر والتنوين ويحرك بالفتح في موضع الجر الا اذا أضيف أو دخله لام التعريف ويسمى غير المنصرف والاسباب المانعة من الصرف تسعة فمتى حصل في الاسم اثنان منها أو تكرر سبب واحد فيه امتنع من الصرف وهي العلمية والتأنيث اللازم لفظا ومعنى ووزن الفعل الخاص به أو الغالب عليه والوصفية والعدل والجمع الذي ليس على زنة واحد والتركيب والعجمة في الاعلام خاصة والالف والنون المضارعتان لالفي التأنيث (المسئلة الثانية والعشرون) انما صار اجتماع اثنين من هذه التسعة مانعا من الصرف لان كل واحد منها فرع والفعل فرع عن الاسم فاذا حصل في الاسم سببان من هذه التسعة صار ذلك الاسم شبيها بالفعل في الفرعية وتلك المشابهة تقتضي منع الصرف فهذه مقدمات أربع (المقدمة الاولى) في بيان ان كل واحد من هذه التسعة فرع أما بيان أن العلمية فرع فلان وضع الاسم للشئ لا يمكن الا بعد صيرورته معلوما والشئ في الاصل لا يكون معلوما ثم يصير معلوما وأما ان التأنيث فرع فبيانه تارة بحسب اللفظ وأخرى بحسب المعنى اما بحسب اللفظ فلان كل لفظة وضعت لماهية فانها تقع على الذكر من تلك الماهية بلا زيادة وعلى الانثى بزيادة علامة التأنيث وأما بحسب المعنى فلان الذكر أكمل من الانثى والكامل مقصود بالذات والناقص مقصود بالعرض وأما ان الوزن الخاص بالفعل أو الغالب عليه فرع فلان وزن الفعل فرع للفعل والفعل فرع للاسم وفرع الفرع فرع وأما ان الوصف فرع فلان الوصف فرع عن الموصوف وأما ان العدل فرع فلان العدول عن الشئ الى غيره مسبوق بوجود ذلك الاصل وفرع عليه وأما ان الجمع الذي ليس على زنته واحد فرع فلان ذلك الوزن فرع على وجود الجمع لانه لا يوجد الا فيه والجمع فرع على الواحد لان الكثرة فرع على الوحدة وفرع الفرع فرع وبهذا الطريق يظهر ان التركيب فرع وأما ان العجمة فرع فلان تكلم كل طائفة بلغة أنفسهم أصل وبلغة غيرهم فرع وأما ان الالف والنون في سكران وأمثاله يفيدان الفرعية فلان الالف والنون زائدان على جوهر الكلمة والزائد فرع فثبت بما ذكرنا ان هذه الاسباب التسعة توجب الفرعية (المقدمة الثانية) في بيان ان الفعل فرع والدليل عليه ان الفعل عبارة عن اللفظ الدال على وقوع المصدر في زمان معين فوجب كونه فرعا على المصدر (والمقدمة الثالثة) انه لما ثبت ماذكرناه ثبت ان الاسم الموصوف بأمرين من تلك الامور التسعة يكون مشابها للفعل في الفرعية ومخالفا له في كونه اسما في ذاته والاصل في الفعل عدم الاعراب كما ذكرنا فوجب أن يحصل في مثل هذا الاسم أثران بحسب كل واحد من الاعتبارين المذكورين وطريقه أن يبقى اعرابها من أكثر الوجوه ويمنع من اعرابها من بعض الوجوه ليتوفر على كل واحد من الاعتبارين ما يليق به (المسئلة الثالثة والعشرون) انما ظهر هذا الاثر في منع التنوين والجر لاجل ان التنوين يدل على كمال حال الاسم فاذا ضعف الاسم بحسب حصول هذه الفرعية أزيل عنه مادل على كمال حاله وأما الجر فلان الفعل يحصل فيه الرفع والنصب وأما الجر فغير حاصل فيه فلما صارت الاسماء مشابهة للفعل لا جرم سلب عنها الجر الذي هو من خواص الاسماء (المسئلة الرابعة والعشرون) هذه الاسماء بعد ان سلب عنها الجر اما أن تترك ساكنة في حال الجر أو تحرك والتحريك أولى تنبيها على ان المانع من هذه الحركة عرضي لا ذاتي ثم النصب أولى الحركات لانا رأينا ان النصب حمل على الجر في التثنية والجمع السالم فلزم هنا حمل الجر على النصب تحقيقا للمعارضة (المسئلة الخامسة والعشرون) اتفقوا على انه اذا دخل على مالا ينصرف الالف واللام أو أضيف انصرف كقوله مررت بالاحمر والمساجد وعمركم ثم قيل السبب فيه ان الفعل لا تدخل عليه الالف واللام والاضافة فعند دخولهما على الاسم خرج الاسم عن مشابهة الفعل قال عبد القاهر هذا ضعيف لان هذه الاسماء انما شابهت الافعال لما حصل فيها من الوصفية ووزن الفعل وهذه المعاني باقية عند دخول الالف واللام والاضافة فيها فبطل قولهم انه زالت

المشابهة وأيضا فحروف الجر والفاعلية والمفعولية من خواص الاسماء ثم انها تدخل على الاسماء مع انها تبقى غير منصرفة والجواب عن الاول ان الاضافة ولام التعريف من خواص الاسماء فاذا حصلتا في هذه الاسماء فهي وان ضعفت في الاسمية بسبب كونها مشابهة للفعل الا انها اقويت بسبب حصول خواص الاسماء فيها اذا عرفت هذا فنقول أصل الاسمية يقتضي قبول الاعراب من كل الوجوه الا ان المشابهة للفعل صارت معارضة للمقتضي فاذا صار هذا المعارض معارضا بشيء آخر ضعف المعارض فعاد المقتضي عاملا عمله وأما السؤال الثاني فجوابه ان لام التعريف والاضافة أقوى من الفاعلية والمفعولية لان لام التعريف والاضافة يضادان التنوين والضدان متساويان في القوة فلما كان التنوين دليلا على كمال القوة فكذلك الاضافة وحرف التعريف (المسئلة السادسة والعشرون) لو سميت رجلا بأحمر لم تصرفه بالاتفاق لاجتماع العلمية ووزن الفعل اما اذا نكرته فقال سيبويه لا أصرفه وقال الاخفش اصرفه واعلم ان الجمهور يقولون في تقرير مذهب سيبويه على ما يحكى ان المازني قال قلت للاخفش كيف قلت مررت بنسوة أربع فصرفت مع وجود الصفة ووزن الفعل قال لان أصله الاسمية فقلت فكذا لا تصرف أحمر اسم رجل اذا نكرته لان أصله الوصفية قال المازني فلم يأت الاخفش بمقنع وأقول كلام المازني ضعيف لان الصرف ثبت على وفق الاصل في قوله مررت بنسوة أربع لانه يكفي في عود الشيء الى حكم الاصل ادنى سبب بخلاف المنع من الصرف فانه على خلاف الاصل فلا يكفي فيه الا السبب القوي وأقول الدليل على صحة مذهب سيبويه انه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير منصرف أما المقدمة الاولى فهي انما تتم بتقرير ثلاثة أشياء الاول ثبوت وزن الفعل وهو ظاهر والثاني الوصفية والدليل عليه ان العلم اذا نكر صار معناه الشيء الذي يسمى بذلك الاسم فاذا قيل رب زيد رأيته كان معناه رب شخص مسمى باسم زيد رأيته ومعلوم ان كون الشخص مسمى بذلك الاسم صفة لاذات والثالث ان الوصفية أصلية والدليل عليه ان لفظ الاحمر حين كان وصفا كان معناه الاتصاف بالحمرة فاذا جعل علما ثم نكر كان معناه كونه مسمى بهذا الاسم وكونه كذلك صفة اضافية عارضة له فالمفهومان اشتركا في كون كل واحد منهما صفة الا ان الاول يفيد صفة حقيقية والثاني يفيد صفة اضافية والقدر المشترك بينهما كونه صفة فثبت بما ذكرنا انه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير منصرف لما ذكرناه فان قيل يشكل ما ذكرتم بالعلم الذي ما كان وصفا فانه عند التنكير ينصرف مع انه عند التنكير يفيد الوصفية بالبيان الذي ذكرتم قلنا انه وان صار عند التنكير وصفا الا ان وصفيته ليست أصلية لانها ما كانت صفة قبل ذلك بخلاف الاحمر فانه كان صفة قبل ذلك والشيء الذي يكون في الحال صفة مع انه كان قبل ذلك صفة كان أقوى في الوصفية مما لا يكون كذلك فظهر الفرق واحتج الاخفش بأن المقتضي للصرف قائم وهو الاسمية والعارض الموجود لا يصلح معارضا لانه علم منكر والعلم المنكر موصوف بوصف كونه منكرا والموصوف باق عند وجود الصفة فالعلمية قائمة في هذه الحالة والعلمية تنافي الوصفية فقد زالت الوصفية فلم يبق سوى وزن الفعل والسبب الواحد لا يمنع من الصرف والجواب انا بينا بالدليل العقلي ان العلم اذا جعل منكرا صار وصفا في الحقيقة فسقط هذا الكلام (المسئلة السابعة والعشرون) قال سيبويه السبب الواحد لا يمنع الصرف خلافا للكوفيين حجة سيبويه ان المقتضي للصرف قائم وهو الاسمية والسببان أقوى من الواحد فعند حصول السبب الواحد وجب البقاء على الاصل وحجة الكوفيين قولهم المقدم وقد قيل أيضا

وما كان حصن ولا حابس * يفوقان مرداس في مجمع

وجوابه ان الرواية الصحيحة في هذا البيت يفوقان شيخي في مجمع (المسئلة الثامنة والعشرون) قال سيبويه مالا ينصرف يكون في موضع الجر مفتوحا واعترضوا عليه بان الفتح من باب البناء ومالا ينصرف غير مبني وجوابه ان الفتح اسم لذات الحركة من غير بيان انها اعرابية أو بنائية (المسئلة التاسعة والعشرون) اعراب الاسماء ثلاثة الرفع والنصب والجر وكل واحد منها علامة على معنى فالرفع علم

الفاعلية والنصب علم المفعولية والجر علم الاضافة وأما التوابع فانها فى حركاتها مساوية للمتبوعات
(المسئلة الثلاثون) السبب فى كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا وجوه
الاول ان الفاعل واحد والمفعول أشياء كثيرة لان الفعل قد يتعدى الى مفعول واحد والى مفعولين والى
ثلاثة ثم يتعدى أيضا الى المفعول له والى الظرفين والى المصدر والحال فلما كثرت المفاعيل اختير لها أخف
الحركات وهو النصب ولما قل الفاعل اختير له أثقل الحركات وهو الرفع حتى تقع الزيادة فى العدد مقابلة
للزيادة فى المقدار فيحصل الاعتدال الثانى ان مراتب الموجودات ثلاثة مؤثر لا يتأثر وهو الاقوى وهو
درجة الفاعل ومتأثر لا يؤثر وهو الاضعف وهو درجة المفعول وثالث يؤثر باعتبار ويتأثر باعتبار وهو
المتوسط وهو درجة المضاف اليه والحركات أيضا ثلاثة أقواها الضمة وأضعفها الفتحة وأوسطها الكسرة
فألحقوا كل نوع بشبيهه فجعلوا الرفع الذى هو أقوى الحركات للفاعل الذى هو أقوى الاقسام والفتح الذى
هو أضعف الحركات للمفعول الذى هو أضعف الاقسام والجر الذى هو المتوسط للمضاف اليه الذى هو
المتوسط من الاقسام الثالث الفاعل مقدم على المفعول لان الفعل لا يستغنى عن الفاعل وقد يستغنى عن
المفعول فالتلفظ بالفاعل يوجد والنفس قوية فلا جرم اعطوه أثقل الحركات عند قوة النفس وجعلوا أخف
الحركات لما يتلفظ به بعد ذلك (المسئلة الحادية والثلاثون) المرفوعات سبعة الفاعل والمبتدا وخبره
واسم كان واسم ما ولا المشبهتين بليس وخبر ان وخبر لا النافية للجنس ثم قال الخليل الاصل فى الرفع الفاعل
والبواقى مشبهة به وقال سيبويه الاصل هو المبتدا والبواقى مشبهة به وقال الاخفش كل واحد منهما أصل
بنفسه واحتج الخليل بأن جعل الرفع اعرابا للفاعل أولى من جعله اعرابا للمبتدا والاولوية تقتضى الاولية *
بيان الاول انك اذا قلت ضرب زيد بكر باسكان المهملين لم يعرف ان الضارب من هو والمضروب من هو اما
اذا قلت زيد قائم باسكانهما عرفت من نفس اللفظتين ان المبتدا أيهما والخبر أيهما فثبت ان افتقار الفاعل الى
الاعراب أشد فوجب أن يكون الاصل هو وبيان الثانى ان الرفعية حالة مشتركة بين المبتدا والخبر فلا يكون
فيها دلالة على خصوص كونه مبتدأ ولا على خصوص كونه خبرا اما لاشك انه فى الفاعل يدل على خصوص
كونه فاعلا فثبت ان الرفع حق الفاعل الا أن المبتدا لما أشبه الفاعل فى كونه مسندا اليه جعل مرفوعا
رعاية لحق هذه المشابهة وحجة سيبويه انا بينا ان الجملة الاسمية مقدمة على الجملة الفعلية فاعراب الجملة الاسمية
يجب أن يكون مقدما على اعراب الجملة الفعلية والجواب ان الفعل أصل فى الاسناد الى الغير فكانت الجملة
الفعلية مقدمة وحينئذ يصير هذا الكلام دليلا للخليل (المسئلة الثانية والثلاثون) المفاعيل
خمسة لان الفاعل لا بد له من فعل وهو المصدر ولا بد لذلك الفعل من زمان ولذلك الفاعل من غرض ثم قد
يقع ذلك الفعل فى شئ آخر وهو المفعول به وفى مكان ومع شئ آخر فهذا ضبط القول فى هذه المفاعيل وفيه
مباحث عقلية أحدها ان المصدر قد يكون هو نفس المفعول به كقولنا خلق الله العالم فان خلق العالم لو كان
مغايرا للعالم لكان ذلك المغاير له ان كان قديما لزم من قدمه قدم العالم وذلك ينافى كونه مخلوقا وان كان حادثا
افتقر خلقه الى خلق آخر ولزم التسلسل وثانيها ان فعل الله يستغنى عن الزمان لانه لو افتقر الى زمان وجب
أن يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر ولزم التسلسل وثالثها ان فعل الله يستغنى عن الغرض لان ذلك
الغرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان حادثا لزم التسلسل وهو محال (المسئلة الثالثة والثلاثون)
اختلفوا فى العامل فى نصب المفعول على أربعة أقوال الاول وهو قول البصريين ان الفعل وحده يقتضى
رفع الفاعل ونصب المفعول والثانى وهو قول الكوفيين ان مجموع الفعل والفاعل يقتضى نصب المفعول
والثالث وهو قول هشام بن معاوية من الكوفيين ان العامل هو الفاعل فقط والرابع وهو قول خلف الاحمر
من الكوفيين ان العامل فى الفاعل معنى الفاعلية وفى المفعول معنى المفعولية حجة البصريين ان العامل لا بد
وأن يكون له تعلق بالمعمول وأحد الاسمين لا تعلق له بالآخر فلا يكون له فيه عمل البتة واذا سقط لم يبق العمل
الا للفعل حجة المخالف ان العامل الواحد لا يصدر عنه أثران لما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا أثر واحد

قلنا هذا الذى فى الموجبات أما فى المعرفات فممنوع واحتج خلف بأن الفاعلية صفة قائمة بالفاعل والمفعولية صفة قائمة بالمفعول ولفظ الفعل مباين لهما وتعليل الحكم بما يكون حاصلا فى محل الحكم أولى من تعليله بما يكون مباينا له وأجيب عنه بأنه معارض بوجه آخر وهو ان الفعل أمر ظاهر وصفة الفاعلية والمفعولية أمر خفى وتعليل الحكم الظاهر بالمعنى الظاهر أولى من تعليله بالصفة الخفية والله أعلم

## الباب السابع فى اعراب الفعل

اعلم أن قوله أعوذ يقتضى اسناد الفعل الى الفاعل فوجب علينا أن نبحث عن هذه المسائل (المسئلة الاولى) اذا قلنا فى النحو فعل وفاعل فلا نريد به ما يذكره علماء الاصول لانا نقول مات زيد وهو لم يفعل ونقول من طريق النحو مات فعل وزيد فاعله بل المراد ان الفعل لفظة مفردة دالة على حصول المصدر لشئ غير معين فى زمان غير معين فاذا صرحنا بذلك الشئ الذى حصل المصدر له فذاك هو الفاعل ومعلوم ان قولنا حصل المصدر له أعم من قولنا حصل بايجاده واختياره كقولنا قام أولا باختياره كقولنا مات فان قالوا الفعل كما يحصل فى الفاعل فقد يحصل فى المفعول قلنا ان صيغة الفعل من حيث هى هى تقتضى حصول ذلك المصدر لشئ ما هو الفاعل ولا تقتضى حصوله للمفعول بدليل ان الافعال اللازمة غنية عن المفعول (المسئلة الثانية) الفعل يجب تقديمه على الفاعل لان الفعل اثباتا كان أو نفيا يقتضى أمرا ما يكون هو مسندا اليه فحصول ماهية الفعل فى الذهن يستلزم حصول شئ يسند الذهن ذلك الفعل اليه والمنتقل اليه متأخر بالرتبة عن المنتقل عنه فلما وجب كون الفعل متقدما على الفاعل فى الذهن وجب تقدمه عليه فى الذكر فان قالوا لا نجد فى العقل فرقا بين قولنا ضرب زيد وبين قولنا زيد ضرب قلنا الفرق ظاهر لانا اذا قلنا زيد لم يلزم من وقوف الذهن على معنى هذا اللفظ أن يحكم باسناد معنى آخر اليه أما اذا فهمنا معنى لفظ ضرب لزم منه حكم الذهن باسناد هذا المفهوم الى شئ ما اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا ضرب زيد فقد حكم الذهن باسناد مفهوم ضرب الى شئ ثم يحكم الذهن بان ذلك الشئ هو زيد الذى تقدم ذكره فحينئذ قد أخبر عن زيد بأنه هو ذلك الشئ الذى أسند الذهن مفهوم ضرب اليه وحينئذ يصير قولنا زيد مخبرا عنه وقولنا ضرب جملة من فعل وفاعل وقعت خبرا عن ذلك المبتدا (المسئلة الثالثة) قالوا الفاعل كالجزء من الفعل والمفعول ليس كذلك وفى تقريره وجوه الاول انهم قالوا ضربت فأسكنوا لام الفعل لئلا يجتمع أربع متحركات وهم يحترزون عن توالیها فى كلمة واحدة وأما بقرة فانما احتملوا ذلك فيها لان التاء زائدة واحتملوا ذلك فى المفعول كقولهم ضربك وذلك يدل على انهم اعتقدوا ان الفاعل جزء من الفعل وان المفعول منفصل عنه الثانى انك تقول الزيدان قاما أظهرت الضمير للفاعل وكذلك اذا قلت زيد ضرب وجب أن يكون الفعل مسندا الى الضمير المستكن طردا للباب والثالث وهو الوجه العقلى ان مفهوم قولك ضرب هو انه حصل الضرب لشئ ما فى زمان مضى فذلك الشئ الذى حصل له الضرب جزء من مفهوم قولك ضرب فثبت ان الفاعل جزء من الفعل (المسئلة الرابعة) الاضمار قبل الذكر على وجوه أحدها أن يحصل صورة ومعنى كقولك ضرب غلامه زيدا والمشهور انه لا يجوز لانك رفعت غلامه بضرب فكان واقعا موقعه والشئ اذا وقع موقعه لم تجز ازالته عنه واذا كان كذلك كانت الهاء فى قولك غلامه ضميرا قبل الذكر وأما قول النابغة

جزى ربه عنى عدى بن حاتم * جزاء الكلاب العاويات وقد فعل

فجوابه ان الهاء عائدة الى مذكور متقدم وقال ابن جنى وأنا أجيز أن تكون الهاء فى قوله ربه عائدة على عدى خلافا للجماعة ثم ذكر كلاما طويلا غير ملخص وأقول الاولى فى تقريره أن يقال الفعل من حيث انه فعل وان كان غنيا عن المفعول لكن الفعل المتعدى لا يستغنى عن المفعول وذلك لان الفاعل هو المؤثر والمفعول هو القابل والفعل مفتقر اليهما ولا تقدم لاحدهما على الآخر أقصى ما فى الباب أن يقال ان الفاعل مؤثر والمؤثر أشرف من القابل فالفاعل متقدم على المفعول من هذا الوجه لانا بينا ان الفعل

المتعدى مفتقرا الى المؤثر والى القابل معا واذا ثبت هذا فكما جاز تقديم الفاعل على المفعول وجب أيضا جواز تقديم المفعول على الفاعل (القسم الثانى) وهو أن يتقدم المفعول على الفاعل فى الصورة لا فى المعنى وهو كقولك ضرب غلامه زيد فغلامه مفعول وزيد فاعل ومرتبة المفعول بعد مرتبة الفاعل الا انه وان تقدم فى اللفظ لكنه متأخر فى المعنى (والقسم الثالث) وهو أن يقع فى المعنى لا فى الصورة كقوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فههنا الاضمار قبل الذكر غير حاصل فى الصورة لكنه حاصل فى المعنى لان الفاعل مقدم فى المعنى ومتى صرح بتقديمه لزم الاضمار قبل الذكر (المسئلة الخامسة) الفاعل قد يكون مظهرا كقولك ضرب زيد وقد يكون مضمرا بارزا كقولك ضربت وضربنا ومضمرا مستكنا كقولك زيد ضرب فتنوى فى ضرب فاعلا وتجعل الجملة خبرا عن زيد ومن اضمار الفاعل قولك اذا كان غدا فأتنى أى اذا كان ما نحن عليه غدا (المسئلة السادسة) الفعل قد يكون مضمرا يقال من فعل فتقول زيد والتقدير فعل زيد ومنه قوله تعالى وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله والتقدير وان استجارك أحد من المشركين (المسئلة السابعة) اذا جاء فعلان معطوفا أحدهما على الآخر وجاء بعدهما اسم صالح لان يكون معمولا لهما فهذا على قسمين لان الفعلين اما أن يقتضيا عملين متشابهين أو مختلفين وعلى التقديرين فاما أن يكون الاسم المذكور بعدهما واحدا أو أكثر فهذه أقسام أربعة (القسم الاول) أن يذكر فعلان يقتضيان عملا واحدا ويكون المذكور بعدهما اسما واحدا كقولك قام وقعد زيد فزعم الفراء ان الفعلين جميعا عاملان فى زيد والمشهور انه لا يجوز لانه يلزم تعليل الحكم الواحد بعلتين والاقرب راجح بسبب القرب فوجب احالة الحكم عليه وأجاب الفراء بأن تعليل الحكم الواحد بعلتين ممتنع فى المؤثرات أما فى المعرفات فجائز وأجيب عنه بأن المعرف يوجب المعرفة فيعود الامر الى اجتماع المؤثرين فى الاثر الواحد (القسم الثانى) اذا كان الاسم غير مفرد وهو كقولك قام وقعد أخواك فههنا اما أن ترفعه بالفعل الاول أو بالفعل الثانى فان رفعته بالاول قلت قام وقعدا أخواك لان التقدير قام أخواك وقعدا اما اذا أعملت الثانى جعلت فى الفعل الاول ضمير الفاعل لان الفعل لا يخلو من فاعل مضمر أو مظهر تقول قاما وقعد أخواك وعند البصريين اعمال الثانى أولى وعند الكوفيين اعمال الاول أولى حجة البصريين ان اعمالهما معا ممتنع فلا بد من اعمال أحدهما والقرب مرجح فاعمال الاقرب أولى وحجة الكوفيين انا اذا أعملنا الاقرب وجب اسناد الفعل المتقدم الى الضمير ويلزم حصول الاضمار قبل الذكر وذلك أولى بوجوب الاحتراز عنه (القسم الثالث) ما اذا اقتضى الفعلان تأثيرين متناقضين وكان الاسم المذكور بعدهما مفردا فيقول البصريون ان اعمال الاقرب أولى خلافا للكوفيين حجة البصريين وجوه الاول قوله تعالى آتونى أفرغ عليه قطرا فحصل ههنا فعلان كل واحد منهما يقتضى مفعولا فاما أن يكون الناصب لقوله قطرا هو قوله آتونى أو أفرغ والاول باطل والا لصار التقدير آتونى قطرا وحينئذ كان يجب أن يقال أفرغه عليه ولما لم يكن كذلك علمنا ان الناصب لقوله قطرا هو قوله أفرغ الثانى قوله تعالى هاؤم اقرؤا كتابيه فلو كان العامل هو الابعد لقيل هاؤم اقرؤه وأجاب الكوفيون عن هذين الدليلين بأنهما يدلان على جواز اعمال الاقرب وذلك لا نزاع فيه وانما النزاع فى انا نجوز اعمال الابعد وأنتم تمنعونه وليس فى الآية ما يدل على المنع والحجة الثالثة للبصريين انه يقال ما جاءنى من أحد فالفعل رافع والحرف جار ثم يرجح الجار لانه هو الاقرب الحجة الرابعة ان اهمالهما واعمالهما لا يجوز ولا بد من الترجيح والقرب مرجح فاعمال الاقرب أولى واحتج الكوفيون بوجوه الاول انا بينا ان الاسم المذكور بعد الفعلين اذا كان مثنى أو مجموعا فاعمال الثانى يوجب فى الاول الاضمار قبل الذكر وانه لا يجوز فوجب القول باعمال الاول هنالك فاذا كان الاسم مفردا وجب أن يكون الامر كذلك طردا للباب الثانى ان الفعل الاول وجد معمولا خاليا عن العائق لان الفعل لا بد له من مفعول والفعل الثانى وجد المعمول بعد ان عمل الاول فيه وعمل الاول فيه عائق عن عمل الثانى فيه ومعلوم ان اعمال الخالى عن العائق أولى من اعمال العامل المقرون بالعائق (القسم الرابع) اذا كان

الاسم المذكور بعد الفعلين مثنى أو مجموعا فان أعملت الفعل الثانى قلت ضربت وضربنى الزيدان وضربت وضربنى الزيدون وان أعملت الاول قلت ضربت وضربانى الزيدين وضربت وضربونى الزيدين (المسئلة الثامنة) قول امرئ القيس

فلوان ما أسعى لادنى معيشة * كفانى ولم أطلب قليل من المال

ولكنما أسعى لمجد مؤثل * وقد يدرك المجد المؤثل أمثالى

فقوله كفانى ولم أطلب ليسا متوجهين الى شئ واحد لان قوله كفانى موجه الى قليل من المال وقوله ولم أطلب غير موجه الى قليل من المال والا صار التقدير فلوان ما أسعى لادنى معيشة لم أطلب قليلا من المال وكلمة لو تفيد انتفاء الشئ لانتفاء غيره فيلزم حينئذ انه ما سعى لادنى معيشة ومع ذلك فقد طلب قليلا من المال وهذا متناقض فثبت ان المعنى ولوان ما أسعى لادنى معيشة كفانى قليل من المال ولم أطلب الملك وعلى هذا التقدير فالفعلان غير موجهين الى شئ واحد ولنكتف بهذا القدر من علم العربية قبل الخوض فى التفسير

القسم الثانى من هذا الكتاب المشتمل على تفسير أعوذ بالله من الشيطان الرجيم فى المباحث النقلية والعقلية وفيه أبواب

الباب الاول فى المسائل الفقهية المستنبطة من قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

(المسئلة الاولى) اتفق الاكثرون على ان وقت قراءة الاستعاذة قبل قراءة الفاتحة وعن النخعى انه بعدها وهو قول داود الاصفهانى واحدى الروايتين عن ابن سيرين وهؤلاء قالوا الرجل اذا قرأ سورة الفاتحة بتمامها وقال آمين فبعد ذلك يقول أعوذ بالله والاولون احتجوا بما روى جبير بن مطعم أن النبى صلى الله عليه وسلم حين افتتح الصلاة قال الله أكبر كبيرا ثلاث مرات والحمد لله كثيرا ثلاث مرات وسبحان الله بكرة وأصيلا ثلاث مرات ثم قال أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه واحتج المخالف على صحة قوله بقوله سبحانه فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم دلت هذه الآية على ان قراءة القرآن شرط وذكر الاستعاذة جزاء والجزاء متأخر عن الشرط فوجب أن تكون الاستعاذة متأخرة عن قراءة القرآن ثم قالوا وهذا موافق لما فى العقل لان من قرأ القرآن فقد استوجب الثواب العظيم فلو دخله العجب فى أداء تلك الطاعة سقط ذلك الثواب لقوله عليه الصلاة والسلام ثلاث مهلكات وذكر منها اعجاب المرء بنفسه فلهذا السبب أمره الله سبحانه وتعالى بان يستعيذ من الشيطان لئلا يحمله الشيطان بعد قراءة القرآن على عمل يحبط ثواب تلك الطاعة قالوا ولا يجوز أن يقال ان المراد من قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله أى اذا أردت قراءة القرآن فاستعذ كما فى قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم والمعنى اذا أردتم القيام الى الصلاة لانه يقال ترك الظاهر فى موضع الدليل لا يوجب تركه فى سائر المواضع لغير دليل أما جمهور الفقهاء فقالوا الاشك ان قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ يحتمل ان يكون المراد منه اذا اردت واذا ثبت الاحتمال وجب حمل اللفظ عليه توفيقا بين هذه الآية وبين الخبر الذى رويناه ومما يقوى ذلك من المناسبات العقلية ان المقصود من الاستعاذة نفى وساوس الشيطان عند القراءة قال تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى الا اذا تمنى ألقى الشيطان فى امنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان وانما أمر تعالى بتقديم الاستعاذة قبل القراءة لهذا السبب وأقول ههنا قول ثالث وهو أن يقرأ الاستعاذة قبل القراءة بمقتضى الخبر وبعدها بمقتضى القرآن جمعا بين الدليلين بقدر الامكان (المسئلة الثانية) قال عطا الاستعاذة واجبة لكل قراءة سواء كانت فى الصلاة أو فى غيرها وقال ابن سيرين اذا تعوذ الرجل مرة واحدة فى عمره فقد كفى فى اسقاط الوجوب وقال الباقون انها غير واجبة حجة الجمهور أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يعلم الاعرابى الاستعاذة فى جملة أعمال الصلاة ولقائل أن يقول ان ذلك الخبر غير مشتمل على بيان جملة واجبات الصلاة فلم يلزم من عدم ذكر الاستعاذة فيه عدم وجوبها واحتج عطاء على وجوب الاستعاذة بوجوه الاول انه عليه السلام واظب عليه فيكون

واجبا لقوله تعالى واتبعوه الثانى ان قوله تعالى فاستعذ أمر وهو للوجوب ثم انه يجب القول بوجوبه عند كل القرآت لانه تعالى قال فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على التعليل والحكم يتكرر لاجل تكرر العلة الثالث انه تعالى أمر بالاستعاذة لدفع الشر من الشيطان الرجيم لان قوله فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم مشعر بذلك ودفع شر الشيطان واجب ومالا يتم الواجب الا به فهو واجب فوجب أن تكون الاستعاذة واجبة الرابع ان طريقة الاحتياط توجب الاستعاذة فهذا ما لخصناه فى هذه المسألة (المسئلة الثالثة) التعوذ مستحب قبل القراءة عند الاكثرين وقال مالك لا يتعوذ فى المكتوبة ويتعوذ فى قيام شهر رمضان لنا الآية التى تلوناها والخبر الذى رويناه وكلاهما يفيد الوجوب فان لم يثبت الوجوب فلا أقل من الندب (المسئلة الرابعة) قال الشافعى رضى الله عنه فى الام روى ان عبد الله بن عمر لما قرأ أسر بالتعوذ وعن أبى هريرة انه جهر به ثم قال فان جهر به جاز وان أسر به أيضا جاز وقال فى الاملاء ويجهر بالتعوذ فان أسر لم يضر بين أن الجهر عنده أولى وأقول الاستعاذة انما تقرأ بعد الافتتاح وقبل الفاتحة فان ألحقناها بما قبلها لزم الاسرار وان ألحقناها بالفاتحة لزم الجهر الا ان المشابهة بينها وبين الافتتاح أتم لكون كل واحد منهما نافلة عند الفقهاء ولان الجهر كيفية وجودية والاخفاء عبارة عن عدم تلك الكيفية والاصل هو العدم (المسئلة الخامسة) قال الشافعى رضى الله عنه فى الام قيل انه يتعوذ فى كل ركعة ثم قال والذى أقوله انه لا يتعوذ الا فى الركعة الاولى وأقول له أن يحتج عليه بأن الاصل هو العدم وما لاجله أمرنا بذكر الاستعاذة هو قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وكلمة اذا لا تفيد العموم ولقائل أن يقول قد ذكرنا أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على العلية فيلزم أن يتكرر الحكم بتكرر العلة والله أعلم (المسئلة السادسة) انه تعالى قال فى سورة النحل فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وقال فى سورة أخرى انه هو السميع العليم وفى سورة ثالثة انه سميع عليم فلهذا السبب اختلف العلماء فقال الشافعى واجب أن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وهو قول أبى حنيفة قالوا لان هذا النظم موافق لقوله تعالى فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وموافق أيضا لظاهر الخبر الذى رويناه عن جبير بن مطعم وقال أحمد الاولى أن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم انه هو السميع العليم جمعا بين الآيتين وقال بعض أصحابنا الاولى أن يقول أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم لان هذا أيضا جمع بين الآيتين وروى البيهقى فى كتاب السنن باسناده عن أبى سعيد الخدرى انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام من الليل كبر ثلاثا وقال أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم وقال الثورى والاوزاعى الاولى أن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم وروى الضحاك عن ابن عباس ان أول ما نزل جبريل على محمد عليه الصلاة والسلام قال قل يا محمد أستعيذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ثم قال قل بسم الله الرحمن الرحيم اقرأ باسم ربك الذى خلق وبالجملة فالاستعاذة تطهر القلب عن كل ما يكون مانعا من الاستغراق فى الله والتسمية توجه القلب الى هيبة جلال الله والله الهادى (المسئلة السابعة) التعوذ فى الصلاة لاجل القراءة أم لاجل الصلاة عند أبى حنيفة ومحمد انه لاجل القراءة وعند أبى يوسف انه لاجل الصلاة ويتفرع على هذا الاصل فرعان الفرع الاول ان المؤتم هل يتعوذ خلف الامام أم لا عندهما لا يتعوذ لانه لا يقرأ وعنده يتعوذ وجه قولهما قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم علق الاستعاذة على القراءة ولا قراءة على المقتدى فلا يتعوذ ووجه قول أبى يوسف ان التعوذ لو كان للقراءة لكان يتكرر بتكرر القراءة ولما لم يكن كذلك بل كرر بتكرر الصلاة دل على انها للصلاة لا للقراءة الفرع الثانى اذا افتتح صلاة العيد فقال سبحانك اللهم وبحمدك هل يقول أعوذ بالله ثم يكبر أم لا عندهما انه يكبر التكبيرات ثم يتعوذ عند القراءة وعند أبى يوسف يقدم التعوذ على التكبيرات وبقى من مسائل الفاتحة أشياء نذكرها ههنا (المسئلة الثامنة) السنة أن يقرأ القرآن على الترتيل لقوله تعالى ورتل القرآن ترتيلا والترتيل هو أن يذكر

الحروف

الحروف والكلمات مبينة ظاهرة والفائدة فيه انه اذا وقعت القراءة على هذا الوجه فهم من نفسه معانى تلك الالفاظ وأفهم غيره تلك المعانى واذا قرأها بالسرعة لم يفهم ولم يفهم فكان الترتيل أولى فقد روى أبو داود باسناده عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال لصاحب القرآن اقرأ وارق ورتل كما كنت ترتل فى الدنيا قال أبو سليمان الخطابى جاء فى الاثر ان عدد آى القرآن على عدد درج الجنة يقال للقارئ اقرأ وارق فى الدرج على عدد ما كنت تقرأ من القرآن فمن استوفى قراءة جميع آى القرآن استولى على أقصى الجنة (المسئلة التاسعة) اذا قرأ القرآن جهرا فالسنة أن يجيد فى القراءة روى أبو داود عن البراء ابن عازب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم زينوا القرآن بأصواتكم (المسئلة العاشرة) المختار عندنا ان اشتباه الضاد بالظاء لا يبطل الصلاة ويدل عليه ان المشابهة حاصلة بينهما جدا والتمييز عسر فوجب أن يسقط التكليف بالفرق بيان المشابهة من وجوه الاول انهما من الحروف المجهورة والثانى انهما من الحروف الرخوة والثالث انهما من الحروف المطبقة والرابع ان الظاء وان كان مخرجه من بين طرف اللسان وأطراف الثنايا العليا ومخرج الضاد من أول حافة اللسان وما يليها من الاضراس الا انه حصل فى الضاد انبساط لاجل رخاوتها وبهذا السبب يقرب مخرجه من مخرج الظاء والخامس ان النطق بحرف الضاد مخصوص بالعرب قال عليه الصلاة والسلام أنا أفصح من نطق بالضاد فثبت بما ذكرنا ان المشابهة بين الضاد والظاء شديدة وان التمييز عسر واذا ثبت هذا فنقول لو كان هذا الفرق معتبرا لوقع السؤال عنه فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى أزمنة الصحابة لا سيما عند دخول العجم فى الاسلام فلما لم ينقل وقوع السؤال عن هذه المسئلة البتة علمنا ان التمييز بين هذين الحرفين ليس فى محل التكليف (المسئلة الحادية عشر) اختلفوا فى ان اللام المغلظة هل هى من اللغات الفصيحة أم لا وبتقدير أن يثبت كونها من اللغات الفصيحة لكنهم اتفقوا على انه لا يجوز تغليظها حال كونها مكسورة لان الانتقال من الكسرة الى التلفظ باللام المغلظة ثقيل على اللسان فوجب نفيه عن هذه اللغة (المسئلة الثانية عشر) اتفقوا على انه لا يجوز فى الصلاة قراءة القرآن بالوجوه الشاذة مثل قولهم الحمد لله بكسر الدال من الحمد أو بضم اللام من لله لان الدليل ينفى جواز القراءة بها مطلقا لانها لو كانت من القرآن لوجب بلوغها فى الشهرة الى حد التواتر ولما لم يكن كذلك علمنا انها ليست من القرآن الا أنا عدلنا عن هذا الدليل فى جواز القراءة خارج الصلاة فوجب أن تبقى قراءتها فى الصلاة على أصل المنع (المسئلة الثالثة عشر) اتفق الاكثرون على ان القرآآت المشهورة منقولة بالنقل المتواتر وفيه اشكال وذلك لانا نقول هذه القرآآت المشهورة اما أن تكون منقولة بالنقل المتواتر أولا تكون فان كان الاول فحينئذ قد ثبت بالنقل المتواتر ان الله تعالى قد خير المكلفين بين هذه القرآآت وسوى بينها فى الجواز واذا كان كذلك كان ترجيح بعضها على البعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر فوجب أن يكون الذاهبون الى ترجيح البعض على البعض مستوجبين للتفسيق ان لم يلزمهم التكفير لكنا نرى ان كل واحد من هؤلاء القراء يختص بنوع معين من القراءة ويحمل الناس عليها ويمنعهم من غيرها فوجب أن يلزم فى حقهم ماذكرناه وأما ان قلنا ان هذه القرآآت ما ثبتت بالتواتر بل بطريق الآحاد فحينئذ يخرج القرآن عن كونه مفيدا للجزم والقطع واليقين وذلك باطل بالاجماع ولقائل أن يجيب عنه فيقول بعضها متواتر ولا خلاف بين الامة فيه وتجويز القراءة بكل واحد منها وبعضها من باب الآحاد وكون بعض القراءات من باب الآحاد لا يقتضى خروج القرآن بكليته عن كونه قطعيا والله أعلم

## الباب الثانى فى المباحث العقلية المستنبطة من قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

اعلم ان الكلام فى هذا الباب يتعلق بأركان خمسة الاستعاذة والمستعيذ والمستعاذ به والمستعاذ منه والشئ الذى لاجله تحصل الاستعاذة الركن الاول فى الاستعاذة وفيه مسائل (المسئلة الاولى) فى تفسير قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بحسب اللغة فنقول قوله أعوذ مشتق من العوذ وله معنيان أحدهما الالتجاء والاستجارة والثانى الالتصاق يقال أطيب اللحم عوذه وهو ما التصق منه بالعظم فعلى الوجه الاول

معنى قوله أعوذ بالله أى ألتجئ الى رحمة الله تعالى وعصمته وعلى الوجه الثانى معناه ألصق نفسى بفضل الله وبرحمته وأما الشيطان ففيه قولان الاول انه مشتق من الشطن وهو البعد يقال شطن داره أى بعد فلا جرم سمى كل متمرد من جن وانس ودابة شيطانا لبعده من الرشاد والسداد قال الله تعالى وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا شياطين الانس والجن فجعل من الانس شياطين وركب عمر برذونا فطفق يتبختر به فجعل يضربه فلا يزداد الا تبخترا فنزل عنه وقال ما حملتمونى الا على شيطان والقول الثانى ان الشيطان مأخوذ من قوله شاط يشيط اذا بطل ولما كان كل متمرد كالباطل فى نفسه بسبب كونه مبطلا لوجوه مصالح نفسه سمى شيطانا وأما الرجيم فمعناه المرجوم فهو فعيل بمعنى مفعول كقولهم كف خضيب أى مخضوب ورجل لعين أى ملعون ثم فى كونه مرجوما وجهان الاول ان كونه مرجوما كونه ملعونا من قبل الله تعالى قال الله تعالى اخرج منها فانك رجيم واللعن يسمى رجما وحكى الله تعالى عن والد ابراهيم عليه السلام انه قال له لئن لم تنته لارجمنك قيل عنى به الرجم بالقول وحكى الله تعالى عن قوم نوح انهم قالوا لئن لم تنته يا نوح لتكونن من المرجومين وفى سورة يس لئن لم تنتهوا لنرجمنكم والوجه الثانى ان الشيطان انما وصف بكونه مرجوما لانه تعالى أمر الملائكة برمى الشياطين بالشهب والثواقب طردا لهم من السموات ثم وصف بذلك كل شرير متمرد وأما قوله ان الله هو السميع العليم ففيه وجهان الاول ان الغرض من الاستعاذة الاحتراز من شر الوسوسة ومعلوم ان الوسوسة كأنها حروف خفية فى قلب الانسان ولا يطلع عليها أحد فكان العبد يقول يا من هو على هذه الصفة التى يسمع كل مسموع ويعلم كل سر خفى أنت تسمع وسوسة الشيطان وتعلم غرضه فيها وأنت القادر على دفعها عنى فادفعها عنى بفضلك فلهذا السبب كان ذكر السميع العليم أولى بهذا الموضع من سائر الاذكار الثانى انه انما تعين هذا الذكر بهذا الموضع اقتداء بلفظ القرآن وهو قوله تعالى واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم وقال فى حم السجدة انه هو السميع العليم (المسئلة الثانية) فى البحث العقلى عن ماهية الاستعاذة اعلم ان الاستعاذة لا تتم الا بعلم وحال وعمل أما العلم فهو كون العبد عالما بكونه عاجزا عن جلب المنافع الدينية والدنيوية وعن دفع جميع المضار الدينية والدنيوية وان الله تعالى قادر على ايجاد جميع المنافع الدينية والدنيوية وعلى دفع جميع المضار الدينية والدنيوية قدرة لا يقدر أحد سواه على دفعها عنه فاذا حصل هذا العلم فى القلب تولد عن هذا العلم حصول حالة فى القلب وهى انكسار وتواضع ويعبر عن تلك الحالة بالتضرع الى الله تعالى والخضوع له ثم ان حصول تلك الحالة فى القلب يوجب حصول صفة أخرى فى القلب وصفة فى اللسان اما الصفة الحاصلة فى القلب فهى أن يصير العبد مريدا لان يصونه الله تعالى عن الآفات ويخصه بافاضة الخيرات والحسنات وأما الصفة التى فى اللسان فهى أن يصير العبد طالبا لهذا المعنى بلسانه من الله تعالى وذلك الطلب هو الاستعاذة وهو قوله أعوذ بالله اذا عرفت ما ذكرنا فظهر لك ان الركن الاعظم فى الاستعاذة هو علمه بالله وعلمه بنفسه أما علمه بالله فهو أن يعلم كونه سبحانه وتعالى عالما بجميع المعلومات فانه لو لم يكن الامر كذلك لجاز أن لا يكون الله عالما به ولا بأحواله فعلى هذا التقدير تكون الاستعاذة به عبثا ولا بد وأن يعلم كونه قادرا على جميع الممكنات والا فربما كان عاجزا عن تحصيل مراد العبد ولا بد أن يعلم أيضا كونه جوادا مطلقا اذ لو كان البخل عليه جائزا لما كان فى الاستعاذة فائدة ولا بد أيضا وأن يعلم انه لا يقدر أحد سوى الله تعالى على أن يعينه على مقاصده اذ لو جاز أن يكون غير الله يعينه على مقاصده لم تكن الرغبة قوية فى الاستعاذة بالله وذلك لا يتم الا بالتوحيد المطلق وأعنى بالتوحيد المطلق أن يعلم ان مدبر العالم واحد وأن يعلم أيضا ان العبد غير مستقل بافعال نفسه اذ لو كان مستقلا بأفعال نفسه لم يكن فى الاستعاذة بالغير فائدة فثبت بما ذكرنا ان العبد ما لم يعرف عزة الربوبية وذلة العبودية لا يصح منه أن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ومن الناس من يقول لا حاجة فى هذا الذكر الى العلم بهذه المقدمات بل الانسان اذا جوز كون الامر كذلك حسن منه أن يقول أعوذ بالله على سبيل الاجمال وهذا ضعيف جدا لان ابراهيم عليه السلام عاب أباه فى قوله لم تعبد ما لا يسمع

ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً فبتقدير أن لا يكون الاله عالماً بكل المعلومات قادراً على جميع المقدورات كان سؤاله سؤال من لا يسمع ولا يبصر وكان داخلاً تحت ما جعله ابراهيم عليه السلام عيباً على أبيه وأما علم العبد بحال نفسه فلا بد وان يعلم عجزه وقصوره عن رعاية مصالح نفسه على سبيل التمام وأن يعلم أيضاً انه بتقدير أن يعلم تلك المصالح بحسب الكيفية والكمية لكنه لا يمكنه تحصيلها عند عدمها ولا ابقاؤها عند وجودها اذا عرفت هذا فنقول انه اذا حصلت هذه العلوم في قلب العبد وصار مشاهداً لها متيقناً فيها وجب أن يحصل في قلبه تلك الحالة المسماة بالانكسار والخضوع وحينئذ يحصل في قلبه الطلب وفي لسانه اللفظ الدال على ذلك الطلب وذلك هو قوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم والذي يدل على كون الانسان عاجزاً عن تحصيل مصالح نفسه في الدنيا والآخرة ان الصادر عن الانسان اما العمل واما العلم وهو في كلا البابين في الحقيقة في غاية العجز اما العلم فما أشد الحاجة في تحصيله الى الاستعاذة بالله وفي الاحتراز عن حصول ضده الى الاستعاذة بالله ويدل عليه وجوه (الحجة الاولى) انا كم رأينا من الاكياس المحققين بقوا في شبهة واحدة طول عمرهم ولم يعرفوا الجواب عنها بل أصروا علیها وظنوها علماً يقينياً وبرهاناً جلياً ثم بعد انقضاء أعمارهم جاء بعدهم من تنبه لوجه الغلط فيها وأظهر للناس وجه فسادها واذا جاز ذلك على بعض الناس جاز على الكل مثله ولولا هذا السبب والا لما وقع بين أهل العلم اختلاف في الاديان والمذاهب واذا كان الامر كذلك فلولا اعانة الله وفضله وارشاده والا فمن ذا الذي يتخلص بسفينة فكره من أمواج الضلالات ودياجي الظلمات (الحجة الثانية) ان كل أحد انما يقصد أن يحصل له الدين الحق والاعتقاد الصحيح وان أحداً لا يرضى لنفسه بالجهل والكفر فلو كان الامر بحسب سعيه وارادته لوجب كون الكل محقين صادقين وحيث لم يكن الامر كذلك بل نجد المحققين في جنب المبطلين كالشعرة البيضاء في جلد ثور اسود علمنا انه لا خلاص من ظلمات الضلالات الا باعانة اله الارض والسموات (الحجة الثالثة) ان القضية التي توقف الانسان في صحتها وفسادها فانه لا سبيل له الى الجزم بها الا اذا دخل فيما بينهما الحد الاوسط فنقول ذلك الحد الاوسط ان كان حاضراً في عقله كان القياس منعقداً والنتيجة لازمة فحينئذ لا يكون العقل متوقفاً في تلك القضية بل يكون جازماً بها وقد فرضناه متوقفاً فيها هذا خلف وأما ان قلنا ان ذلك الحد الاوسط غير حاضر في عقله فهل يمكنه طلبه أو لا يمكنه طلبه والاول باطل لانه ان كان لا يعرفه بعينه فكيف يطلبه لان طلب الشئ بعينه انما يمكن بعد الشعور به وان كان يعرفه بعينه فالعلم به حاضر في ذهنه فكيف يطلب تحصيل الحاصل وأما ان كان لا يمكنه طلبه فحينئذ يكون عاجزاً عن تحصيل الطريق الذي يتخلص به من ذلك التوقف ويخرج من ظلمة تلك الحيرة وهذا يدل على كون العبد في غاية الحيرة والدهشة (الحجة الرابعة) انه تعالى قال لرسوله عليه الصلاة والسلام وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين فهذه الاستعاذة مطلقة غير مقيدة بحالة مخصوصة فهذا بيان كمال عجز العبد عن تحصيل العقائد والعلوم وأما عجز العبد عن الاعمال الظاهرة التي يجر بها النفع الى نفسه ويدفع بها الضرر عن نفسه فهذا أيضاً كذلك ويدل عليه وجوه الاول انه قد انكشف لارباب البصائر ان هذا البدن يشبه الجحيم وانكشف لهم انه جلس على باب هذا الجحيم تسعة عشر نوعاً من الزبانية وهي الحواس الخمس الظاهرة والحواس الخمس الباطنة والشهوة والغضب والقوى الطبيعية السبع وكل واحد من هذه التسعة عشر فهو واحد بحسب الجنس الا انه يدخل تحت كل واحد منها أعداد لا نهاية لها بحسب الشخص والعدد واعتبر ذلك بالقوة الباصرة فان الاشياء التي تقوى القوة الباصرة على ادراكها أمور غير متناهية ويحصل من ابصار كل واحد منها أثر خاص في القلب وذلك الاثر يجر القلب من أوج عالم الروحانيات الى حضيض عالم الجسمانيات واذا عرفت هذا ظهر أن مع كثرة هذه العوائق والعلائق أنه لا خلاص للقلب من هذه الظلمات الا باعانة الله تعالى واغاثته ولما ثبت انه لا نهاية لجهات نقصانات العبد ولا نهاية لكمال رحمة الله وقدرته وحكمته ثبت ان الاستعاذة بالله واجبة في كل الاوقات فلهذا السبب يجب علينا في أول كل قول وعمل ومبدأ كل لفظة ولحظة أن نقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم الحجة الثانية ان اللذات الحاصلة في هذه الحياة العاجلة قسمان أحدهما

اللذات الحسية والثانى اللذات الخيالية وهى لذة الرياسة وفى كل واحد من هذين القسمين الانسان
اذا لم يكن يمارس تحصيل تلك اللذات ولم يزاولها لم يكن له شعور بها واذا كان عديم الشعور بها كان قليل الرغبة
فيها ثم اذا مارسها ووقف عليها التذ بها واذا حصل الالتذاذ بها قويت رغبته فيها وكلما اجتهد الانسان حتى
وصل الى مقام آخر فى تحصيل اللذات والطيبات وصل فى شدة الرغبة وقوة الحرص الى مقام آخر أعلى مما كان
قبل ذلك فالحاصل ان الانسان كلما كان أكثر فوزا بالمطالب كان أعظم حرصا وأشد رغبة فى تحصيل الزائد
عليها واذا كان لا نهاية لمراتب الكمالات فكذلك لا نهاية لدرجات الحرص وكما انه لا يمكن تحصيل الكمالات
التى لا نهاية لها فكذلك لا يمكن ازالة ألم الشوق والحرص عن القلب فثبت ان هذا مرض لا قدرة للعبد على
علاجه ووجب الرجوع فيه الى الرحيم الكريم الناصر لعباده فيقال أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
الحجة الثالثة فى تقرير ما ذكرناه قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وقوله واستعينوا بالصبر والصلاة وقول
موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين وفى بعض
الكتب الالهية ان الله تعالى يقول وعزتى وجلالى لأقطعن أمل كل مؤمل غيرى باليأس ولألبسنه ثوب
المذلة عند الناس ولأخيبنه من قربى ولأبعدنه من وصلى ولأجعلنه متفكرا حيران يؤمل غيرى فى الشدائد
والشدائد بيدى وأنا الحى القيوم ويرجو غيرى ويطرق بالفكر أبواب غيرى وبيدى مفاتيح الابواب وهى
مغلقة وبابى مفتوح لمن دعانى (المسئلة الثالثة) فى ان الاستعاذة كيف تصح على مذهب أهل الجبر
ومذهب القدرية قالت المعتزلة قوله أعوذ بالله يبطل القول بالجبر من وجوه الاول ان قوله أعوذ بالله اعتراف
بكون العبد فاعلا لتلك الاستعاذة ولو كان خالق الاعمال هو الله تعالى لامتنع كون العبد فاعلا لان
تحصيل الحاصل محال وأيضا فاذا خلقه الله فى العبد امتنع دفعه واذا لم يخلقه الله فيه امتنع تحصيله فثبت
ان قوله أعوذ بالله اعتراف بكون العبد موجدا لافعال نفسه والثانى ان الاستعاذة انما تحسن من الله
تعالى اذا لم يكن الله تعالى خالقا للامور التى منها يستعاذ اما اذا كان الفاعل لها هو الله تعالى امتنع أن
يستعاذ بالله منها لانه على هذا التقدير يصير كان العبد استعاذ بالله من الله فى عين ما يفعله الله والثالث ان
الاستعاذة بالله من المعاصى تدل على ان العبد غير راض بها ولو كانت المعاصى تحصل بتخليق الله تعالى
وقضائه وحكمه وجب على العبد كونه راضيا بها لما ثبت بالاجماع ان الرضا بقضاء الله واجب والرابع ان
الاستعاذة بالله من الشيطان انما تعقل وتحسن لو كانت تلك الوسوسة فعلا للشيطان أما اذا كانت فعلا لله
ولم يكن للشيطان فى وجودها أثر البتة فكيف يستعاذ من شر الشيطان بل الواجب أن يستعاذ على هذا
التقدير من شر الله تعالى لانه لا شر الا من قبله الخامس ان الشيطان يقول اذا كنت ما فعلت شيئا أصلا
وأنت يا اله الخلق علمت صدور الوسوسة عنى ولا قدرة لى على مخالفة قدرتك وحكمت بها على ولا قدرة لى على
مخالفة حكمك ثم قلت لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقلت يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقلت
وما جعل عليكم فى الدين من حرج فمع هذه الاعذار الظاهرة والاسباب القوية كيف يجوز فى حكمتك
ورحمتك ان تذمنى وتلعننى السادس جعلتنى مرجوما ملعونا بسبب جرم صدر منى اولا بسبب جرم صدر
منى فان كان الاول فقد بطل الجبر وان كان الثانى فهذا محض الظلم وأنت قلت وما الله يريد ظلما للعباد فكيف
يليق هذا بك فان قال قائل هذه الاشكالات انما تلزم على قول من يقول بالجبر وأنا لا أقول بالجبر ولا بالقدر
بل أقول الحق حالة متوسطة بين الجبر والقدر وهو الكسب فنقول هذا ضعيف لانه اما أن يكون لقدرة
العبد أثر فى الفعل على سبيل الاستقلال أولا يكون فان كان الاول فهو تمام القول بالاعتزال وان كان
الثانى فهو الجبر المحض والسؤالات المذكورة واردة على هذا القول فكيف يعقل حصول الواسطة
قال أهل السنة والجماعة أما الاشكالات التى ألزمتموها علينا فهى بأسرها واردة عليكم من وجهين الاول
ان قدرة العبد اما أن تكون معينة لاحد الطرفين أو كانت صالحة للطرفين معا فان كان الاول فالجبر
لازم وان كان الثانى فرجحان أحد الطرفين على الآخر اما أن يتوقف على المرجح أولا يتوقف فان كان

الاول ففاعل ذلك المرجح ان كان هو العبد عاد التقسيم الاول فيه وان كان هو الله تعالى فعند ما يفعل
ذلك المرجح يصير الفعل واجب الوقوع وعند مالا يفعله يصير الفعل ممتنع الوقوع وحينئذ يلزمكم
كل ما ذكرتموه وأما الثانى وهو أن يقال ان رجحان أحد الطرفين على الآخر لا يتوقف على مرجح فهذا
باطل لوجهين الاول انه لو جاز ذلك لبطل الاستدلال بترجيح أحد طرفى الممكن على الآخر على وجود
المرجح والثانى أن على هذا التقدير يكون ذلك الرجحان واقعا على سبيل الاتفاق ولا يكون صادرا عن
العبد واذا كان الامر كذلك فقد عاد الجبر المحض فثبت بهذا البيان ان كل ما أوردتموه علينا فهو وارد
عليكم الوجه الثانى فى السؤال أنكم سلمتم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ووقوع الشئ على خلاف
علمه يقتضى انقلاب علمه جهلا وذلك محال والمفضى الى المحال محال فكان كل ما أوردتموه علينا فى القضاء
والقدر لازما عليكم فى العلم لزوما لا جواب عنه ثم قال أهل السنة والجماعة قوله أعوذ بالله من الشيطان
الرجيم يبطل القول بالقدر من وجوه الاول ان المطلوب من قولك أعوذ بالله من الشيطان الرجيم اما أن
يكون هو أن يمنع الله الشيطان من عمل الوسوسة منعا بالنهى والتحذير أو على سبيل القهر والجبر أما الاول
فقد فعله ولما فعله كان طلبه من الله محالا لان تحصيل الحاصل محال وأما الثانى فهو غير جائز لان الالجاء
ينافى كون الشياطين مكلفين وقد ثبت كونهم مكلفين أجابت المعتزلة عنه فقالوا المطلوب بالاستعاذة فعل
الالطاف التى تدعو المكلف الى فعل الحسن وترك القبيح لا يقال فتلك الالطاف فعلها الله بأسرها فما الفائدة
فى الطلب لانا نقول ان من الالطاف مالا يحسن فعله الا عند هذا الدعاء فلو لم يتقدم هذا الدعاء لم يحسن
فعله أجاب أهل السنة عن هذا السؤال بأن فعل تلك الالطاف اما أن يكون له أثر فى ترجيح جانب الفعل على
جانب الترك أو لا أثر له فيه فان كان الاول فعند حصول الترجيح يصير الفعل واجب الوقوع والدليل عليه
أن عند حصول رجحان جانب الوجود لو حصل العدم فحينئذ يلزم أن يحصل عند رجحان جانب الوجود
رجحان جانب العدم وهو جمع بين النقيضين وهو محال فثبت ان عند حصول الرجحان يحصل الوجوب وذلك
يبطل القول بالاعتزال وان لم يحصل بحسب فعل تلك الالطاف رجحان طرف الوجود لم يكن لفعلها
البتة أثر فيكون فعلها عبثا محضا وذلك فى حق الله تعالى محال الوجه الثانى أن يقال ان الله تعالى اما أن
يكون مريدا اصلاح حال العبد أو لا يكون فان كان الحق هو الاول فالشيطان اما أن يتوقع منه افساد العبد
أو لا يتوقع فان توقع منه افساد العبد مع ان الله تعالى مريد اصلاح حال العبد فلم خلقه ولم سلطه على العبد
وأما ان كان لا يتوقع من الشيطان افساد العبد فأى حاجة للعبد الى الاستعاذة منه وأما اذا قيل ان الله
تعالى لا يريد ما هو صلاح حال العبد فالاستعاذة بالله كيف تفيد الاعتصام من شر الشيطان الوجه الثالث
ان الشيطان اما أن يكون مجبورا على فعل الشر أو يكون قادرا على فعل الشر والخير معا فان كان الاول فقد
أجبره الله على الشر وذلك يقدح فى قولهم انه تعالى لا يريد الا الصلاح والخير وان كان الثانى وهو انه قادر
على فعل الشر والخير فهنا يمتنع أن يترجح فعل الخير على فعل الشر الا بمرجح وذلك المرجح يكون من الله تعالى
واذا كان كذلك فأى فائدة فى الاستعاذة الوجه الرابع هب ان البشر انما وقعوا فى المعاصى بسبب وسوسة
الشيطان فالشيطان كيف وقع فى المعاصى فان قلنا انه وقع فيها بوسوسة شيطان آخر لزم التسلسل وان قلنا
وقع الشيطان فى المعاصى لا لاجل شيطان آخر فلم لا يجوز مثله فى البشر وعلى هذا التقدير فلا فائدة
فى الاستعاذة من الشيطان وان قلنا انه تعالى سلط الشيطان على البشر ولم يسلط على الشيطان شيطانا آخر
فهذا حيف على البشر وتخصيص له بمزيد الثقل والاضرار وذلك ينافى كون الاله رحيما ناصرا لعباده الوجه
الخامس أن الفعل المستعاذ منه ان كان معلوم الوقوع فهو واجب الوقوع فلا فائدة فى الاستعاذة منه وان
كان غير معلوم الوقوع كان ممتنع الوقوع فلا فائدة فى الاستعاذة منه واعلم ان هذه المناظرة تدل على انه
لا حقيقة لقوله أعوذ بالله الا أن ينكشف للعبد ان الكل من الله وبالله وحاصل الكلام فيه ما قاله الرسول
صلى الله عليه وسلم أعوذ برضاك من سخطك وأعوذ بعفوك من غضبك وأعوذ بك منك لا أحصى ثناء عليك

أنت كما أثنيت على نفسك (الركن الثاني المستعاذ به) واعلم ان هذا ورد في القرآن والاخبار على وجهين
أحدهما أن يقال أعوذ بالله والثاني أن يقال أعوذ بكلمات الله أما قوله أعوذ بالله فبيانه انما يتم بالبحث
عن لفظة الله وسيأتي ذلك في تفسير بسم الله وأما قوله أعوذ بكلمات الله التامات فاعلم أن المراد بكلمات
الله هو قوله انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون والمراد من قوله كن نفاذ قدرته في الممكنات
وسريان مشيئته في الكائنات بحيث يمتنع أن يعرض له عائق ومانع ولا شك انه لا تحسن الاستعاذة بالله
الا لكونه موصوفا بتلك القدرة القاهرة والمشيئة النافذة وأيضا فالجسمانيات لا يكون حدوثها الا على
سبيل الحركة والخروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا واما الروحانيات فانما يحصل تكونها وخروجها الى
الفعل دفعة ومتى كان الامر كذلك كان حدوثها شبيها بحدوث الحرف الذي لا يوجد الا في الآن الذي
لا ينقسم فلهذه المشابهة سميت نفاذ قدرته بالكلمة وأيضا ثبت في علم المعقولات ان عالم الارواح مستول
على عالم الاجسام وانها هي المدبرات لامور هذا العالم كما قال تعالى فالمدبرات أمرا فقوله أعوذ بكلمات
الله التامات استعاذة من الارواح البشرية بالارواح العالية المقدسة الطاهرة الطيبة في دفع شرور الارواح
الخبيثة الظلمانية الكدرة فالمراد بكلمات الله التامات تلك الارواح العالية الطاهرة ثم ههنا دقيقة وهي ان
قوله أعوذ بكلمات الله التامات انما يحسن ذكره اذا كان قد بقي في نظره التفات الى غير الله وأما اذا تغلغل
في بحر التوحيد وتوغل في قعر الحقائق وصار بحيث لا يرى في الوجود أحدا الا الله تعالى لم يستعذ الا بالله ولم
يلتجئ الا الى الله ولم يعول الا على الله فلا جرم يقول أعوذ بالله وأعوذ من الله بالله كما قال عليه السلام وأعوذ
بك منك واعلم ان في هذا المقام يكون العبد مشتغلا أيضا بغير الله لان الاستعاذة لابد وأن تكون اطلب
أو لهرب وذلك اشتغال بغير الله تعالى فاذا ترقى العبد عن هذا المقام وفني عن نفسه وفني أيضا عن فنائه عن
نفسه فههنا يترقى عن مقام قوله أعوذ بالله ويصير مستغرقا في نور قوله بسم الله ألا ترى انه عليه السلام لما
قال وأعوذ بك منك ترقى عن هذا المقام فقال أنت كما أثنيت على نفسك (الركن الثالث من أركان هذا
الباب المستعيذ) واعلم ان قوله أعوذ بالله أمر منه لعباده أن يقولوا ذلك وهذا غير مختص بشخص معين
فهو أمر على سبيل العموم لانه تعالى حكى ذلك عن الانبياء والاولياء وذلك يدل على ان كل مخلوق يجب أن
يكون مستعيذا بالله فالاول انه تعالى حكى عن نوح عليه السلام انه قال اني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به
علم فعند هذا أعطاه الله خلعتين السلام والبركات وهو قوله تعالى قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك
والثاني حكى عن يوسف عليه السلام ان المرأة لما راودته قال معاذ الله انه ربي أحسن مثواي فأعطاه الله
تعالى خلعتين صرف السوء والفحشاء حيث قال لنصرف عنه السوء والفحشاء والثالث قيل له خذ أحدنا
مكانه فقال معاذ الله أن نأخذ الا من وجدنا متاعنا عنده فأكرمه الله تعالى بقوله ورفع أبويه على العرش
وخروا له سجدا الرابع حكى الله عن موسى عليه السلام انه لما أمر قومه بذبح البقرة قال قومه أتتخذنا هزوا
قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين فأعطاه الله خلعتين ازالة التهمة واحياء القتيل فقال فقلنا اضربوه
ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياته الخامس ان القوم لما خوفوه بالقتل قال واني عذت بربي وربكم
أن ترجمون وقال في آية أخرى اني عذت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب فأعطاه الله تعالى
مراده فأفنى عدوهم وأورثهم أرضهم وديارهم والسادس ان أم مريم قالت واني أعيذها بك وذريتها من
الشيطان الرجيم فوجدت الخلعة والقبول وهو قوله فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتا حسنا والسابع
ان مريم عليها السلام لما رأت جبريل في صورة بشر يقصدها في الخلوة قالت اني أعوذ بالرحمن منك ان كنت
تقيا فوجدت نعمتين ولدا من غير أب وتنزيه الله اياها بلسان ذلك الولد عن السوء وهو قوله اني عبد الله
الثامن ان الله تعالى أمر محمدا عليه الصلاة والسلام بالاستعاذة مرة بعد أخرى فقال وقل رب أعوذ بك
من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون وقال قل أعوذ برب الفلق وقل أعوذ برب الناس
والتاسع قال في سورة الاعراف خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين واما ينزغنك من الشيطان

نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم وقال فى حم السجدة ادفع بالتى هى أحسن فاذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم الى أن قال واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه هو السميع العليم فهذه الآيات دالة على ان الانبياء عليهم السلام كانوا أبدا فى الاستعاذة من شر شياطين الانس والجن وأما الاخبار فكثيرة الخبر الاول عن معاذ بن جبل قال استب رجلان عند النبى صلى الله عليه وسلم وأغرقا فيه فقال عليه السلام انى لأعلم كلمة لو قالها الذهب عنهما ذلك وهى قوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وأقول هذا المعنى مقرر فى العقل من وجوه الاول ان الانسان يعلم ان علمه بمصالح هذا العالم ومفاسده قليل جدا وانه انما يمكنه أن يعرف ذلك القليل بمدد العقل وعند الغضب يزول العقل فكل ما يفعله ويقوله لم يكن على القانون الجيد فاذا استحضر فى عقله هذا صار هذا المعنى مانعا له عن الاقدام على تلك الافعال وتلك الاقوال وحاملا له على أن يرجع الى الله تعالى فى تحصيل الخيرات ودفع الآفات فلا جرم يقول أعوذ بالله الثانى ان الانسان غير عالم قطعا بأن الحق من جانبه ولا من جانب خصمه فاذا علم ذلك يقول أفوض هذه الواقعة الى الله تعالى فاذا كان الحق من جانبى فالله يستوفيه من خصمى وان كان الحق من جانب خصمى فالاولى أن لا أظلمه وعند هذا يفوض تلك الحكومة الى الله ويقول أعوذ بالله الثالث ان الانسان انما يغضب اذا أحس من نفسه بفرط قوة وشدة بواسطتها يقوى على قهر الخصم فاذا استحضر فى عقله ان اله العالم أقوى واقدر منى ثم انى عصيته مرات وكرات وانه بفضله تجاوز عنى فالاولى لى أن أتجاوز عن هذا المغضوب عليه فاذا أحضر فى عقله هذا المعنى ترك الخصومة والمنازعة وقال أعوذ بالله وكل هذه المعانى مستنبطة من قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون والمعنى انه اذا تذكر هذه الاسرار والمعانى أبصر طريق الرشد فترك النزاع والدفاع ورضى بقضاء الله تعالى والخبر الثانى روى معقل بن يسار رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من قال حين يصبح ثلاث مرات أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقرأ ثلاث آيات من آخر سورة الحشر وكل الله به سبعين ألف ملك يصلون عليه حتى يمسى فان مات فى ذلك اليوم مات شهيدا ومن قالها حين يمسى كان بتلك المنزلة قلت وتقريره من جانب العقل ان قوله أعوذ بالله مشاهدة لكمال عجز النفس وغاية قصورها والآيات الثلاث من آخر سورة الحشر مشاهدة لكمال الله وجلاله وعظمته وكمال الحال فى مقام العبودية لا يحصل الا بهذين المقامين الخبر الثالث روى أنس عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من استعاذ فى اليوم عشر مرات وكل الله تعالى به ملكا يذود عنه الشيطان قلت والسبب فيه انه لما قال أعوذ بالله وعرف معناه عرف منه نقصان قدرته ونقصان علمه واذا عرف ذلك من نفسه لم يلتفت الى ما تأمره به النفس ولم يقدم على الاعمال التى تدعوه نفسه اليها والشيطان الاكبر هو النفس فثبت ان قراءة هذه الكلمة تذود الشيطان عن الانسان والخبر الرابع عن خولة بنت حكيم عن النبى عليه الصلاة والسلام انه قال من نزل منزلا فقال أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لم يضره شئ حتى يرتحل من ذلك المنزل قلت والسبب فيه انه ثبت فى العلوم العقلية ان كثرة الاشخاص الروحانية فوق كثرة الاشخاص الجسمانية وان السموات مملوءة من الارواح الطاهرة كما قال عليه الصلاة والسلام أطت السماء وحق لها أن تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك قائم أو قاعد وكذلك الاثير والهواء مملوءة من الارواح وبعضها طاهرة مشرقة خيرة وبعضها كدرة مؤذية شريرة فاذا قال الرجل أعوذ بكلمات الله التامات فقد استعاذ بتلك الارواح الطاهرة من شر تلك الارواح الخبيثة وأيضا كلمات الله هى قوله كن وهى عبارة عن القدرة النافذة ومن استعاذ بقدرة الله لم يضره شئ والخبر الخامس عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ان النبى صلى الله عليه وسلم قال اذا فزع أحدكم من النوم فليقل أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده ومن شر همزات الشياطين وأن يحضرون فانها لا تضره وكان عبد الله بن عمر يعلمها من بلغ من عبيده ومن لم يبلغ كتبها فى صك ثم علقها فى عنقه والخبر السادس عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كان يعوذ الحسن والحسين رضى الله عنهما ويقول أعيذكما بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة

ويقول كان أبي ابراهيم عليه السلام يعوذ بهما اسمعيل واسحق عليهما السلام الخبر السابع أنه عليه الصلاة والسلام كان يعظم أمر الاستعاذة حتى انه لما تزوج امرأة ودخل بها فقالت أعوذ بالله منك فقال عليه السلام عذت بمعاذ فالحقي بأهلك واعلم ان هذا يدل على ان الرجل المستبصر بنور الله لا التفات له الى القائل وانما التفاته الى القول فلما ذكرت تلك المرأة كلمة أعوذ بالله بقي قلب الرسول صلى الله عليه وسلم مشتغلا بتلك الكلمة ولم يلتفت الى انها قالت تلك الكلمة عن قصد أم لا والخبر الثامن روى الحسن قال بينما رجل يضرب مملوكا له فجعل المملوك يقول أعوذ بالله اذ جاء نبي الله فقال أعوذ برسول الله فأمسك عنه فقال عليه السلام عائذ الله أحق أن يمسك عنه فقال فاني أشهدك يا رسول الله انه حر لوجه الله فقال عليه السلام أما والذي نفسي بيده لو لم تقلها لدافع وجهك سفع النار والخبر التاسع قال سويد سمعت أبا بكر الصديق يقول على المنبر أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم فلا أحب أن أترك ذلك ما بقيت والخبر العاشر قوله عليه الصلاة والسلام أعوذ برضاك من سخطك وأعوذ بعفوك من غضبك وأعوذ بك منك (الركن الرابع من أركان هذا الباب الكلام في المستعاذ منه) وهو الشيطان والمقصود من الاستعاذة دفع شر الشيطان واعلم ان شر الشيطان اما أن يكون بالوسوسة أو بغيرها كما ذكره في قوله تعالى كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس وفي هذا الباب مسائل غامضة دقيقة من العقليات ومن علوم المكاشفات (المسئلة الاولى) اختلف الناس في وجود الجن والشياطين فمن الناس من أنكر الجن والشياطين واعلم انه لابد أولا من البحث عن ماهية الجن والشياطين فنقول أطبق الكل على انه ليس الجن والشياطين عبارة عن أشخاص جسمانية كثيفة تجيء وتذهب مثل الناس والبهائم بل القول المحصل فيه قولان الاول انها أجسام هوائية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة ولها عقول وافهام وقدرة على اعمال صعبة شاقة والقول الثاني ان كثيرا من الناس أثبتوا انها موجودات غير متحيزة ولا حالة في المتحيز وزعموا انها موجودات مجردة عن الجسمية ثم هذه الموجودات قد تكون عالية مقدسة عن تدبير الاجسام بالكلية وهي الملائكة المقربون كما قال الله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ويليها مرتبة الارواح المتعلقة بتدبير الاجسام وأشرفها حملة العرش كما قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية والمرتبة الثانية الحافون حول العرش كما قال تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش والمرتبة الثالثة ملائكة الكرسي والمرتبة الرابعة ملائكة السموات طبقة طبقة والمرتبة الخامسة ملائكة كرة الاثير والمرتبة السادسة ملائكة كرة الهواء الذي هو في طبع النسيم والمرتبة السابعة ملائكة كرة الزمهرير والمرتبة الثامنة مرتبة الارواح المتعلقة بالبحار والمرتبة التاسعة مرتبة الارواح المتعلقة بالجبال والمرتبة العاشرة مرتبة الارواح السفلية المتصرفة في هذه الاجسام النباتية والحيوانية الموجودة في هذا العالم واعلم ان على كلا القولين فهذه الارواح قد تكون مشرقة الهية خيرة سعيدة وهي المسماة بالصالحين من الجن وقد تكون كدرة سفلية شريرة شقية وهي المسماة بالشياطين واحتج المنكرون لوجود الجن والشياطين بوجوه (الحجة الاولى) ان الشيطان لو كان موجودا لكان اما أن يكون جسما كثيفا أو لطيفا والقسمان باطلان فيبطل القول بوجوده وانما قلنا انه يمتنع أن يكون جسما كثيفا لانه لو كان كذلك لوجب أن يراه كل من كان سليم الحس اذ لو جاز أن يكون بحضرتنا أجسام كثيفة ونحن لا نراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة ورعود وبروق مع انا لا نشاهد شيئا منها ومن جوز ذلك كان خارجا عن العقل وانما قلنا انه لا يجوز كونها أجساما لطيفة وذلك لانه لو كان كذلك لوجب أن تتمزق أو تتفرق عند هبوب الرياح العاصفة القوية وأيضا يلزم أن لا يكون لها قوة وقدرة على الاعمال الشاقة ومثبتو الجن ينسبون اليها الاعمال الشاقة ولما بطل القسمان ثبت فساد القول بالجن (الحجة الثانية) ان هذه الاشخاص المسماة بالجن اذا كانوا حاضرين في هذا العالم مخالطين للبشر فالظاهر الغالب أن يحصل لهم بسبب طول المخالطة والمصاحبة اما صداقة واما عداوة فان حصلت الصداقة وجب ظهور المنافع

بسبب تلك الصداقة وان حصلت العداوة وجب ظهور المضار بسبب تلك العداوة الا انا لا نرى أثرا لا من تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهؤلاء الذين يمارسون صنعة التعزيم اذا تابوا من الاكاذيب يعترفون بأنهم قط ما شاهدوا أثرا من هذا الجن وذلك مما يغلب على الظن عدم هذه الاشياء وسمعت واحدا ممن تاب عن تلك الصنعة قال انى واظبت على العزيمة الفلانية كذا من الايام وما تركت دقيقة من الدقائق الا أتيت بها ثم انى ما شاهدت من تلك الاحوال المذكورة أثرا ولا خبرا (الحجة الثالثة) ان الطريق الى معرفة الاشياء اما الحس واما الخبر واما الدليل أما الحس فلم يدل على وجود هذه الاشياء لان وجودها اما بالصورة أو بالصوت فاذا كنا لا نرى صورة ولا سمعنا صوتا فكيف يمكننا أن ندعى الاحساس بها والذين يقولون انا أبصرناها أو سمعنا أصواتها فهم طائفتان المجانين الذين يتخيلون أشياء بسبب خلل أمزجتهم فيظنون انهم رأوها والكذابون المخرفون وأما اثبات هذه الاشياء بواسطة اخبار الانبياء والرسل فباطل لان هذه الاشياء لو ثبتت لبطلت نبوة الانبياء فان على تقدير ثبوتها يجوز أن يقال ان كل ما أتى به الانبياء من المعجزات انما حصل باعانة الجن والشياطين وكل فرع أدى الى ابطال الاصل كان باطلا مثاله اذا جوزنا نفوذ الجن فى بواطن الانسان فلم لا يجوز أن يقال ان حنين الجذع انما كان لاجل ان الشيطان نفذ فى ذلك الجذع ثم أظهر الحنين ولم لا يجوز أن يقال ان الناقة انما تكلمت مع الرسول عليه السلام لان الشيطان دخل فى بطنها وتكلم ولم لا يجوز أن يقال ان الشجرة انما انقلعت من أصلها لان الشيطان اقتلعها فثبت ان القول باثبات الجن والشياطين يوجب القول ببطلان نبوة الانبياء عليهم السلام وأما اثبات هذه الاشياء بواسطة الدليل والنظر فهو متعذر لانا لا نعرف دليلا عقليا يدل على وجود الجن والشياطين فثبت انه لا سبيل لنا الى العلم بوجود هذه الاشياء فوجب أن يكون القول بوجود هذه الاشياء باطلا فهذه جملة شبه منكرى الجن والشياطين والجواب عن الاولى بانا نقول ان الشبهة التى ذكرتم تدل على انه يمتنع كون الجن جسما فلم لا يجوز أن يقال انه جوهر مجرد عن الجسمية واعلم ان القائلين بهذا القول فرق الاولى الذين قالوا النفوس الناطقة البشرية المفارقة للابدان قد تكون خيرة وقد تكون شريرة فان كانت خيرة فهى الملائكة الارضية وان كانت شريرة فهى الشياطين الارضية ثم اذا حدث بدن شديد المشابهة ببدن تلك النفوس المفارقة وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة لتلك النفس المفارقة فحينئذ يحدث لتلك النفس المفارقة ضرب تعلق بهذا البدن الحادث وتصير تلك النفس المفارقة معاونة لهذه النفس المتعلقة بهذا البدن على الاعمال اللائقة بها فان كانت النفسان من النفوس الطاهرة المشرقة الخيرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة الهاما وان كانتا من النفوس الخبيثة الشريرة كانت تلك المعاونة والمناصرة وسوسة فهذا هو الكلام فى الالهام والوسوسة على قول هؤلاء الفريق الثانى الذين قالوا الجن والشياطين جواهر مجردة عن الجسمية وعلائقها وجنسها مخالف لجنس النفوس الناطقة البشرية ثم ان ذلك الجنس يندرج فيه أنواع أيضا فان كانت طاهرة نورانية فهى الملائكة الارضية وهم المسمون بصالحى الجن وان كانت خبيثة شريرة فهى الشياطين المؤذية اذا عرفت هذا فنقول الجنسية علة الضم فالنفوس البشرية الطاهرة النورانية تنضم اليها تلك الارواح الطاهرة النورانية وتعينها على أعمالها التى هى من أبواب الخير والبر والتقوى والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة تنضم اليها تلك الارواح الخبيثة الشريرة وتعينها على أعمالها التى هى من باب الشر والاثم والعدوان الفريق الثالث وهم الذين ينكرون وجود الارواح السفلية ولكنهم أثبتوا وجود الارواح المجردة الفلكية وزعموا ان تلك الارواح أرواح عالية قاهرة قوية وهى مختلفة بجواهرها وماهياتها فكما ان لكل روح من الارواح البشرية بدنا معينا فكذلك لكل روح من الارواح الفلكية بدن معين وهو ذلك الفلك المعين وكما ان الروح البشرية تتعلق أولا بالقلب ثم بواسطته يتعدى أثر ذلك الروح الى كل البدن فكذلك الروح الفلكى يتعلق أولا بالكواكب ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدى أثر ذلك الروح الى كلية ذلك الفلك والى كلية العالم وكما انه يتولد فى القلب والدماغ أرواح لطيفة وتلك الارواح تتأدى فى الشرايين

والاعصاب الى أجزاء البدن ويصل بهذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة الى كل جزء من أجزاء الاعضاء فكذلك ينبعث من جرم الكواكب خطوط شعاعية تتصل بجوانب العالم وتتأدى قوة تلك الكواكب بواسطة تلك الخطوط الشعاعية الى أجزاء هذا العالم وكما ان بواسطة الارواح الفائضة من القلب والدماغ الى أجزاء البدن يحصل فى كل جزء من أجزاء ذلك البدن قوى مختلفة وهى الغاذية والنامية والمولدة والحساسة فتكون هذه القوى كالنتائج والاولاد لجوهر النفس المدبرة لكلية البدن فكذلك بواسطة الخطوط الشعاعية المنبثة من الكواكب الواصلة الى أجزاء هذا العالم تحدث فى تلك الاجزاء نفوس مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو وهذه النفوس كالاولاد لتلك النفوس الفلكية ولما كانت النفوس الفلكية مختلفة فى جواهرها وماهياتها فكذلك النفوس المتولدة من نفس فلك زحل مثلا طائفة والنفوس المتولدة من نفس فلك المشترى طائفة أخرى فتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل متجانسة متشاركة ويحصل بينها محبة ومودة وتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل مخالفة بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة الى روح المشترى واذا عرفت هذا فنقول قالوا ان العلة تكون أقوى من المعلول فلكل طائفة من النفوس البشرية طبيعة خاصة وهى تكون معلولة لروح من تلك الارواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون فى الروح الفلكى أقوى وأعلى بكثير منها فى هذه الارواح البشرية وتلك الارواح الفلكية بالنسبة الى تلك الطائفة من الارواح البشرية كالأب المشفق والسلطان الرحيم فلهذا السبب تلك الارواح الفلكية تعين أولادها على مصالحها وتهديها تارة فى النوم على سبيل الرؤيا وأخرى فى اليقظة على سبيل الالهام ثم اذا اتفق لبعض هذه النفوس البشرية قوة قوية من جنس تلك الخاصية وقوى اتصاله بالروح الفلكى الذى هو أصله ومعدنه ظهرت عليه أفعال عجيبة وأعمال خارقة للعادات فهذا تفصيل مذاهب من يثبت الجن والشياطين ويزعم انها موجودات ليست أجساما ولا جسمانية واعلم ان قوما من الفلاسفة طعنوا فى هذا المذهب وزعموا ان المجرد يمتنع عليه ادراك الجزئيات والمجردات يمتنع كونها فاعلة للافعال الجزئية واعلم ان هذا باطل لوجهين الاول انه يمكننا ان نحكم على هذا الشخص المعين بانه انسان وليس بفرس والقاضى على الشيئين لابد وأن يحضره المقضى عليهما فههنا شئ واحد هو مدرك للكلى وهو النفس فيلزم أن يكون المدرك للجزئى هو النفس الثانى هب ان النفس المجردة لا تقوى على ادراك الجزئيات ابتداء لكن لا نزاع انه يمكنها أن تدرك الجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية فلم لا يجوز أن يقال ان تلك الجواهر المجردة المسماة بالجن والشياطين لها آلات جسمانية من كرة الاثير أو من كرة الزمهرير ثم انها بواسطة تلك الآلات الجسمانية تقوى على ادراك الجزئيات وعلى التصرف فى هذه الابدان فهذا تمام الكلام فى شرح هذا المذهب وأما الذين زعموا ان الجن أجسام هوائية أو نارية فقالوا الاجسام متساوية فى الجسمية والمقدار وهذان المعنيان أعراض فالاجسام متساوية فى قبول هذه الاعراض والاشياء المختلفة بالماهية لا يمتنع اشتراكها فى بعض اللوازم فلم لا يجوز أن يقال الاجسام مختلفة بحسب ذواتها المخصوصة وماهياتها المعينة وان كانت مشتركة فى قبول الجسمية والمقدار واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز أن يقال أحد أنواع الاجسام أجسام لطيفة نفاذة حية لذواتها عاقلة لذواتها قادرة على الاعمال الشاقة لذواتها وهى غير قابلة للتفرق والتمزق واذا كان الامر كذلك فتلك الاجسام تكون قادرة على تشكيل أنفسها بأشكال مختلفة ثم ان الرياح العاصفة لا تمزقها والاجسام الكثيفة لا تفرقها أليس ان الفلاسفة قالوا ان النار التى تنفصل عن الصواعق تنفذ فى اللحظة اللطيفة فى بواطن الاحجار والحديد وتخرج من الجانب الآخر فلم لا يعقل مثله فى هذه الصورة وعلى هذا التقدير فان الجن تكون قادرة على النفوذ فى بواطن الناس وعلى التصرف فيها وانها تبقى حية فعالة مصونة عن الفساد الى الاجل المعين والوقت المعلوم فكل هذه الاحوال احتمالات ظاهرة والدليل لم يقم على ابطالها فلم يجز المصير الى القول بابطالها وأما الجواب عن الشبهة الثانية انه لا يجب حصول تلك الصداقة والعداوة مع كل واحد وكل واحد لا يعرف الا حال نفسه أما حال غيره فانه لا يعلمها فبقى هذا الامر

فى حيز الاحتمال وأما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو انا نقول لا نسلم ان القول بوجود الجن والملائكة يوجب الطعن فى نبوة الانبياء عليهم السلام وسيظهر الجواب عن الاجوبة التى ذكرتموها فيما بعد ذلك فهذا آخر الكلام فى الجواب عن هذه الشبهات (المسئلة الثانية) اعلم ان القرآن والاخبار يدلان على وجود الجن والشياطين أما القرآن فآيات الآية الاولى قوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضى ولوا الى قومهم منذرين قالوا ياقومنا انا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدى الى الحق والى طريق مستقيم وهذا نص على وجودهم وعلى انهم سمعوا القرآن وعلى انهم أنذروا قومهم والآية الثانية قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان والآية الثالثة قوله تعالى فى قصة سليمان عليه السلام يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجوابى وقدور راسيات اعملوا وقال تعالى والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين فى الاصفاد وقال تعالى ولسليمان الريح الى قوله تعالى ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه والآية الرابعة قوله تعالى يامعشر الجن والانس ان استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والارض والآية الخامسة قوله تعالى انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان مارد وأما الاخبار فكثيرة الخبر الاول روى مالك فى الموطأ عن صيفى بن أفلح عن أبى السائب مولى هشام بن زهرة انه دخل على أبى سعيد الخدرى قال فوجدته يصلى فجلست انتظره حتى يقضى صلاته قال فسمعت تحريكا تحت سريره فى بيته فاذا هى حية فقمت لاقتلها فأشار أبو سعيد أن اجلس فلما انصرف من صلاته أشار الى بيت فى الدار فقال ترى هذا البيت فقلت نعم فقال انه كان فيه فتى حديث عهد بعرس وساق الحديث الى ان قال فرأى امرأته واقفة بين الناس فأدركته غيرة فأهوى اليها بالرمح ليطعنها بسبب الغيرة فقالت لا تعجل حتى تدخل وتنظر ما فى بيتك فدخل فاذا هو بحية مطوقة على فراشه فركز فيها رمحه فاضطربت الحية فى رأس الرمح وخر الفتى ميتا فما ندرى أيهما كان أسرع موتا الفتى أم الحية فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان بالمدينة جنا قد أسلموا فمن بدا لكم منهم فآذنوه ثلاثة أيام فان بدا لكم بعد ذلك فاقتلوه فانما هو شيطان الخبر الثانى روى مالك فى الموطا عن يحيى بن سعيد قال لما أسرى برسول الله صلى الله عليه وسلم رأى عفريتا من الجن يطلبه بشعلة من نار كلما التفت رآه فقال جبريل عليه السلام ألا أعلمك كلمات اذا قلتهن طفئت شعلته وخر لفيه قل أعوذ بوجه الله الكريم وبكلماته التامات التى لا يجاوزهن بر ولا فاجر من شر ما ينزل من السماء ومن شر ما يعرج فيها ومن شر ما ذرأ فى الارض وشر ما يخرج منها ومن شر فتن الليل والنهار ومن شر طوارق الليل والنهار الا طارقا يطرق بخير يارحمن والخبر الثالث روى مالك أيضا فى الموطأ أن كعب الاحبار كان يقول أعوذ بوجه الله العظيم الذى ليس شئ أعظم منه وبكلمات الله التامات التى لا يجاوزهن بر ولا فاجر وبأسمائه كلها ما قد علمت منها وما لم أعلم من شر ما خلق وذرأ وبرأ والخبر الرابع روى أيضا مالك ان خالد بن الوليد قال يارسول الله انى أروع فى منامى فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم قل أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات الشياطين وأن يحضرون والخبر الخامس ما اشتهر وبلغ مبلغ التواتر من خروج النبى صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وقراءته عليهم ودعوته اياهم الى الاسلام والخبر السادس روى القاضى أبو بكر فى الهداية ان عيسى بن مريم عليهما السلام دعا ربه أن يريه موضع الشيطان من بنى آدم فأراه ذلك فاذا رأسه مثل رأس الحية واضع رأسه على قلبه فاذا ذكر الله تعالى خنس واذا لم يذكره وضع رأسه على حبة قلبه والخبر السابع قوله عليه السلام ان الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم وقال ما منكم أحد الا وله شيطان قيل ولا أنت يارسول الله قال ولا أنا الا أن الله تعالى أعاننى عليه فأسلم والاحاديث فى ذلك كثيرة والقدر الذى ذكرناه كاف (المسئلة الثالثة) فى بيان ان الجن مخلوق من النار والدليل عليه قوله تعالى والجان خلقناه من قبل من نار السموم وقال تعالى حاكيا عن ابليس لعنه الله انه قال خلقتنى من نار وخلقته من طين واعلم ان حصول الحياة فى النار غير مستبعد ألا ترى ان الاطباء قالوا المتعلق الاول للنفس هو القلب والروح وهما

فى غاية السخونة وقال جالينوس انى بقرت مرّة بطن قرد فأدخلت يدى فى بطنه وأدخلت اصبعى فى قلبه فوجدته فى غاية السخونة بل نزيد ونقول أطبق الاطباء على انّ الحياة لاتحصل الابسبب الحرارة الغريزية وقال بعضهم الاغلب على الظنّ انّ كرة النار تكون مملوءة من الروحانيات (المسئلة الرابعة) ذكروا قولين فى انهم لم سموا بالجنّ الاول انّ لفظ الجنّ مأخوذ من الاستتار ومنه الجنة لاستتار أرضها بالاشجار ومنه الجنة لكونها ساترة للانسان ومنه الجنّ لاستتارهم عن العيون ومنه المجنون لاستتار عقله ومنه الجنين لاستتاره فى البطن ومنه قوله تعالى اتخذوا ايمانهم جنة أى وقاية وسترا واعلم انّ على هذا القول يلزم أن تكون الملائكة من الجنّ لاستتارهم عن العيون الا أن يقال انّ هذا من باب تقييد المطلق بسبب العرف والقول الثانى انهم سموا بهذا الاسم لانهم كانوا فى أول أمرهم خزان الجنة والقول الاول أقوى (المسئلة الخامسة) اعلم انّ طوائف المكلفين أربعة الملائكة والانس والجنّ والشياطين واختلفوا فى الجنّ والشياطين فقيل الشياطين جنس والجنّ جنس آخر كما انّ الانسان جنس والفرس جنس آخر وقيل الجنّ منهم أخيار ومنهم أشرار والشياطين اسم لاشرار الجنّ (المسئلة السادسة) المشهور انّ الجنّ لهم قدرة على النفوذ فى بواطن البشر وأنكر أكثر المعتزلة ذلك أما المثبتون فقد احتجوا بوجوه الاول انه ان كان الجنّ عبارة عن موجود ليس بجسم ولا جسمانى فحينئذ يكون معنى كونه قادرا على النفوذ فى باطنه انه يقدر على التصرّف فى باطنه وذلك غير مستبعد وان كان عبارة عن حيوان هوائى لطيف نفاذ كما وصفناه كان نفاذه فى باطن بنى آدم أيضا غير ممتنع قياسا على النفس وغيره الثانى قوله تعالى لا يقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس الثالث قوله عليه السلام انّ الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم أما المنكرون فقد احتجوا بأمور الاول قوله تعالى حكاية عن ابليس لعنه الله وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى صرّح بأنه ما كان له على البشر سلطان الا من الوجه الواحد وهو القاء الوسوسة والدعوة الى الباطل الثانى لاشك انّ الانبياء والعلماء المحققين يدعون الناس الى لعن الشيطان والبراءة منه فوجب أن تكون العداوة بين الشياطين وبينهم أعظم أنواع العداوة فلو كانوا قادرين على النفوذ فى بواطن البشر وعلى ايصال البلاء والشرّ اليهم لوجب أن يكون تضرر الانبياء والعلماء منهم أشدّ من تضرر كل أحد ولما لم يكن كذلك علمنا انه باطل (المسئلة السابعة) اتفقوا على انّ الملائكة لا يأكلون ولا يشربون ولا ينكحون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وأمّا الجنّ والشياطين فانهم يأكلون ويشربون قال عليه السلام فى الروث والعظم انه زاد اخوانكم من الجنّ وأيضا فانهم يتوالدون قال تعالى أفتتخذونه وذريته أولياء من دونى (المسئلة الثامنة) فى كيفية الوسوسة بناء على ما ورد فى الآثار ذكروا انه يغوص فى باطن الانسان ويضع رأسه على حبة قلبه ويلقى اليه الوسوسة واحتجوا عليه بما روى أنّ النبىّ صلى الله عليه وسلم قال انّ الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم الا فضيقوا مجاريه بالجوع وقال عليه السلام لولا انّ الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم لنظروا الى ملكوت السموات ومن الناس من قال هذه الاخبار لا بدّ من تأويلها لانه يمتنع حملها على ظواهرها واحتج عليه بوجوه الاول انّ نفوذ الشياطين فى بواطن الناس محال لانه يلزم امّا اتساع تلك المجارى أو تداخل تلك الاجسام الثانى ما ذكرنا ان العداوة الشديدة حاصلة بينه وبين أهل الدين فلو قدر على هذا النفوذ فلم لا يخصهم بمزيد الضرر الثالث انّ الشيطان مخلوق من النار فلو دخل فى داخل البدن لصار كانه نفذ النار فى داخل البدن ومعلوم انه لا يحس بذلك الرابع انّ الشياطين يحبون المعاصى وأنواع الكفر والفسق ثم انا نتضرّع بأعظم الوجوه اليهم ليظهروا أنواع الفسق فلا نجد منه أثرا ولا فائدة وبالجملة فلا نرى لا من عداوتهم ضررا ولا من صداقتهم نفعا وأجاب مثبتو الشياطين عن السؤال الاول بأن على القول بأنها نفوس مجرّدة فالسؤال زائل وعلى القول بأنها أجسام لطيفة كالضوء والهواء فالسؤال أيضا زائل وعن الثانى لا يبعد أن يقال انّ الله وملائكته يمنعونهم عن ايذاء علماء البشر وعن الثالث انه لما جاز أن يقول الله تعالى لنار ابراهيم يا نار

كونى برداوسلاما على ابراهيم فلم لايجوز مثله هاهنا وعن الرابع ان الشياطين مختارون ولعلهم يفعلون بعض القبائح دون بعض (المسئلة التاسعة) فى تحقيق الكلام فى الوسوسة على الوجه الذى قرره الشيخ الغزالى فى كتاب الاحياء قال القلب مثل قبة لها أبواب تنصب اليها الاحوال من كل باب او مثل هدف ترمى اليه السهام من كل جانب او مثل مرآة منصوبة تجتاز عليها الاشخاص فتتراءى فيها صورة بعد صورة او مثل حوض تنصب اليه مياه مختلفة من أنهار مفتوحة واعلم ان مداخل هذه الآثار المتجددة فى القلب ساعة فساعة امّا من الظاهر كالحواس الخمس وامّا من البواطن كالخيال والشهوة والغضب والاخلاق المركبة فى مزاج الانسان فانه اذا أدرك بالحواس شيئا حصل منه أثر فى القلب وكذا اذا هاجت الشهوة أو الغضب حصل من تلك الاحوال آثار فى القلب وأما اذا منع الانسان عن الادراكات الظاهرة فالخيالات الحاصلة فى النفس تبقى وينتقل الخيال من شئ الى شئ وبحسب انتقال الخيال ينتقل القلب من حال الى حال فالقلب دائما فى التغير والتأثر من هذه الاسباب وأخص الآثار الحاصلة فى القلب هى الخواطر وأعنى بالخواطر ما يعرض فيه من الافكار والاذكار وأعنى بها ادراكات وعلوما امّا على سبيل التجدد وامّا على سبيل التذكر وانما تسمى خواطر من حيث انها تخطر بالخيال بعد ان كان القلب غافلا عنها فالخواطر هى المحركات للارادات والارادات محركة للاعضاء ثم هذه الخواطر المحركة لهذه الارادات تنقسم الى مايدعو الى الشر أعنى الى مايضر فى العاقبة والى ماينفع أعنى ماينفع فى العاقبة فهما خاطران مختلفان فافتقر الى اسمين مختلفين فالخاطر المحمود يسمى الهاما والمذموم يسمى وسواسا ثم انك تعلم ان هذه الخواطر أحوال حادثة فلابد لها من سبب والتسلسل محال فلابد من انتهاء الكل الى واجب الوجود وهذا ملخص كلام الشيخ الغزالى بعد حذف التطويلات منه (المسئلة العاشرة) فى تحقيق الكلام فيما ذكره الغزالى اعلم ان هذا الرجل دار حول المقصود الا انه لايحصل الغرض الا من بعد مزيد التنقيح فنقول لابد قبل الخوض فى المقصود من تقديم مقدمات (المقدمة الاولى) لاشك ان هاهنا مطلوبا ومهروبا وكل مطلوب فامّا أن يكون مطلوبا لذاته أو لغيره ولايجوز أن يكون كل مطلوب مطلوبا لغيره وأن يكون كل مهروب مهروبا عنه لغيره والا لزم امّا الدور وامّا التسلسل وهما محالان فثبت انه لابد من الاعتراف بوجود شئ يكون مطلوبا لذاته وبوجود شئ يكون مهروبا عنه لذاته (المقدمة الثانية) ان الاستقراء دل على ان المطلوب بالذات هو اللذة والسرور والمطلوب بالتبع مايكون وسيلة اليهما والمهروب عنه بالذات هو الالم والحزن والمهروب عنه بالتبع مايكون وسيلة اليهما (المقدمة الثالثة) ان اللذيذ عند كل قوة من القوى النفسانية شئ آخر فاللذيذ عند القوة الباصرة شئ واللذيذ عند القوة السامعة شئ آخر واللذيذ عند القوة الشهوانية شئ ثالث واللذيذ عند القوة الغضبية شئ رابع واللذيذ عند القوة العاقلة شئ خامس (المقدمة الرابعة) ان القوة الباصرة اذا أدركت موجودا فى الخارج لزم من حصول ذلك الادراك البصرى وقوف الذهن على ماهية ذلك المرئى وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه لذيذا أو مؤلما أو خاليا عنهما فان حصل العلم بكونه لذيذا ترتب على حصول هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل الى تحصيله وان حصل العلم بكونه مؤلما ترتب على هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل الى البعد عنه والفرار منه فان لم يحصل العلم بكونه مؤلما ولا بكونه لذيذا لم يحصل فى القلب لارغبة الى الفرار عنه ولارغبة الى تحصيله (المقدمة الخامسة) ان العلم بكونه لذيذا انما يوجب حصول الميل والرغبة فى تحصيله اذا حصل ذلك العلم خاليا عن المعارض والمعاوق فامّا اذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء مثاله اذا رأينا طعاما لذيذا فعلمنا بكونه لذيذا انما يؤثر فى الاقدام على تناوله اذا لم نعتقد انه حصل فيه ضرر زائد امّا اذا اعتقدنا انه حصل فيه ضرر زائد فعند هذا يعتبر العقل كيفية المعارضة والترجيح فأيهما غلب على ظنه انه أرجح عمل بمقتضى ذلك الرجحان ومثال آخر لهذا المعنى ان الانسان قد يقتل نفسه وقد يلقى نفسه من السطح العالى الا انه انما يقدم على هذا العمل اذا اعتقد انه بسبب تحمل ذلك العمل المؤلم يتخلص عن مؤلم آخر أعظم منه أو يتوصل

به الى تحصيل منفعة أعلى حالا منها فثبت بما ذكرنا ان اعتقاد كونه لذيذا أو مؤلما انما يوجب الرغبة والنفرة اذا خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض (المقدمة السادسة) في بيان ان التقرير الذي بيناه يدل على أن الافعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيبا ذاتيا لزوميا عقليا وذلك لان هذه الافعال مصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات الا ان هذه القوى صالحة للفعل وللترك فامتنع صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك وللترك بدلا عن الفعل الا بضميمة تنضم اليها وهي الارادات ثم ان تلك الارادات انما توجد وتحدث لاجل العلم بكونها لذيذة أو مؤلمة ثم ان تلك العلوم ان حصلت بفعل الانسان عاد البحث الاول فيه ولزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان وأما الانتهاء الى علوم وادراكات وتصورات تحصل في جوهر النفس من الاسباب الخارجة وهي اما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم أو السبب الحقيقي وهو ان الله تعالى يخلق تلك الاعتقادات أو العلوم في القلب فهذا تلخيص الكلام في أن الفعل كيف يصدر عن الحيوان اذا عرفت هذا فاعلم ان نفاة الشيطان ونفاة الوسوسة قالوا ثبت ان المصدر القريب للافعال الحيوانية هو هذه القوى المذكورة في العضلات والاوتار فثبت ان تلك القوى لا تصير مصادر للفعل والترك الا عند انضمام الميل والارادة اليها وثبت ان تلك الارادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشيء لذيذا أو مؤلما وثبت ان حصول ذلك الشعور لا بد وأن يكون بخلق الله تعالى ابتداء أو بواسطة مراتب شأن كل واحد منها في استلزام ما بعده على الوجه الذي قررناه وثبت ان ترتب كل واحد من هذه المراتب على ما قبله أمر لازم لزوما ذاتيا واجبا فانه اذا أحس بالشيء وعرف كونه ملائما مال طبعه اليه واذا مال طبعه اليه تحركت القوة الى الطلب فاذا حصلت هذه المراتب حصل الفعل لا محالة فلو قدرنا شيطانا من الخارج وفرضنا انه حصلت له وسوسة كانت تلك الوسوسة عديمة الاثر لانه اذا حصلت تلك المراتب المذكورة حصل الفعل سواء حصل هذا الشيطان أو لم يحصل وان لم يحصل مجموع تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل هذا الشيطان أو لم يحصل فعلمنا ان القول بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل بل الحق ان نقول ان اتفق حصول هذه المراتب في الطرف النافع سميناها بالالهام وان اتفق حصولها في الطرف الضار سميناها بالوسوسة هذا تمام الكلام في تقرير هذا الاشكال والجواب ان كل ما ذكرتموه حق وصدق الا انه لا يبعد أن يكون الانسان غافلا عن الشيء فاذا ذكره الشيطان ذلك الشيء تذكره ثم عند التذكر يترتب الميل عليه ويترتب الفعل على حصول ذلك الميل فالذي أتى به الشيطان الخارجي ليس الا ذلك التذكر واليه الاشارة بقوله تعالى حاكيا عن ابليس انه قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي الا انه بقي للقائل أن يقول فالانسان انما اقدم على المعصية بتذكير الشيطان فالشيطان ان كان اقدامه على المعصية بتذكير شيطان آخر لزم تسلسل الشياطين وان كان عمل ذلك الشيطان ليس لاجل شيطان آخر ثبت ان ذلك الشيطان الاول انما أقدم على ما أقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد في قلبه ولا بد لذلك الاعتقاد الحادث من سبب وما ذاك الا الله سبحانه وتعالى وعند هذا يظهر ان الكل من الله تعالى فهذا غاية الكلام في هذا البحث الدقيق العميق وصار حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل عليه الصلاة والسلام وهو قوله أعوذ بك منك والله أعلم (المسئلة الحادية عشر) اعلم ان الانسان اذا جلس في الخلوة وتواترت الخواطر في قلبه فربما صار بحيث كأنه يسمع في داخل قلبه ودماغه أصواتا خفية وحروفا خفية فكأن متكلما يتكلم معه ومخاطبا يخاطبه فهذا أمر وجداني يجده كل أحد من نفسه ثم اختلف الناس في تلك الخواطر فقالت الفلاسفة ان تلك الاشياء ليست حروفا ولا أصواتا وانما هي تخيلات الحروف والاصوات وتخيل الشيء عبارة عن حضور رسمه ومثاله في الخيال وهذا كما انا اذا تخيلنا صور الجبال والبحار والاشخاص فاعيان تلك الاشياء غير موجودة في العقل والقلب بل الموجود في العقل والقلب صورها وأمثلتها ورسومها وهي على سبيل التمثيل جارية مجرى الصورة المرتسمة في المرآة فانا اذا أحسسنا في المرآة صورة الفلك والشمس والقمر فليس ذلك لاجل انه حضرت ذوات هذه الاشياء في المرآة فان ذلك محال وانما الحاصل في المرآة رسوم هذه الاشياء وأمثلتها

وصورها

وصورها واذا عرفت هذا فى تخيل المبصرات فاعلم ان الحال فى تخيل الحروف والكلمات المسموعة كذلك
فهذا قول جمهور الفلاسفة ولقائل أن يقول هذا الذى سميته بتخيل الحروف والكلمات هل هو مساو
للحرف والكلمة فى الماهية أولا فان حصلت المساواة فقد عاد الكلام الى ان الحاصل فى الخيال حقائق
الحروف والاصوات والى ان الحاصل فى الخيال عند تخيل البحر والسماء حقيقة البحر والسماء وان كان
الحق هو الثانى وهو ان الحاصل فى الخيال شئ آخر مخالف للمبصرات والمسموعات فحينئذ يعود السؤال
وهو انا كيف نجد من أنفسنا صور هذه المرئيات وكيف نجد من أنفسنا هذه الكلمات والعبارات وجدانا
لانشك انها حروف متوالية على العقل وألفاظ متعاقبة على الذهن فهذا منتهى الكلام فى كلام
الفلاسفة اما الجمهور الاعظم من أهل العلم فانهم سلموا ان هذه الخواطر المتوالية المتعاقبة حروف وأصوات
حقيقية واعلم ان القائلين بهذا القول قالوا فاعل هذه الحروف والاصوات اما ذلك الانسان أو انسان آخر
واما شئ آخر روحانى مباين يمكنه القاء هذه الحروف والاصوات الى هذا الانسان سواء قيل ان ذلك المتكلم هو
الجن والشياطين أو الملك واما أن يقال خالق تلك الحروف والاصوات هو الله تعالى أما القسم الاول وهو
ان فاعل هذه الحروف والاصوات هو ذلك الانسان فهذا قول باطل لان الذى يحصل باختيار الانسان
يكون قادرا على تركه فلو كان حصول هذه الخواطر بفعل الانسان لكان الانسان اذا أراد دفعها أو تركها
لقدر عليه ومعلوم انه لا يقدر على دفعها فانه سواء حاول فعلها أو حاول تركها فتلك الخواطر تتوارد على
طبعه وتتعاقب على ذهنه بغير اختياره وأما القسم الثانى وهو انها حصلت بفعل انسان آخر فهو ظاهر
الفساد ولما بطل هذان القسمان بقى الثالث وهى انها من فعل الجن او الملك أو من فعل الله تعالى أما الذين
قالوا ان الله تعالى لا يجوز أن يفعل القبائح فاللائق بمذهبهم أن يقولوا ان هذه الخواطر الخبيثة ليست من
فعل الله تعالى فبقى انها من أحاديث الجن والشياطين وأما الذين قالوا انه لا يقبح من الله شئ فليس فى
مذهبهم مانع يمنعهم من اسناد هذه الخواطر الى الله تعالى واعلم ان الثنوية يقولون للعالم الهان أحدهما خير
وعسكره الملائكة والثانى شرير وعسكره الشياطين وهما يتنازعان أبدا كل شئ فى هذا العالم فلكل واحد
منهما تعلق به والخواطر الداعية الى اعمال الخير انما حصلت من عساكر الله والخواطر الداعية الى اعمال
الشر انما حصلت من عساكر الشيطان واعلم ان القول باثبات الالهين قول باطل فاسد على ماثبت فساده
بالدلائل فهذا منتهى القول فى هذا الباب (المسئلة الثانية عشر) من الناس من أثبت لهذه
الشياطين قدرة على الاحياء وعلى الاماتة وعلى خلق الاجسام وعلى تغيير الاشخاص عن صورتها الاصلية
وخلقتها الاولية ومنهم من أنكر هذه الاحوال وقال انه لا قدرة لها على شئ من هذه الاحوال أما أصحابنا فقد
أقاموا الدلالة على ان القدرة على الايجاد والتكوين والاحداث ليست الا لله فبطلت هذه المذاهب بالكلية
وأما المعتزلة فقد سلموا ان الانسان قادر على ايجاد بعض الحوادث فلا جرم صاروا محتاجين الى بيان ان
هذه الشياطين لا قدرة لها على خلق الاجسام والحياة ودليلهم ان قالوا الشيطان جسم وكل جسم فانه قادر
بالقدرة والقدرة لا تصلح لايجاد الاجسام فهذه مقدمات ثلاث (المقدمة الاولى) ان الشيطان جسم وقد
بنوا هذه المقدمة على ان ماسوى الله تعالى اما متحيز واما حال فى المتحيز وليس لهم فى اثبات هذه المقدمة شبهة
فضلا عن حجة وأما المقدمة الثانية وهى قولهم الجسم انما يكون قادرا بالقدرة فقد بنوا هذا على ان الاجسام
متماثلة تستلزم مماثلة فلو كان شئ منها قادرا لذاته لكان الكل قادرا لذاته وبناء هذه المقدمة على تماثل
الاجسام وأما المقدمة الثالثة وهى قولهم هذه القدرة التى لنا لا تصلح لخلق الاجسام فوجب أن لا تصلح
القدرة الحادثة لخلق الاجسام وهذا أيضا ضعيف لانه يقال لهم لم لا يجوز حصول قدرة مخالفة لهذه القدرة
الحاصلة لنا وتكون تلك القدرة صالحة لخلق الاجسام فانه لا يلزم من عدم وجود الشئ فى الحال امتناع
وجوده فهذا تمام الكلام فى هذه المسئلة (المسئلة الثالثة عشر) اختلفوا فى ان الجن هل يعلمون
الغيب وقد بين الله تعالى فى كتابه انهم بقوا فى قيد سليمان عليه السلام وفى حبسه بعد موته مدة وهم ما كانوا

يعلمون موته وذلك يدل على انهم لا يعلمون الغيب ومن الناس من يقول انهم يعلمون الغيب ثم اختلفوا فقال بعضهم ان فيهم من يصعد الى السموات أو يقرب منها ويخبر بعض الغيوب على ألسنة الملائكة ومنهم من قال لهم طرق أخرى في معرفة الغيوب لا يعلمها الا الله واعلم أن فتح الباب في أمثال هذه المباحث لا يفيد الا الظنون والحسبانات والعالم بحقائقها هو الله تعالى (الركن الخامس) من أركان مباحث الاستعاذة المطالب التي لاجلها يستعاذ اعلم انا قد بينا ان حاجات العبد غير متناهية فلا خير من الخيرات الا وهو محتاج الى تحصيله ولا شر من الشرور الا وهو محتاج الى دفعه وابطاله فقوله أعوذ بالله يتناول دفع جميع الشرور الروحانية والجسمانية وكلها أمور غير متناهية ونحن ننبه على معاقدها فنقول الشرور اما أن تكون من باب الاعتقادات الحاصلة في القلوب واما أن تكون من باب الاعمال الموجودة في الابدان أما القسم الاول فيدخل فيه جميع العقائد الباطلة واعلم ان أقسام المعلومات غير متناهية كل واحد منها يمكن أن يعتقد اعتقادا صوابا صحيحا ويمكن أن يعتقد اعتقادا فاسدا خطأ ويدخل في هذه الجملة مذاهب فرق الضلال في العالم وهي اثنان وسبعون فرقة من هذه الامة وسبعمائة وأكثر خارج عن هذه الامة فقوله أعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل واحد منها وأما ما يتعلق بالاعمال البدنية فهي على قسمين منها ما يفيد المضار الدينية ومنها ما يفيد المضار الدنيوية فأما المضار الدينية فكل ما نهى الله عنه في جميع أقسام التكاليف وضبطها كالمتعذر وقوله أعوذ بالله يتناول كلها وأما ما يتعلق بالمضار الدنيوية فهو جميع الآلام والاسقام والحرق والغرق والفقر والزمانة والعمى وأنواعها تقرب أن تكون غير متناهية فقوله أعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل واحد منها والحاصل ان قوله أعوذ بالله يتناول ثلاثة أقسام وكل واحد منها يجري مجرى ما لا نهاية له أولها الجهل ولما كانت أقسام المعلومات غير متناهية كانت أنواع الجهالات غير متناهية فالعبد يستعيذ بالله منها ويدخل في هذه الجملة مذاهب أهل الكفر وأهل البدعة على كثرتها وثانيها الفسق ولما كانت أنواع التكاليف كثيرة جدا وكتب الاحكام محتوية عليها كان قوله أعوذ بالله متناولا لكلها وثالثها المكروهات والآفات والمخافات ولما كانت أقسامها وأنواعها غير متناهية كان قوله أعوذ بالله متناولا لكلها ومن أراد أن يحيط بها فليطالع كتب الطب حتى يعرف في ذلك لكل واحد من الاعضاء أنواعا من الآلام والاسقام ويجب على العاقل انه اذا أراد أن يقول أعوذ بالله فانه يستحضر في ذهنه هذه الاجناس الثلاثة وتقسيم كل واحد من هذه الاجناس الى أنواعها وأنواع أنواعها ويبالغ في ذلك التقسيم والتفصيل ثم اذا استحضر تلك الانواع التي لا حد لها ولا عد لها في خياله ثم عرف ان قدرة جميع الخلائق لا تفي بدفع هذه الاقسام على كثرتها فحينئذ يحمله طبعه وعقله على أن يلتجئ الى القادر على دفع ما لا نهاية له من المقدورات فيقول عند ذلك أعوذ بالله القادر على كل المقدورات من جميع أقسام الآفات والمخافات ولنقتصر على هذا القدر من المباحث في هذا الباب والله الهادي

## الباب الثالث في اللطائف المستنبطة من قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

(النكتة الاولى) في قوله أعوذ بالله عروج من الخلق الى الخالق ومن الممكن الى الواجب وهذا هو الطريق المتعين في أول الامر لان في أول الامر لا طريق الى معرفته الا بأن يستدل باحتياج الخلق على وجود الحق الغني القادر فقوله أعوذ اشارة الى الحاجة التامة فانه لولا الاحتياج لما كان في الاستعاذة فائدة وقوله بالله اشارة الى الغني التام للحق فقول العبد أعوذ اقرار على نفسه بالفقر والحاجة وقوله بالله اقرار بأمرين أحدهما بأن الحق قادر على تحصيل كل الخيرات ودفع كل الآفات والثاني ان غيره غير موصوف بهذه الصفة فلا دافع للحاجات الا هو ولا معطي للخيرات الا هو فعند مشاهدة هذه الحالة يفر العبد من نفسه ومن كل شيء سوى الحق فيشاهد في هذا الفرار سر قوله ففروا الى الله وهذه الحالة تحصل عند قوله أعوذ ثم اذا وصل الى غيبة الحق وصار غريقا في نور جلال الحق شاهد قوله قل الله ثم ذرهم فعند ذلك يقول أعوذ بالله (النكتة الثانية) ان قوله أعوذ بالله اعتراف بعجز النفس وبقدرة الرب وهذا يدل على انه لا وسيلة

الى القرب من حضرة الله الا بالعجز والانكسار ثم من الكلمات النبوية قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه والمعنى من عرف نفسه بالضعف والقصور عرف ربه بأنه هو القادر على كل مقدور ومن عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالفضل والعدل ومن عرف نفسه باختلال الحال عرف ربه بالكمال والجلال

(النكتة الثالثة) ان الاقدام على الطاعات لا يتيسر الا بعد الفرار من الشيطان وذلك هو الاستعاذة بالله الا ان هذه الاستعاذة نوع من أنواع الطاعة فان كان الاقدام على الطاعة يوجب تقديم الاستعاذة عليها افتقرت الاستعاذة الى تقديم استعاذة أخرى ولزم التسلسل وان كان الاقدام على الطاعة لا يحوج الى تقديم الاستعاذة عليها لم يكن فى الاستعاذة فائدة فكأنه قيل له الاقدام على الطاعة لا يتم الا بتقديم الاستعاذة عليها وذلك يوجب الاتيان بما لا نهاية له وذلك ليس فى وسعك الا انك اذا عرفت هذه الحالة فقد شاهدت عجزك واعترفت بقصورك فأنا أعينك على الطاعة وأعلمك كيفية الخوض فيها فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

(النكتة الرابعة) ان سر الاستعاذة هو الالتجاء الى قادر يدفع الآفات عنك ثم ان أجل الامور التى يلقى الشيطان وسوسته فيها قراءة القرآن لان من قرأ القرآن ونوى به عبادة الرحمن وتفكر فى وعده ووعيده وآياته وبيناته ازدادت رغبته فى الطاعات ورهبته عن المحرمات فلهذا السبب صارت قراءة القرآن من أعظم الطاعات فلا جرم كان سعى الشيطان فى الصد عنه أبلغ وكان احتياج العبد الى من يصونه عن شر الشيطان أشد فلهذه الحكمة اختصت قراءة القرآن بالاستعاذة

(النكتة الخامسة) الشيطان عدو الانسان كما قال تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا والرحمن مولى الانسان وخالقه ومصلح مهماته ثم ان الانسان عند شروعه فى الطاعات والعبادات خاف العدو فاجتهد فى أن يتحرى مرضاة مالكه ليخلصه من زحمة ذلك العدو فلما وصل الحضرة وشاهد أنواع البهجة والكرامة نسى العدو وأقبل بالكلية على خدمة الحبيب فالمقام الاول هو الفرار وهو قوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم والمقام الثانى هو الاستقرار فى حضرة الملك الجبار فهو قوله بسم الله الرحمن الرحيم

(النكتة السادسة) قال تعالى لا يمسه الا المطهرون فالقلب لما تعلق بغير الله واللسان لما جرى بذكر غير الله حصل فيه نوع من اللوث فلا بد من استعمال الطهور فلما قال أعوذ بالله حصل الطهور فعند ذلك يستعد للصلاة الحقيقية وهى ذكر الله تعالى فقال بسم الله

(النكتة السابعة) قال أرباب الاشارات لك عدوان أحدهما ظاهر والآخر باطن وأنت مأمور بمحاربتهما قال تعالى فى العدو الظاهر قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وقال فى العدو الباطن ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا فكأنه تعالى قال اذا حاربت عدوك الظاهر كان مددك الملك كما قال تعالى أن يمدكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين واذا حاربت عدوك الباطن كان مددك الملك كما قال تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان وأيضا فمحاربة العدو الباطن اولى من محاربة العدو الظاهر لان العدو الظاهر ان وجد فرصة ففى متاع الدنيا والعدو الباطن ان وجد فرصة ففى الدين واليقين وأيضا فالعدو الظاهر ان غلبنا كنا مأجورين والعدو الباطن ان غلبنا كنا مفتونين وأيضا فمن قتله العدو الظاهر كان شهيدا ومن قتله العدو الباطن كان طريدا فكان الاحتراز عن شر العدو الباطن أولى وذلك لا يكون الا بأن يقول الرجل بقلبه ولسانه أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

(النكتة الثامنة) ان قلب المؤمن أشرف البقاع فلا تجد ديارا طيبة ولا بساتين عامرة ولا رياضا ناضرة الا وقلب المؤمن أشرف منها بل قلب المؤمن كالمرآة فى الصفاء بل فوق المرآة لان المرآة ان عرض عليها حجاب لم ير فيها شئ وقلب المؤمن لا يحجبه السموات السبع والكرسى والعرش كما قال تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه بل القلب مع جميع هذه الحجب يطالع جلال الربوبية ويحيط علما بالصفات الصمدية ومما يدل على ان القلب أشرف البقاع وجوه الاول انه عليه السلام قال القبر روضة من رياض الجنة وما ذاك الا انه صار مكان عبد صالح ميت فاذا كان القلب سريرا لمعرفة الله وعرشا لالهيته وجب أن يكون القلب أشرف البقاع الثانى كان الله تعالى يقول يا عبدى قلبك بستانى وجنتى بستانك فلما لم تبخل على ببستانك بل أنزلت معرفتى فيه فكيف أبخل ببستانى عليك

وكيف أمنعك منه الثالث انه تعالى حكى كيفية نزول العبد فى بستان الجنة فقال فى مقعد صدق عند مليك مقتدر ولم يقل عند الملك فقط كانه قال أنا فى ذلك اليوم أكون مليكا مقتدرا وعبيدى يكونون ملوكا الا انهم يكونون تحت قدرتى اذا عرفت هذه المقدمة فنقول كانه تعالى يقول يا عبدى انى جعلت جنتى لك وأنت جعلت جنتك لى لكنك ما أنصفتنى فهل رأيت جنتى الآن وهل دخلتها فيقول العبد لا يارب فيقول تعالى وهل دخلت جنتك فلا بد وأن يقول العبد نعم يارب فيقول تعالى انك بعد ما دخلت جنتى ولكن لما قرب دخولك أخرجت الشيطان من جنتى لاجل نزولك وقلت له أخرج منها مذموما مدحورا فأخرجت عدوك قبل نزولك وأما أنت فبعد نزولى فى بستانك سبعين سنة كيف يليق بك أن لا تخرج عدوى ولا تطرده فعند هذا يجيب العبد ويقول الهى أنت قادر على اخراجه من جنتك وأما أنا فعاجز ضعيف ولا أقدر على اخراجه فيقول الله تعالى العاجز اذا دخل فى حماية الملك القاهر صار قويا فادخل فى حمايتى حتى تقدر على اخراج العدو من جنة قلبك فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم فان قيل فاذا كان القلب بستان الله فلماذا لا يخرج الشيطان منه قلنا قال أهل الاشارة كأنه تعالى يقول للعبد أنت الذى أنزلت سلطان المعرفة فى حجرة قلبك ومن أراد أن ينزل سلطانا فى حجرة نفسه وجب عليه أن يكنس تلك الحجرة وأن ينظفها ولا يجب على السلطان تلك الاعمال فنظف أنت حجرة قلبك من لوث الوسوسة فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (النكتة التاسعة) كأنه تعالى يقول يا عبدى ما أنصفتنى أتدرى لاى شئ تكدر ما بينى وبين الشيطان انه كان يعبدنى مثل عبادة الملائكة وكان فى الظاهر مقرا بالهيتى وانما تكدر ما بينى وبينه لانى أمرته بالسجود لابيك آدم فامتنع فلما تكبر نفيته عن خدمتى وهو فى الحقيقة ما عادى اباك انما امتنع من خدمتى ثم انه يعاديك منذ سبعين سنة وأنت تحبه وهو يخالفك فى كل الخيرات وأنت توافقه فى كل المرادات فاترك هذه الطريقة المذمومة واظهر عداوته فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (النكتة العاشرة) أما ان نظرت الى قصة أبيك فانه أقسم بانه له من الناصحين ثم كان عاقبة ذلك الامر أنه سعى فى اخراجه من الجنة وأما فى حقك فانه أقسم بأنه يضلك ويغويك فقال فبعزتك لاغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاذا كانت هذه معاملته مع من أقسم انه ناصحه فكيف تكون معاملته مع من أقسم انه يضله ويغويه (النكتة الحادية عشر) انما قال أعوذ بالله ولم يذكر اسما آخر بل ذكر قوله الله لان هذا الاسم أبلغ فى كونه زاجرا عن المعاصى من سائر الاسماء والصفات لان الاله هو المستحق للعبادة ولا يكون كذلك الا اذا كان قادرا عليما حكيما فقوله أعوذ بالله جار مجرى أن يقول أعوذ بالقادر العليم الحكيم وهذه الصفات هى النهاية فى الزجر وذلك لان السارق يعلم قدرة السلطان وقد يسرق ماله لان السارق عالم بأن ذلك السلطان وان كان قادرا الا انه غير عالم فالقدرة وحدها غير كافية فى الزجر بل لا بد معها من العلم وأيضا فالقدرة والعلم لا يكفيان فى حصول الزجر لان الملك اذا رأى منكرا الا انه لا ينهى عن المنكر لم يكن حضوره مانعا منه أما اذا حصلت القدرة وحصل العلم وحصلت الحكمة المانعة من القبائح فهاهنا يحصل الزجر الكامل فاذا قال العبد أعوذ بالله فكانه قال أعوذ بالقادر العليم الحكيم الذى لا يرضى بشئ من المنكرات فلا جرم يحصل الزجر التام (النكتة الثانية عشر) لما قال العبد أعوذ بالله من الشيطان الرجيم دل ذلك على انه لا يرضى بأن يجاور الشيطان وانما لم يرض بذلك لان الشيطان عاص وعصيانه لا يضر هذا المسلم فى الحقيقة فاذا كان العبد لا يرضى بجوار العاصى فبأن لا يرضى بجوار عين المعصية أولى (النكتة الثالثة عشر) الشيطان اسم والرجيم صفة ثم انه تعالى لم يقتصر على الاسم بل ذكر الصفة فكانه تعالى يقول ان هذا الشيطان بقى فى الخدمة ألوفا من السنين فهل سمعت انه ضرنا أو فعل ما يسوءنا ثم انا مع ذلك رجمناه حتى طردناه وأما أنت فلو جلس هذا الشيطان معك لحظة واحدة لالقاك فى النار الخالدة فكيف لا تشتغل بطرده ولعنه فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (النكتة الرابعة عشر) لقائل أن يقول لم لم يقل أعوذ بالملائكة مع ان أدون ملك من الملائكة يكفى فى دفع الشيطان

فما السبب فى ان جعل ذكر هذا الكلب فى مقابلة ذكر الله تعالى وجوابه كانه تعالى يقول عبدى انه يراك وأنت لاتراه بدليل قوله تعالى انه يراكم هو وقبيله من حيث لاترونهم وانما نفذ كيده فيكم لانه يراكم وأنتم لاترونه فتمسكوا بمن يرى الشيطان ولايراه الشيطان وهو الله سبحانه وتعالى فقولوا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (النكتة الخامسة عشر) أدخل الالف واللام فى الشيطان ليكون تعريفا للجنس لان الشياطين كثيرة مرئية وغير مرئية بل المرئى ربما كان أشد حكى عن بعض المذكرين انه قال فى مجلسه ان الرجل اذا أراد أن يتصدق فانه يأتيه سبعون شيطانا فيتعلقون بيديه ورجليه وقلبه ويمنعونه من الصدقة فلما سمع بعض القوم ذلك فقال انى اقاتل هؤلاء السبعين وخرج من المسجد وأتى المنزل وملأ ذيله من الحنطة وأراد أن يخرج ويتصدق به فوثبت زوجته وجعلت تنازعه وتحاربه حتى أخرجت ذلك من ذيله فرجع الرجل خائبا الى المسجد فقال المذكر ماذا عملت فقال هزمت السبعين فجاءت أمهم فهزمتنى وأما ان جعلنا الالف واللام للعهد فهو أيضا جائز لان جميع المعاصى برضى هذا الشيطان والراضى يجرى مجرى الفاعل له واذا استبعدت ذلك فاعرفه بالمسئلة الشرعية فان عند أبى حنيفة قراءة الامام قراءة للمقتدى من حيث رضى بها وسكت خلفه (النكتة السادسة عشر) الشيطان مأخوذ من شطن اذا بعد فحكم عليه بكونه بعيدا وأما المطيع فقريب قال الله تعالى واسجد واقترب والله قريب منك قال الله تعالى واذا سألك عبادى عنى فانى قريب وأما الرجيم فهو المرجوم بمعنى كونه مرميا بسهم اللعن والشقاوة وأما أنت فموصول بحبل السعادة قال الله تعالى وألزمهم كلمة التقوى فدل هذا على انه جعل الشيطان بعيدا مرجوما وجعلك قريبا موصولا ثم انه تعالى أخبر انه لايجعل الشيطان الذى هو بعيد قريبا لانه تعالى قال ولن تجد لسنة الله تحويلا فاعرف انه لما جعلك قريبا فانه لايطردك ولايبعدك عن فضله ورحمته (النكتة السابعة عشر) قال جعفر الصادق انه لابد قبل القراءة من التعوذ وأما سائر الطاعات فانه لايتعوذ فيها والحكمة فيه ان العبد قد ينجس لسانه بالكذب والغيبة والنميمة فأمر الله تعالى العبد بالتعوذ ليصير لسانه طاهرا فيقرأ بلسان طاهر كلاما أنزل من رب طيب طاهر (النكتة الثامنة عشر) كانه تعالى يقول انه شيطان رجيم وأنا رحمن رحيم فابعد عن الشيطان الرجيم لتصل الى الرحمن الرحيم (النكتة التاسعة عشر) الشيطان عدو لك وأنت عنه غافل غائب قال تعالى انه يراكم هو وقبيله من حيث لاترونهم فعلى هذا لك عدو غائب ولك حبيب غالب لقوله تعالى والله غالب على أمره فاذا قصدك العدو الغائب فافزع الى الحبيب الغالب والله سبحانه وتعالى أعلم بمراده

## الباب الرابع فى المسائل الملحقة بقوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

(المسئلة الاولى) فرق بين أن يقال أعوذ بالله وبين أن يقال بالله أعوذ فان الاول لايفيد الحصر والثانى يفيده فلم ورد الامر بالاول دون الثانى مع انا بينا ان الثانى أكمل وأيضا جاء قوله الحمد لله وجاء قوله لله الحمد وأما ههنا فقد جاء أعوذ بالله وما جاء قوله بالله أعوذ فما الفرق (المسئلة الثانية) قوله أعوذ بالله لفظه الخبر ومعناه الدعاء والتقدير اللهم أعذنى ألا ترى انه قال وانى أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم كقوله أستغفر الله أى اللهم اغفر لى والدليل عليه ان قوله أعوذ بالله اخبار عن فعله وهذا القدر لافائدة فيه انما الفائدة فى أن يعيذه الله فما السبب فى انه قال أعوذ بالله ولم يقل أعذنى والجواب ان بين الرب وبين العبد عهدا كما قال تعالى وأوفوا بعهد الله اذا عاهدتم وقال وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم فكان العبد يقول انا مع لؤم الانسانية ونقص البشرية وفيت بعهد عبوديتى حيث قلت أعوذ بالله فأنت مع نهاية الكرم وغاية الفضل والرحمة أولى بأن تفى بعهد الربوبية فتقول انى أعيذك من الشيطان الرجيم (المسئلة) ج أعوذ فعل مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال فهل هو حقيقة فيهما والحق انه حقيقة فى الحال مجاز فى الاستقبال وانما يختص به بحرف السين وسوف د لم وقع الاشتراك بين الحاضر والمستقبل ولم يقع بين الحاضر والماضى ه كيف المشابهة بين المضارع وبين الاسم و كيف العامل فيه ولاشك انه معمول

فما هو ز قوله أعوذ يدل على ان العبد مستعيذ فى الحال وفى كل المستقبل وهو الكمال فهل يدل على ان هذه الاستعاذة باقية فى الجنة ح قوله أعوذ حكاية عن النفس ولا بد من الاربعة المذكورة فى قوله اثنين أما المباحث العقلية المتعلقة بالباء فى قوله أعوذ بالله فهى كثيرة ا الباء فى قوله بالله باء الالصاق وفيه مسائل (المسئلة الاولى) البصريون يسمونه باء الالصاق والكوفيون يسمونه باء الآلة ويسميه قوم باء التضمين واعلم ان حاصل الكلام ان هذه الباء متعلقة بفعل لا محالة والفائدة فيه انه لا يمكن الصاق ذلك الفعل بنفسه الا بواسطة الشئ الذى دخل عليه هذا الباء فهو باء الالصاق لكونه سببا للالصاق وباء الآلة لكونه داخلا على الشئ الذى هو آلة (المسئلة الثانية) اتفقوا على انه لا بد فيه من اضمار فعل فانك اذا قلت بالقلم لم يكن ذلك كلاما مفيدا بل لا بد وأن تقول كتبت بالقلم وذلك يدل على أن هذا الحرف متعلق بمضمر ونظيره قوله بالله لافعلن ومعناه أحلف بالله لافعلن فحذف أحلف لدلالة الكلام عليه فكذا ههنا ويقول الرجل لمن يستأذنه فى سفره على اسم الله أى سر على اسم الله (المسئلة الثالثة) لما ثبت انه لا بد من الاضمار فنقول الحذف فى هذا المقام أفصح والسبب فيه انه لو وقع التصريح بذلك المضمر لاختص قوله أعوذ بالله بذلك الحكم المعين اما عند الحذف فانه يذهب الوهم كل مذهب ويقع فى الخاطر أن جميع المهمات لا تتم الا بواسطة الاستعاذة بالله والا عند الابتداء باسم الله ونظيره انه قال الله أكبر ولم يقل انه أكبر من الشئ الفلانى لاجل ما ذكرناه من افادة العموم فكذا ههنا (المسئلة الرابعة) قال سيبويه لم يكن لهذه الباء عمل الا الكسر فكسرت لهذا السبب فان قيل كاف التشبيه ليس لها عمل الا الكسر ثم انها ليست مكسورة بل مفتوحة قلنا كاف التشبيه قائم مقام الاسم وهو فى العمل ضعيف أما الحرف فلا وجود له الا بحسب هذا الاثر فكان فيه كاملا قويا (المسئلة الخامسة) الباء قد تكون أصلية كقوله تعالى قل ما كنت بدعا من الرسل وقد تكون زائدة وهى على أربعة أوجه أحدها للالصاق وهى كقوله أعوذ بالله وقوله بسم الله وثانيها للتبعيض عند الشافعى رضى الله عنه وثالثها لتأكيد النفى كقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد ورابعها للتعدية كقوله تعالى ذهب الله بنورهم أى أذهب نورهم وخامسها الباء بمعنى فى قال * حل باعدائك ما حل بى * أى حل فى أعدائك وأما باء القسم وهو قوله بالله فهو من جنس باء الالصاق (المسئلة السادسة) قال بعضهم الباء فى قوله وامسحوا برؤسكم زائدة والتقدير وامسحوا رؤسكم وقال الشافعى رضى الله عنه انها تفيد التبعيض حجة الشافعى رضى الله عنه وجوه الاول ان هذه الباء اما أن تكون لغوا أو مفيدا والاول باطل لان الحكم بأن كلام رب العالمين وأحكم الحاكمين لغو فى غاية البعد وذلك لان المقصود من الكلام اظهار الفائدة فحمله على اللغو على خلاف الاصل فثبت انه يفيد فائدة زائدة وكل من قال بذلك قال ان تلك الفائدة هى التبعيض الثانى ان الفرق بين قوله مسحت بيدى المنديل وبين قوله مسحت يدى بالمنديل يكفى فى صحة صدقه ما اذا مسح يده بجزء من أجزاء المنديل الثالث ان بعض أهل اللغة قال الباء قد تكون للتبعيض وأنكره بعضهم لكن رواية الاثبات راجحة فثبت ان الباء تفيد التبعيض ومقدار ذلك البعض غير مذكور فوجب أن تفيد أى مقدار يسمى بعضا فوجب الاكتفاء بمسح أقل جزء من الرأس وهذا هو قول الشافعى والاشكال عليه انه تعالى قال فامسحوا بوجوهكم وأيديكم فوجب أن يكون مسح أقل جزء من أجزاء الوجه واليد كافيا فى التيمم وعند الشافعى لا بد فيه من الاتمام وله أن يجيب فيقول مقتضى هذا النص الاكتفاء فى التيمم بأقل جزء من الاجزاء الا ان عند الشافعى الزيادة على النص ليست نسخا فأوجبنا الاتمام لسائر الدلائل وفى مسح الرأس لم يوجد دليل يدل على وجوب الاتمام فاكتفينا بالقدر المذكور فى هذا النص (المسئلة السابعة) فرع أصحاب أبى حنيفة على باء الالصاق مسائل احداها قال محمد فى الزيادات اذا قال الرجل لامرأته أنت طالق بمشيئة الله تعالى لا يقع الطلاق وهو كقوله أنت طالق ان شاء الله ولو قال لمشيئة الله يقع لانه أخرجه مخرج التعليل وكذلك أنت طالق بارادة الله لا يقع الطلاق ولو قال لارادة الله يقع أما اذا قال أنت طالق بعلم الله أو لعلم الله فانه يقع الطلاق

في الوجهين ولا بد من الفرق وثانيها قال في كتاب الايمان لو قال لامرأته ان خرجت من هذه الدار الا باذني
فأنت طالق فانها تحتاج في كل مرة الى اذنه ولو قال ان خرجت الا ان آذن لك فأذن لها مرة كفى ولا بد من
الفرق وثالثها لو قال لامرأته طلقي نفسك ثلاثا بألف فطلقت نفسها واحدة وقعت بثلث الالف وذلك ان
الباء هاهنا تدل على البدلية فيوزع البدل على المبدل فصار بازاء كل طلقة ثلث الالف ولو قال طلقي نفسك
ثلاثا على ألف فطلقت نفسها واحدة لم يقع شيء عند أبي حنيفة لان لفظة على كلمة شرط ولم يوجد الشرط
وعند صاحبيه تقع واحدة بثلث الالف قلت وهاهنا مسائل كثيرة متعلقة بالباء ا قال أبو حنيفة الثمن
انما يتميز عن المثمن بدخول حرف الباء عليه فاذا قلت بعت كذا بكذا فالذي دخل عليه الباء هو الثمن فقط
وعلى هذا الفرق بنى مسئلة البيع الفاسد فانه قال اذا قال بعت هذا الكرباس بمن من الخمر صح البيع وانعقد
فاسدا واذا قال بعت هذا الخمر بهذا الكرباس لم يصح والفرق ان في الصورة الاولى الخمر ثمن وفي الصورة
الثانية الخمر مثمن وجعل الخمر ثمنا جائز اما جعله مثمنا فانه لا يجوز ب قال الشافعي اذا قال بعت
منك هذا الثوب بهذا الدرهم تعين ذلك الدرهم وعند أبي حنيفة لا يتعين ج قال الله تعالى ان الله
اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة فجعل الجنة ثمنا للنفس والمال ومن أصول
الفقه مسائل ا الباء تدل على السببية قال الله تعالى ذلك بأنهم شاقوا الله هاهنا الباء دلت على
السببية وقيل انه لا يصح لانه يجوز ادخال لفظ الباء على السبب فيقال ثبت هذا الحكم بهذا
السبب ب اذا قلنا الباء تفيد السببية فما الفرق بين باء السببية وبين لام السببية لا بد من بيانه ج
الباء في قوله سبحانك اللهم وبحمدك لا بد من البحث عنه فانه لا يدرى ان هذه الباء بماذا تتعلق وكذلك البحث
عن قوله ونحن نسبح بحمدك فانه يجب البحث عن هذه الباء د قيل كل العلوم مندرج في الكتب الاربعة
وعلومها في القرآن وعلوم القرآن في الفاتحة وعلوم الفاتحة في بسم الله الرحمن الرحيم وعلومها في الباء من
بسم الله قلت لان المقصود من كل العلوم وصول العبد الى الرب وهذه الباء باء الالصاق فهو يلصق العبد
بالرب فهو كمال المقصود * النوع الثالث من مباحث هذا الباب مباحث حروف الجر فان هذه الكلمة
اشتملت على نوعين منها أحدهما الباء وثانيها لفظ من فنقول في لفظ من مباحث ا انك تقول أخذت
المال من ابنك فتكسر النون ثم تقول أخذت المال من الرجل فتفتح النون فهاهنا اختلف آخر هذه
الكلمة واذا اختلفت الاحوال دلت على اختصاص كل حالة بهذه الحركة فهاهنا اختلف آخر هذه
الكلمة باختلاف العوامل فانه لا معنى للعامل الا الامر الدال على استحقاق هذه الحركات فوجب كون هذه
الكلمة معربة ب كلمة من وردت على وجوه أربعة ابتداء الغاية والتبعيض والتبيين والزيادة ج قال
المبرد الاصل هو ابتداء الغاية والبواقي مفرعة عليه وقال آخرون الاصل هو التبعيض والبواقي مفرعة
عليه د أنكر بعضهم كونها زائدة وأما قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم فقد بينوا انه يفيد فائدة زائدة
فكأنه قال يغفر لكم بعض ذنوبكم ومن غفر كل بعض منه فقد غفر كله ه الفرق بين من وبين عن لا بد من
ذكره قال الشيطان ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم وفيه سؤالان الاول
لم خص الاولين بلفظ من والثالث والرابع بلفظ عن الثاني لما ذكر الشيطان لفظ من ولفظ عن فلم جاءت
الاستعاذة بلفظ من فقال أعوذ بالله من الشيطان ولم يقل عن الشيطان * النوع الرابع من مباحث هذا الباب
الشيطان مبالغة في الشيطنة كما ان الرحمن مبالغة في الرحمة والرجيم في حق الشيطان فعيل بمعنى مفعول
كما ان الرحيم في حق الله تعالى فعيل بمعنى فاعل اذا عرفت هذا فهذه الكلمة تقتضي الفرار من الشيطان
الرجيم الى الرحمن الرحيم وهذا يقتضي المساواة بينهما وهذا ينشأ عنه قول الثنوية الذين يقولون ان الله
وابليس اخوان الا ان الله هو الاخ الكريم الرحيم الفاضل وابليس هو الاخ اللئيم الخسيس المؤذي فالعاقل
يفر من هذا الشرير الى ذلك الخير ب الاله هل هو رحيم كريم فان كان رحيما كريما فلم خلق الشيطان
الرجيم وسلطه على العباد وان لم يكن رحيما كريما فأي فائدة في الرجوع اليه والاستعاذة به من شر

الشيطان ج الملائكة فى السموات هل يقولون أعوذ بالله من الشيطان الرجيم فان ذكروه فانما يستعيذون من شرور أنفسهم لا من شرور الشيطان د أهل الجنة فى الجنة هل يقولون أعوذ بالله ه الانبياء والصديقون لم يقولون أعوذ بالله مع ان الشيطان أخبر أنه لا تعلق له بهم فى قوله فبعزتك لاغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين و الشيطان أخبر انه لا تعلق له بهم الا فى مجرد الدعوة حيث قال وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى فلا تلومونى ولوموا أنفسكم وأما الانسان فهو الذى ألقى نفسه فى البلاء فكانت استعاذة الانسان من شر نفسه أهم وألزم من استعاذته من شر الشيطان فلم بدأ بالجانب الاضعف وترك الجانب الاهم

## •(الكتاب الثانى فى مباحث بسم الله الرحمن الرحيم وفيه أبواب)•

### الباب الاول فى مسائل جارية مجرى المقدمات وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) قد بينا ان الباء من بسم الله الرحمن الرحيم متعلقة بمضمر فنقول هذا المضمر يحتمل أن يكون اسما وأن يكون فعلا وعلى التقديرين فيجوز أن يكون متقدما وأن يكون متأخرا فهذه أقسام أربعة اما اذا كان متقدما وكان فعلا فكقولك أبدا باسم الله واما اذا كان متقدما وكان اسما فكقولك ابتداء الكلام باسم الله واما اذا كان متأخرا وكان فعلا فكقولك باسم الله أبدا وأما اذا كان متأخرا وكان اسما فكقولك باسم الله ابتدائى ويجب البحث ههنا عن شيئين الاول ان التقديم أولى أم التأخير فنقول كلاهما ورد فى القرآن اما التقديم فكقوله بسم الله مجراها ومرساها واما التأخير فكقوله اقرأ باسم ربك وأقول التقديم عندى أولى ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى قديم واجب الوجود لذاته فيكون وجوده سابقا على وجود غيره والسابق بالذات يستحق السبق فى الذكر الثانى قال تعالى هو الاول والآخر وقال لله الامر من قبل ومن بعد الثالث ان التقديم فى الذكر أدخل فى التعظيم الرابع انه قال اياك نعبد فههنا الفعل متأخر عن الاسم فوجب أن يكون فى قوله باسم الله كذلك فيكون التقدير باسم الله ابتدئ الخامس سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رضى الله عنه يقول سمعت الشيخ أبا القاسم الانصارى يقول حضر الشيخ أبو سعيد بن أبى الخير الميهنى مع الاستاذ أبى القاسم القشيرى فقال الاستاذ القشيرى المحققون قالوا ما رأينا شيئا الا ورأينا الله بعده فقال الشيخ أبو سعيد بن أبى الخير ذاك مقام المريدين اما المحققون فانهم ما رأوا شيئا الا وكانوا قد رأوا الله قبله قلت وتحقيق الكلام ان الانتقال من المخلوق الى الخالق اشارة الى برهان الان والنزول من الخالق الى المخلوق برهان اللم ومعلوم ان برهان اللم أشرف واذا ثبت هذا فمن أضمر الفعل أولا فكانه انتقل من رؤية فعله الى رؤية وجوب الاستعانة باسم الله ومن قال باسم الله ثم أضمر الفعل ثانيا فكانه رأى وجوب الاستعانة بالله ثم نزل منه الى أحوال نفسه (المسئلة الثانية) اضمار الفعل أولى أم اضمار الاسم قال الشيخ أبو بكر الرازى نسق تلاوة القرآن يدل على ان المضمر هو الفعل وهو الامر لانه تعالى قال اياك نعبد واياك نستعين والتقدير قولوا اياك نعبد واياك نستعين فكذلك قوله بسم الله الرحمن الرحيم التقدير قولوا بسم الله وأقول لقائل أن يقول بل اضمار الاسم أولى لانا اذا قلنا تقدير الكلام بسم الله ابتداء كل شئ كان هذا اخبارا عن كونه مبدأ فى ذاته لجميع الحوادث وخالقا لجميع الكائنات سواء قاله قائل أولم يقله وسواء ذكره ذاكر أولم يذكره ولاشك ان هذا الاحتمال أولى وتمام الكلام فيه يجئ فى بيان ان الاولى أن يقال قولوا الحمد لله أو الاولى أن يقال الحمد لله لانه اخبار عن كونه فى نفسه مستحقا للحمد سواء قاله قائل أولم يقله (المسئلة الثالثة) الجر يحصل بشيئين أحدهما بالحرف كما فى قوله باسم والثانى بالاضافة كما فى الله من قوله باسم الله وأما الجر الحاصل فى لفظ الرحمن الرحيم فانما حصل لكون الوصف تابعا للموصوف فى الاعراب فههنا أبحاث أحدها ان حروف الجر لم اقتضت الجر وثانيها ان الاضافة لم اقتضت الجر وثالثها ان اقتضاء الحرف أقوى أو اقتضاء الاضافة ورابعها ان الاضافة على كم قسم تقع قالوا اضافة الشئ الى نفسه محال فبقى ان تقع الاضافة بين الجزء والكل أو بين الشئ والخارج عن ذات الشئ

المنفصل عنه أما القسم الاول فنحو باب حديد وخاتم ذهب لان ذلك الباب بعض الحديد وذلك الخاتم بعض الذهب وأما القسم الثانى فكقولك غلام زيد فان المضاف اليه مغاير للمضاف بالكلية وأما أقسام النسب والاضافات فكانها خارجة عن الضبط والتعديد فان أنواع النسب غير متناهية (المسئلة الرابعة) كون الاسم اسما للشئ نسبة بين اللفظة المخصوصة التى هى الاسم وبين الذات المخصوصة التى هى المسمى وتلك النسبة معناها ان الناس اصطلحوا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معرّفة لذلك الشئ المخصوص فكانهم قالوا متى سمعتم هذه اللفظة منا فافهموا انا أردنا بها ذلك المعنى الفلانى فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم وبين المسمى لاجرم صحت اضافة الاسم الى المسمى فهذا هو المراد من اضافة الاسم الى الله تعالى (المسئلة الخامسة) قال أبو عبيد ذكر الاسم فى قوله بسم الله صلة زائدة والتقدير بالله قال وانما ذكر لفظة الاسم اما للتبرك واما ليكون فرقا بينه وبين القسم وأقول المراد من قوله بسم الله قوله ابدؤا بسم الله وكلام أبى عبيد ضعيف لانا لما أمرنا بالابتداء فهذا الامر انما يتناول فعلا من أفعالنا وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا فوجب أن يكون المراد ابدأ بذكر الله والمراد ابدأ بسم الله وأيضا فالفائدة فيه انه كما ان ذات الله تعالى أشرف الذوات فكذلك ذكره أشرف الاذكار واسمه أشرف الاسماء فكما انه فى الوجود سابق على كل ماسواه وجب أن يكون ذكره سابقا على كل الاذكار وأن يكون اسمه سابقا على كل الاسماء وعلى هذا التقدير فقد حصل فى لفظ الاسم هذه الفوائد الجليلة

## الباب الثانى فيما يتعلق بهذه الكلمة من القراءة والكتبة

أما المباحث المتعلقة بالقراءة فكثيرة (المسئلة الاولى) أجمعوا على ان الوقف على قوله بسم ناقص قبيح وعلى قوله بسم الله أو على قوله بسم الله الرحمن كاف صحيح وعلى قوله بسم الله الرحمن الرحيم تام واعلم ان الوقف لابد وأن يقع على أحد هذه الاوجه الثلاثة وهو أن يكون ناقصا أو كافيا أو كاملا فالوقف على كل كلام لايفهم بنفسه ناقص والوقف على كل كلام مفهوم المعانى الا ان مابعده يكون متعلقا بما قبله يكون كافيا والوقف على كل كلام تام ويكون مابعده منقطعا عنه يكون وقفا تاما ثم لقائل أن يقول قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام الا ان قوله الرحمن الرحيم ملك متعلق بما قبله لانها صفات والصفات تابعة للموصوفات فان جاز قطع الصفة عن الموصوف وجعلها وحدها آية فلم لم يقولوا بسم الله الرحمن آية ثم يقولوا الرحيم آية ثانية وان لم يجز ذلك فكيف جعلوا الرحمن الرحيم آية مستقلة فهذا الاشكال لابد من جوابه (المسئلة الثانية) أطبق القراء على ترك تغليظ اللام فى قوله بسم الله وفى قوله الحمد لله والسبب فيه ان الانتقال من الكسرة الى اللام المفخمة ثقيل لان الكسرة توجب التسفل واللام المفخمة حرف مستعل والانتقال من التسفل الى التصعد ثقيل وانما استحسنوا تفخيم اللام وتغليظها من هذه الكلمة فى حال كونها مرفوعة أو منصوبة كقوله الله لطيف بعباده قل هو الله أحد وقوله ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم (المسئلة الثالثة) قالوا المقصود من هذا التفخيم أمران الاول الفرق بينه وبين لفظ اللات فى الذكر الثانى ان التفخيم مشعر بالتعظيم وهذا اللفظ يستحق المبالغة فى التعظيم الثالث ان اللام الرقيقة انما تذكر بطرف اللسان وأما هذه اللام المغلظة فانما تذكر بكل اللسان فكان العمل فيه أكثر فوجب أن يكون أدخل فى الثواب وأيضا جاء فى التوراة ياموسى أجب ربك بكل قلبك فهاهنا كان الانسان يذكر ربه بكل لسانه وهو يدل على انه يذكره بكل قلبه فلاجرم كان هذا أدخل فى التعظيم (المسئلة الرابعة) لقائل ان يقول نسبة اللام الرقيقة الى اللام الغليظة كنسبة الدال الى الطاء وكنسبة السين الى الصاد فان الدال تذكر بطرف اللسان والطاء تذكر بكل اللسان وكذلك السين تذكر بطرف اللسان والصاد تذكر بكل اللسان فثبت ان نسبة اللام الرقيقة الى اللام الغليظة كنسبة الدال الى الطاء وكنسبة السين الى الصاد ثم انا رأينا ان القوم قالوا الدال حرف والطاء حرف آخر وكذلك السين حرف والصاد حرف آخر فكان الواجب أيضا أن يقولوا اللام الرقيقة حرف واللام الغليظة حرف آخر وانهم مافعلوا ذلك ولابد من الفرق (المسئلة الخامسة) تشديد اللام من قولك الله للادغام

فانه حصل هنالك لامان الاولى لام التعريف وهي ساكنة والثانية لام الاصل وهي متحركة واذا التقى حرفان مثلان من الحروف كلها وكان أول الحرفين ساكنا والثانى متحركا أدغم الساكن فى المتحرك ضرورة سواء كانا فى كلمتين أو كلمة واحدة أما فى الكلمتين فكما فى قوله فما ربحت تجارتهم وما بكم من نعمة ما لهم من الله وأما فى الكلمة الواحدة فكما فى هذه الكلمة واعلم ان الالف واللام والواو والياء ان كانت ساكنة امتنع اجتماع مثلين فامتنع الادغام لهذا السبب وان كانت متحركة واجتمع فيهما مثلان كان الادغام جائزا (المسئلة السادسة) لارباب الاشارات والمجاهدات ها هنا دقيقة وهي أن لام التعريف ولام الاصل من لفظة الله اجتمعا فأدغم أحدهما فى الثانى فسقط لام المعرفة وبقى لام لفظة الله وهذا كالتنبيه على أن المعرفة اذا حصلت الى حضرة المعروف سقطت المعرفة وفنيت وبطلت وبقى المعروف الازلى كما كان من غير زيادة ولا نقصان (المسئلة السابعة) لا يجوز حذف الالف من قولنا الله فى اللفظ وجاز ذلك فى ضرورة الشعر عند الوقف عليه قال بعضهم أقبل سيل جاء من عند الله * يجود جود الجنة المغله انتهى ويتفرع على هذا البحث مسائل فى الشريعة احداها انه عند الحلف لو قال بله فهل ينعقد يمينه أم لا قال بعضهم لا لان قوله بله اسم للرطوبة فلا ينعقد اليمين وقال آخرون ينعقد اليمين به لانه بحسب أصل اللغة جائز وقد نوى به الحلف فوجب ان تنعقد وثانيها لو ذكره على هذه الصفة عند الذبيحة هل يصح ذلك أم لا وثالثها لو ذكر قوله الله فى قوله الله أكبر هل تنعقد الصلاة به أم لا (المسئلة الثامنة) لم يقرأ أحد الله بالامالة الا قتيبة فى بعض الروايات انتهى (المسئلة التاسعة) تشديد الراء من قوله الرحمن الرحيم لاجل ادغام لام التعريف فى الراء ولا خلاف بين القراء فى لزوم ادغام لام التعريف فى اللام وفى ثلاثة عشر حرفا سواء وهي الصاد والضاد والسين والشين والدال والذال والراء والزاى والطاء والظاء والتاء والثاء والنون انتهى كقوله تعالى التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والعلة الموجبة لجواز هذا الادغام قرب المخرج فان اللام وكل هذه الحروف المذكورة مخرجها من طرف اللسان وما يقرب منه فحسن الادغام ولا خلاف بين القراء فى امتناع ادغام لام التعريف فيما عدا هذه الثلاثة عشر كقوله العابدون الحامدون الآمرون بالمعروف كلها بالاظهار وانما لم يجز الادغام فيها البعد المخرج فانه اذا بعد مخرج الحرف الاول عن مخرج الحرف الثانى ثقل النطق بهما دفعة فوجب تمييز كل واحد منهما عن الآخر بخلاف الحرفين اللذين يقرب مخرجاهما لان التمييز بينهما مشكل صعب (المسئلة العاشرة) أجمعوا على انه لا يمال لفظ الرحمن وفى جواز امالته قولان للنحويين أحدهما انه يجوز وهو قول سيبويه وعلة جوازه انكسار النون بعد الالف والقول الثانى وهو الاظهر عند النحويين انه لا يجوز (المسئلة الحادية عشر) أجمعوا على ان اعراب الرحمن الرحيم هو الجر لكونهما صفتين للمجرور الاول الا ان الرفع والنصب جائزان فيهما بحسب النحو أما الرفع فعلى تقدير بسم الله هو الرحمن الرحيم وأما النصب فعلى تقدير بسم الله أعنى الرحمن الرحيم النوع الثانى من مباحث هذا الباب ما يتعلق بالخط وفيه مسائل (المسئلة الاولى) طولوا الباء من بسم الله وما طولوها فى سائر المواضع وذكروا فى الفرق وجهين الاول انه لما حذفت ألف الوصل بعد الباء طولوا هذه الباء ليدل طولها على الالف المحذوفة التى بعدها ألا ترى انهم لما كتبوا اقرأ باسم ربك بالالف ردوا الباء الى صفتها الاصلية الثانى قال القتيبى انما طولوا الباء لانهم أرادوا أن لا يستفتحوا كتاب الله الا بحرف معظم وكان عمر بن عبد العزيز يقول لكتابه طولوا الباء واظهروا السين ودوروا الميم تعظيما لكتاب الله (المسئلة الثانية) قال أهل الاشارة الباء حرف منخفض فى الصورة فلما اتصل بكتبة لفظ الله ارتفعت واستعلت فنرجو ان القلب لما اتصل بخدمة الله عز وجل أن يرتفع حاله ويعلو شأنه (المسئلة الثالثة) حذفوا ألف اسم من قوله بسم الله وأثبتوه فى قوله اقرأ باسم ربك والفرق من وجهين الاول أن كلمة بسم الله مذكورة فى أكثر الاوقات عند أكثر الافعال فلاجل التخفيف حذفوا الالف بخلاف سائر المواضع فان ذكرها قليل الثانى قال الخليل انما

حذفت الالف فى قوله بسم الله لانها انما دخلت بسبب ان الابتداء بالسين الساكنة غير ممكن فلما دخلت الباء على الاسم نابت عن الالف فسقطت فى الخط وانما لم تسقط فى قوله اقرأ باسم ربك لان الباء لاتنوب عن الالف فى هذا الموضع كما فى بسم الله لانه يمكن حذف الباء من اقرأ باسم ربك مع بقاء المعنى صحيحا فانك لو قلت اقرأ اسم ربك صح المعنى أما لو حذفت الباء من بسم الله لم يصح المعنى فظهر الفرق (المسئلة الرابعة) كتبوا لفظة الله بلامين وكتبوا لفظة الذى بلام واحدة مع استوائهما فى اللفظ وفى كثرة الدوران على الألسنة وفى لزوم التعريف والفرق من وجوه (الاول) ان قولنا الله اسم معرب متصرف تصرف الاسماء فأبقوا كتابته على الاصل أما قولنا الذى فهو مبنى لاجل انه ناقص لانه لا يفيد الا مع صلته فهو كبعض الكلمة ومعلوم ان بعض الكلمة يكون مبنيا فأدخلوا فيه النقصان لهذا السبب ألا ترى انهم كتبوا قولهم اللذان بلامين لان التثنية أخرجته عن مشابهة الحروف فان الحرف لايثنى (الثانى) ان قولنا الله لو كتبت بلام واحدة لالتبس بقوله اله وهذا الالتباس غير حاصل فى قولنا الذى (الثالث) ان تفخيم ذكر الله فى اللفظ واجب فكذا فى الخط والحذف ينافى التفخيم وأما قولنا الذى فلا تفخيم له فى المعنى فتركوا أيضا تفخيمه فى الخط (المسئلة الخامسة) انما حذفوا الالف قبل الهاء من قولنا الله فى الخط لكراهتهم اجتماع الحروف المتشابهة بالصورة عند الكتابة وهو مثل كراهتهم اجتماع الحروف المتماثلة فى اللفظ عند القراءة (المسئلة السادسة) قالوا الاصل فى قولنا الله الاله وهى ستة حروف فلما أبدلوه بقولهم الله بقيت أربعة أحرف فى الخط همزة ولامان وهاء فالهمزة من أقصى الحلق واللام من طرف اللسان والهاء من أقصى الحلق وهو اشارة الى حالة عجيبة فان أقصى الحلق مبدأ التلفظ بالحروف ثم لا يزال يترقى قليلا قليلا الى أن يصل الى طرف اللسان ثم يعود الى الهاء الذى هو فى داخل الحلق ومحل الروح فكذلك العبد يبتدى من أول حالته التى هى حالة النكرة والجهالة ويترقى قليلا قليلا فى مقامات العبودية حتى اذا وصل الى آخر مراتب الوسع والطاقة ودخل فى عالم المكاشفات والانوار أخذ يرجع قليلا قليلا حتى ينتهى الى الفناء فى بحر التوحيد فهو اشارة الى ماقيل النهاية رجوع الى البداية (المسئلة السابعة) انما جاز حذف الالف قبل النون من الرحمن فى الخط على سبيل التخفيف ولو كتب بالالف حسن ولا يجوز حذف الياء من الرحيم لان حذف الالف من الرحمن لايخل بالكلمة ولا يحصل فيها التباس بخلاف حذف الياء من الرحيم

## الباب الثالث من هذا الكتاب فى مباحث الاسم وهى نوعان

أحدهما مايتعلق من المباحث النقلية بالاسم والثانى مايتعلق من المباحث العقلية بالاسم (النوع الاول) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) فى هذا اللفظ لغتان مشهورتان تقول العرب هذا اسمه وسمه قال * باسم الذى فى كل سورة سمه * وقيل فيه لغتان غيرهما اسم وسم قال الكسائى ان العرب تقول تارة اسم بكسر الالف وأخرى بضمه فاذا طرحوا الالف قال الذين لغتهم كسر الالف سم وقال الذين لغتهم ضم الالف سم وقال ثعلب من جعل أصله من سما يسمى قال اسم وسم ومن جعل أصله من سما يسمو قال اسم وسم وقال المبرد سمعت العرب تقول اسمه واسمه وسمه وسمه وسماه (المسئلة الثانية) أجمعوا على ان تصغير الاسم سمى وجمعه أسماء وأسامى (المسئلة الثالثة) فى اشتقاقه قولان قال البصريون هو مشتق من سما يسمو اذا علا وظهر فاسم الشئ ماعلاه حتى ظهر ذلك الشئ به وأقول اللفظ معرف للمعنى ومعرف الشئ متقدم فى المعلومية على المعرف فلاجرم كان الاسم عاليا على المعنى ومتقدما عليه وقال الكوفيون هو مشتق من وسم يسم سمة والسمة العلامة فالاسم كالعلامة المعرفة للمسمى * حجة البصريين لو كان اشتقاق الاسم من السمة لكان تصغيره وسيما وجمعه أوساما (المسئلة الرابعة) الذين قالوا اشتقاقه من السمة قالوا أصله من وسم يسم ثم حذف منه الواو ثم زيد فيه ألف الوصل عوضا عن المحذوف كالعدة والصفة والزنة أصله الوعد والوصف والوزن أسقط منها الواو وزيد فيها الهاء وأما الذين قالوا اشتقاقه من السمو وهو العلو فلهم قولان الاول ان أصل الاسم من سما يسمو وسما يسمى والامر فيه اسم كقولنا ادع من دعوت أو اسم مثل ارم من رميت ثم انهم

جعلوا هذه الصيغة اسما وأدخلوا عليها وجوه الاعراب وأخرجوها عن حد الافعال قالوا وهذا كما سموا البعير بعملا وقال الاخفش هذا مثل الآن فان أصله آن يئين اذا حضر ثم أدخلوا الالف واللام على الماضي من فعله وتركوه مفتوحا والقول الثاني أصله سمو مثل حمو وانما حذفت الواو من آخره استثقالا لتعاقب الحركات عليها مع كثرة الدوران وانما أعربوا الميم لانها صارت بسبب حذف الواو آخر الكلمة فنقل حركة الواو اليها وانما سكنوا السين لانه لما حذفت الواو بقي حرفان أحدهما ساكن والآخر متحرك فلما حرك الساكن وجب تسكين المتحرك ليحصل الاعتدال وانما أدخلت الهمزة في أوله لان الابتداء بالساكن محال فاحتاجوا الى ذكر ما يبتدأ به وانما خصت الهمزة بذلك لانها من حروف الزيادة (النوع الثاني من مباحث هذا الباب المسائل العقلية) فنقول أما حد الاسم وذكر أقسامه وأنواعه فقد تقدم ذكره في أول هذا الكتاب وبقي ههنا مسائل (المسئلة الاولى) قالت الحشوية والكرامية والاشعرية الاسم نفس المسمى وغير التسمية وقالت المعتزلة الاسم غير المسمى ونفس التسمية والمختار عندنا ان الاسم غير المسمى وغير التسمية وقبل الخوض في ذكر الدلائل لا بد من التنبيه على مقدمة وهي ان قول القائل الاسم هل هو نفس المسمى أم لا يجب أن يكون مسبوقا ببيان ان الاسم ما هو وان المسمى ما هو حتى ينظر بعد ذلك في ان الاسم هل هو نفس المسمى أم لا فنقول ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو أصوات مقطعة وحروف مؤلفة وبالمسمى تلك الذوات في أنفسها وتلك الحقائق بأعيانها فالعلم الضروري حاصل بان الاسم غير المسمى والخوض في هذه المسئلة على هذا التقدير يكون عبثا وان كان المراد بالاسم ذات المسمى وبالمسمى أيضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه ان ذات الشيء عين الشيء وهذا وان كان حقا الا انه من باب ايضاح الواضحات وهو عبث فثبت ان الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى العبث (المسئلة الثانية) اعلم انا استخرجنا لقول من يقول الاسم نفس المسمى تأويلا لطيفا دقيقا وبيانه ان لفظ الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير أن يدل على زمان معين ولفظ الاسم كذلك فوجب أن يكون لفظ الاسم اسما لنفسه فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى الا أن فيه اشكالا وهو أن كون الاسم اسما للمسمى من باب الاسم المضاف واحد المضافين لا بد وأن يكون مغايرا للآخر (المسئلة الثالثة) في ذكر الدلائل الدالة على ان الاسم لا يجوز أن يكون هو المسمى وفيه وجوه الاول ان الاسم قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما فان قولنا المعدوم منفي معناه سلب لا ثبوت له والالفاظ موجودة مع ان المسمى بها عدم محض ونفي صرف وأيضا قد يكون المسمى موجودا والاسم معدوما مثل الحقائق التي ما وضعوا لها اسماء معينة وبالجملة فثبوت كل واحد منهما حال عدم الآخر معلوم مقرر وذلك يوجب المغايرة الثاني أن الاسماء قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحدا كالاسماء المترادفة وقد يكون الاسم واحدا والمسميات كثيرة كالاسماء المشتركة وذلك أيضا يوجب المغايرة الثالث أن كون الاسم اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الاضافة كالمالكية والمملوكية وأحد المضافين مغاير للآخر ولقائل أن يقول يشكل هذا بكون الشيء عالما بنفسه الرابع الاسم أصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات وتلك الاصوات أعراض غير باقية والمسمى قد يكون باقيا بل يكون واجب الوجود لذاته الخامس انا اذا تلفظنا بالنار والثلج فهذان اللفظان موجودان في ألسنتنا فلو كان الاسم نفس المسمى لزم أن يحصل في ألسنتنا النار والثلج وذلك لا يقوله عاقل السادس قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله صلى الله عليه وسلم ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما فههنا الاسماء كثيرة والمسمى واحد وهو الله عز وجل السابع أن قوله تعالى بسم الله وقوله تبارك اسم ربك ففي هذه الآيات يقتضي اضافة الاسم الى الله تعالى واضافة الشيء الى نفسه محال الثامن انا ندرك تفرقة ضرورية بين قولنا اسم الله وبين قولنا اسم الاسم وبين قولنا الله الله وهذا يدل على ان الاسم غير المسمى التاسع انا نصف الاسماء بكونها عربية وفارسية فنقول الله اسم عربي وخداى اسم فارسي وأما ذات الله تعالى فمنزه عن كونه كذلك العاشر قال الله تعالى ولله الاسماء الحسنى

فادعوه بها أمرنا بأن ندعو الله بأسمائه فالاسم آلة الدعاء والمدعو هو الله تعالى والمغايرة بين ذات المدعو وبين اللفظ الذي يحصل به الدعاء معلوم بالضرورة واحتج من قال الاسم هو المسمى بالنص والحكم أما النص فقوله تعالى تبارك اسم ربك والمتبارك المتعالي هو الله تعالى لا الصوت ولا الحرف وأما الحكم فهو ان الرجل اذا قال زينب طالق وكان زينب اسما لامرأته وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد أوقع الطلاق على غير تلك المرأة فكان يجب أن لا يقع الطلاق عليها والجواب عن الاول أن يقال لم لا يجوز أن يقال كما انه يجب علينا أن نعتقد كونه تعالى منزها عن النقائص والآفات فكذلك يجب علينا تنزيه الالفاظ الموضوعة لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العبث والرفث وسوء الادب وعن الثاني ان قولنا زينب طالق معناه ان الذات التي يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها (المسئلة الرابعة) التسمية عندنا غير الاسم والدليل عليه ان التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة وذلك التعيين معناه قصد الواضع وارادته وأما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة والفرق بينهما معلوم بالضرورة (المسئلة الخامسة) قد عرفت ان الالفاظ الدالة على تلك المعاني تستتبع ذكر الالفاظ الدالة على ارتباط بعضها بالبعض فلهذا السبب الظاهر وضع الاسماء والافعال سابق على وضع الحروف فأما الافعال والاسماء فأيهما أسبق الاظهر ان وضع الاسماء سابق على وضع الافعال ويدل عليه وجوه الاول ان الاسم لفظ دال على الماهية والفعل لفظ دال على حصول الماهية لشيء من الاشياء في زمان معين فكان الاسم مفردا والفعل مركبا والمفرد سابق على المركب بالذات والرتبة فوجب أن يكون سابقا عليه في الذكر واللفظ الثاني ان الفعل يمتنع التلفظ به الا عند الاسناد الى الفاعل أما اللفظ الدال على ذلك الفاعل فقد يجوز التلفظ به من غير أن يسند اليه الفعل فعلى هذا الفاعل غني عن الفعل والفعل محتاج الى الفاعل والغني سابق بالرتبة على المحتاج فوجب أن يكون سابقا عليه في الذكر الثالث ان تركيب الاسم مع الاسم مفيد وهو الجملة المركبة من المبتدا والخبر اما تركيب الفعل مع الفعل فلا يفيد البتة بل ما لم يحصل في الجملة الاسم لم يفد البتة فعلمنا ان الاسم متقدم بالرتبة على الفعل فكان الاظهر تقدمه عليه بحسب الوضع (المسئلة السادسة) قد علمت ان الاسم قد يكون اسما للماهية من حيث هي هي وقد يكون اسما مشتقا وهو الاسم الدال على كون الشيء موصوفا بالصفة الفلانية كالعالم والقادر والاظهر ان أسماء الماهيات سابقة بالرتبة على المشتقات لان الماهيات مفردات والمشتقات مركبات والمفرد قبل المركب (المسئلة السابعة) يشبه أن تكون أسماء الصفات سابقة بالرتبة على أسماء الذوات القائمة بأنفسها لانا لا نعرف الذوات الا بواسطة الصفات القائمة بها والمعرف معلوم قبل المعرف والسبق في المعرفة يناسب السبق في الذكر (المسئلة الثامنة) في أقسام الاسماء الواقعة على المسميات اعلم انها تسعة فأولها الاسم الواقع على الذات وثانيها الاسم الواقع على الشيء بحسب جزء من أجزاء ذاته كما اذا قلنا للجدار انه جسم وجوهر وثالثها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته كقولنا للشيء انه اسود وأبيض وحار وبارد فان السواد والبياض والحرارة والبرودة صفات حقيقية قائمة بالذات لا تعلق لها بالاشياء الخارجية ورابعها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة اضافية فقط كقولنا للشيء انه معلوم ومفهوم ومذكور ومالك ومملوك وخامسها الاسم الواقع على الشيء بحسب حالة سلبية كقولنا انه أعمى وفقير وقولنا انه سليم عن الآفات خال عن المخافات وسادسها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة اضافية كقولنا للشيء انه عالم وقادر فان العلم عند الجمهور صفة حقيقية ولها اضافة الى المعلومات والقدرة صفة حقيقية ولها اضافة الى المقدورات وسابعها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة سلبية كالمفهوم من مجموع قولنا قادر لا يعجز عن شيء وعالم لا يجهل شيئا وثامنها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة اضافية مع صفة سلبية مثل لفظ الاول فانه عبارة عن مجموع أمرين أحدهما ان يكون سابقا على غيره وهو صفة اضافية والثاني ان لا يسبقه غيره وهو صفة سلبية

ومثل القيوم فان معناه كونه قائما بنفسه مقوما لغيره فقيامه بنفسه انه لا يحتاج الى غيره وتقويمه لغيره احتياج غيره اليه والاول سلب والثانى اضافة وتاسعها الاسم الواقع على الشئ بحسب مجموع صفة حقيقية واضافية وسلبية فهذا هو القول فى تقسيم الاسماء وسواء كان الاسم اسما لله سبحانه وتعالى أو لغيره من أقسام المحدثات فانه لا يوجد قسم آخر من أقسام الاسماء غير ما ذكرناه (المسئلة التاسعة) فى بيان انه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم أم لا اعلم ان الخوض فى هذه المسئلة مسبوق بمقدمات عالية من المباحث الالهية (المقدمة الاولى) انه تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة لا لصفة والدليل عليه ان ذاته من حيث هى هى مع قطع النظر عن سائر الصفات ان كانت مخالفة لخلقه فهو المطلوب وان كانت مساوية لسائر الذوات فحينئذ تكون مخالفة ذاته لسائر الذوات لابد وأن يكون لصفة زائدة فاختصاص ذاته بتلك الصفة التى لاجلها وقعت المخالفة ان لم يكن لامر البتة فحينئذ لزم رجحان الجائز لا لمرجح وان كان لامر آخر لزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فان قيل هى قولنا فهذا يقتضى أن تكون خصوصية تلك الصفة لصفة أخرى ويلزم منه التسلسل وهو محال (المقدمة الثانية) انا نقول انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر لان سلب الجسمية والجوهرية مفهوم سلبى وذاته المخصوصة أمر ثابت والمغايرة بين السلب والثبوت معلوم بالضرورة وأيضا فذاته المخصوصة ليست عبارة عن نفس القادرية والعالمية لان المفهوم من القادرية والعالمية مفهومات اضافية وذاته ذات قائمة بنفسها والفرق بين الموجود القائم بالنفس وبين الاعتبارات النسبية والاضافية معلوم بالضرورة (المقدمة الثالثة) فى بيان انا فى هذا الوقت لا نعرف ذاته المخصوصة ويدل عليه وجوه (الاول) انا اذا رجعنا الى عقولنا وأفهامنا لم نجد عند عقولنا من معرفة الله تعالى الا أحد أمور أربعة اما العلم بكونه موجودا واما العلم بدوام وجوده واما العلم بصفات الجلال وهى الاعتبارات السلبية واما العلم بصفات الاكرام وهى الاعتبارات الاضافية وقد ثبت بالدليل ان ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه الاربعة فانه ثبت بالدليل ان حقيقته غير وجوده واذا كان كذلك كانت حقيقته أيضا مغايرة لدوام وجوده وثبت ان حقيقته غير سلبية وغير اضافية واذا كان لا معلوم عند الخلق الا أحد هذه الامور الاربعة وثبت انها مغايرة لحقيقته المخصوصة ثبت ان حقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر (الثانى) ان الاستقراء التام يدل على أنا لا يمكننا أن نتصور أمرا من الامور الا من طرق أمور أربعة أحدها الاشياء التى أدركناها باحدى هذه الحواس الخمس وثانيها الاحوال التى ندركها من أحوال أبداننا كالألم واللذة والجوع والعطش والفرح والغم وثالثها الاحوال التى ندركها بحسب عقولنا مثل علمنا بحقيقة الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان ورابعها الاحوال التى يدركها العقل والخيال من تلك الثلاثة فهذه الاشياء هى التى يمكننا أن نتصورها وأن ندركها من حيث هى هى فاذا ثبت هذا وثبت ان حقيقة الحق سبحانه وتعالى مغايرة لهذه الاقسام ثبت ان حقيقته غير معقولة للخلق (الثالث) ان حقيقته المخصوصة علة لجميع لوازمه من الصفات الحقيقية والاضافية والسلبية والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ولو كانت حقيقته المخصوصة معلومة لكانت صفاته بأسرها معلومة بالضرورة وهذا معدوم فذاك معدوم فثبت ان حقيقة الحق غير معقولة للبشر (المقدمة الرابعة) فى بيان انها وان لم تكن معقولة للبشر فهل يمكن أن تصير معقولة لهم (المقدمة الخامسة) فى بيان ان البشر وان امتنع فى عقولهم ادراك تلك الحقيقة المخصوصة فهل يمكن ذلك العرفان فى حق جنس الملائكة او فى حق فرد من أفرادهم الانصاف ان هذه المباحث صعبة والعقل كالعاجز القاصر فى الوفاء بها كما ينبغى وقال بعضهم عقول المخلوقات ومعارفهم متناهية والحق تعالى غير متناه والمتناهى يمتنع وصوله الى غير المتناهى ولان أعظم الاشياء هو الله تعالى وأعظم العلوم علم الله سبحانه وتعالى وأعظم الاشياء لا يمكن معرفته الا بأعظم العلوم فعلى هذا لا يعرف الله الا الله (المقدمة السادسة) اعلم ان معرفة الاشياء على نوعين معرفة عرضية ومعرفة ذاتية أما المعرفة العرضية فكما اذا رأينا بناء علمنا بأنه لابد له من

بان فأما ان ذلك البانى كيف كان فى ماهيته وان حقيقته من أى أنواع الماهيات فوجود البناء لايدل عليه وأما المعرفة الذاتية فكما اذا عرفنا اللون المعين بصرنا وعرفنا الحرارة بلمسنا وعرفنا الصوت بسمعنا فانه لاحقيقة للحرارة والبرودة الا هذه الكيفية الملموسة ولا حقيقة للسواد والبياض الا هذه الكيفية المرئية اذا عرفت هذا فنقول انا اذا علمنا احتياج المحدثات الى محدث وخالق فقد عرفنا الله تعالى معرفة عرضية انما الذى نفيناه الآن هو المعرفة الذاتية فلتكن هذه الدقيقة معلومة حتى لاتقع فى الغلط (المقدمة السابعة) اعلم ان ادراك الشئ من حيث هو هو أعنى ذلك النوع الذى سميناه بالمعرفة الذاتية يقع فى الشاهد على نوعين أحدهما العلم والثانى الابصار فانا اذا أبصرنا السواد ثم غمضنا العين فانا نجد تفرقة بديهية بين الحالتين فعلمنا ان العلم غير وان الابصار غير اذا عرفت هذا فنقول بتقدير انه يقال يمكن حصول المعرفة الذاتية للخلق فهل لتلك المعرفة ولذلك الادراك طريق واحد فقط أو يمكن وقوعه على طريقين مثل مافى الشاهد من العلم والابصار هذا أيضا مما لاسبيل للعقل الى القضاء به والجزم فيه وبتقدير أن يكون هناك طريقان أحدهما المعرفة والثانى الابصار فهل الامر هناك مقصور على هذين الطريقين أو هناك طرق كثيرة ومراتب مختلفة كل هذه المباحث مما لا يقدر العقل على الجزم فيها البتة فهذا هو الكلام فى هذه المقدمات (المسئلة العاشرة) فى انه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم أم لا نقل عن قدماء الفلاسفة انكاره قالوا والدليل عليه ان المراد من وضع الاسم الاشارة بذكره الى المسمى فلو كان لله بحسب ذاته اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم ذكره مع غيره لتعريف ذلك المسمى فاذا ثبت ان أحدا من الخلق لايعرف ذاته المخصوصة البتة لم يبق فى وضع الاسم لتلك الحقيقة فائدة فثبت ان هذا النوع من الاسم مفقود فعند هذا قالوا انه ليس لتلك الحقيقة اسم بل له لوازم معرفة وتلك اللوازم هى انه الازلى الذى لايزول وانه الواجب الذى لايقبل العدم وأما الذين قالوا انه لايمتنع فى قدرة الله تعالى أن يشرف بعض المقربين من عباده بأن يجعله عارفا بتلك الحقيقة المخصوصة قالوا اذا كان الامر كذلك فحينئذ لا يمتنع وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة فثبت ان هذه المسئلة مبنية على تلك المقدمات السابقة (المسئلة الحادية عشر) بتقدير أن يكون وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ممكنا وجب القطع بأن ذلك الاسم أعظم الاسماء وذلك الذكر أشرف الاذكار لان شرف العلم بشرف المعلوم وشرف الذكر بشرف المذكور فلما كان ذات الله تعالى أشرف المعلومات والمذكورات كان العلم به أشرف العلوم وكان ذكر الله أشرف الاذكار وكان ذلك الاسم أشرف الاسماء وهو المراد من الكلام المشهور الواقع فى الالسنة رهو اسم الله الاعظم ولو اتفق الملك مقرب أو نبى مرسل الوقوف على ذلك الاسم حال مايكون قد تجلى له معناه لم يبعد أن يطيعه جميع عوالم الجسمانيات والروحانيات (المسئلة الثانية عشر) القائلون بأن الاسم الاعظم موجود اختلفوا فيه على وجوه (الاول) قول من يقول ان ذلك الاسم الاعظم هو قولنا ذو الجلال والاكرام وورد فيه قوله عليه السلام ألظوا بياذا الجلال والاكرام وهذا عندى ضعيف لان الجلال اشارة الى الصفات السلبية والاكرام اشارة الى الصفات الاضافية وقد عرفت ان حقيقته المخصوصة مغايرة للسلوب والاضافات (والقول الثانى) قول من يقول انه هو الحى القيوم لقوله عليه السلام لابى بن كعب ما أعظم آية فى كتاب الله تعالى فقال الله لا اله الا هو الحى القيوم فقال ليهنك العلم أبا المنذر وعندى انه ضعيف وذلك لان الحى هو الدراك الفعال وهذا ليس فيه كثرة عظمة لانه صفة وأما القيوم فهو مبالغة فى القيام ومعناه كونه قائما بنفسه مقوما لغيره فكونه قائما بنفسه مفهوم سلبى وهو استغناؤه عن غيره وكونه مقوما لغيره صفة اضافية فالقيوم لفظ دال على مجموع سلب واضافة فلا يكون ذلك عبارة عن الاسم الاعظم (القول الثالث) قول من يقول أسماء الله كلها عظيمة مقدسة ولا يجوز وصف الواحد منها بأنه أعظم لان ذلك يقتضى وصف ماعداه بالنقصان وعندى ان هذا أيضا ضعيف لانا بينا ان الاسماء منقسمة الى الاقسام التسعة وبينا ان الاسم الدال على الذات المخصوصة يجب أن يكون أشرف الاسماء وأعظمها واذا ثبت هذا بالدلائل فلا سبيل فيه

الى الانكار (القول الرابع) ان الاسم الاعظم هو قولنا الله وهذا هو الاقرب عندى لانا سنقيم الدلالة على ان هذا الاسم يجرى مجرى اسم العلم فى حقه سبحانه واذا كان كذلك كان دالا على ذاته المخصوصة (المسئلة الثالثة عشر) أما الاسم الدال على المسمى بحسب جزء من أجزاء ماهية المسمى فهذا فى حق الله تعالى محال لان هذا انما يتصور فى حق من كانت ماهيته مركبة من الاجزاء وذلك فى حق الله محال لان كل مركب فانه محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فكل مركب فانه محتاج الى غيره وكل محتاج الى غيره فهو ممكن ينتج ان كل مركب فهو ممكن لذاته فما لا يكون ممكنا لذاته امتنع أن يكون مركبا وما لا يكون مركبا امتنع أن يحصل له اسم بحسب جزء ماهيته (المسئلة الرابعة عشر) اعلم انا بينا ان الاسم الدال على الذات هل هو حاصل فى حق الله تعالى أم لا قد ذكرنا اختلاف الناس فيه وأما الاسم الدال بحسب جزء الماهية فقد أقمنا البرهان القاطع على امتناع حصوله فى حق الله تعالى فبقيت الاقسام السبعة فنقول أما الاسم الدال على الشئ بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته المخصوصة فتلك الصفة اما أن تكون هى الوجود واما أن تكون كيفية من كيفيات الوجود واما أن تكون صفة أخرى مغايرة للوجود ولكيفيات ذلك الوجود ونحن نذكر المسائل المفرعة على هذه الاقسام والله الهادى

## الباب الرابع فى البحث عن الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية

قد عرفت ان هذا البحث ينقسم الى ثلاثة أقسام الاول الاسماء الدالة على الوجود وفيه مسائل (المسئلة الاولى) أطبق الاكثرون على انه يجوز تسمية الله تعالى باسم الشئ ونقل عن جهم بن صفوان ان ذلك غير جائز أما حجة الجمهور فوجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى قل أى شئ أكبر شهادة قل الله وهذا يدل على انه يجوز تسمية الله باسم الشئ فان قيل لو كان الكلام مقصورا على قوله قل الله لكان دليلكم حسنا لكن ليس الامر كذلك بل المذكور هو قوله تعالى قل الله شهيد بينى وبينكم وهذا كلام مستقل بنفسه ولا تعلق له بما قبله وحينئذ لا يلزم أن يكون الله تعالى مسمى باسم الشئ قلنا لما قال أى شئ أكبر شهادة ثم قال قل الله شهيد بينى وبينكم وجب أن تكون هذه الجملة جارية مجرى الجواب عن قوله أى شئ أكبر شهادة وحينئذ يلزم المقصود (الحجة الثانية) قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه والمراد بوجهه ذاته ولو لم تكن ذاته شيئا لما جاز استثناؤه عن قوله كل شئ هالك وذلك يدل على ان الله تعالى مسمى بالشئ (الحجة الثالثة) قوله عليه السلام فى خبر عمران بن الحصين كان الله ولم يكن شئ غيره وهذا يدل على ان اسم الشئ يقع على الله تعالى (الحجة الرابعة) روى عبد الله الانصارى فى الكتاب الذى سماه بالفاروق عن عائشة رضى الله عنها انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من شئ أغير من الله عز وجل (الحجة الخامسة) ان الشئ عبارة عما يصح أن يعلم ويخبر عنه وذات الله تعالى كذلك فيكون شيئا واحتج جهم بوجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى الله خالق كل شئ وكذلك قوله وهو على كل شئ قدير فهذا يقتضى أن يكون كل شئ مخلوقا ومقدورا والله تعالى ليس بمخلوق ولا مقدور ينتج ان الله سبحانه وتعالى ليس بشئ فان قالوا ان قوله تعالى الله خالق كل شئ وقوله وهو على كل شئ قدير عام دخله التخصيص قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان التخصيص خلاف الاصل والدلائل اللفظية يكفى فى تقريرها هذا القدر الثانى ان الاصل فى جواز التخصيص هو ان أهل العرف يقيمون الاكثر مقام الكل فلهذا السبب جوزوا دخول التخصيص فى العمومات الا ان اجراء الاكثر مجرى الكل انما يجوز فى الصورة التى يكون الخارج عن الحكم حقيرا قليل القدر فيجعل وجوده كعدمه ويحكم على الباقى بحكم الكل فثبت ان التخصيص انما يجوز فى الصورة التى تكون حقيرة ساقطة الدرجة اذا عرفت هذا فنقول ان بتقدير أن يكون الله تعالى مسمى بالشئ كان أعظم الاشياء وأجلها هو الله تعالى فامتنع أن يحصل فيه جواز التخصيص فوجب القول بان ادعاء هذا التخصيص محال (الحجة الثانية) قوله تعالى ليس كمثله شئ وهو السميع البصير حكم الله تعالى بأن مثل مثله ليس بشئ ولا شك ان كل شئ مثل لمثل نفسه وثبت بهذه الآية ان مثل مثله ليس بشئ ينتج انه تعالى

غير مسمى بالشئ فان قالوا ان الكاف زائدة قلنا هذا الكلام معناه ان هذا الحرف من كلام الله تعالى لغو وعبث وباطل ومعلوم ان هذا الكلام هو الباطل ومتى قلنا ان هذا الحرف ليس بباطل صارت الحجة التى ذكرناها فى غاية القوة والكمال (الحجة الثالثة) لفظ الشئ لا يفيد صفة من صفات الجلال والعظمة والمدح والثناء وأسماء الله تعالى يجب كونها كذلك ينتج ان لفظ الشئ ليس اسما لله تعالى أما قولنا ان اسم الشئ لا يفيد المدح والجلال فظاهر وذلك لان المفهوم من لفظ الشئ قدر مشترك بين الذرة الحقيرة وبين أشرف الاشياء واذا كان كذلك كان المفهوم من لفظ الشئ حاصلا فى أخس الاشياء وذلك يدل على ان اسم الشئ لا يفيد صفة المدح والجلال وأما قولنا ان أسماء الله يجب أن تكون دالة على صفة المدح والجلال فالدليل عليه قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه والاستدلال بالآية ان كون الاسماء حسنة لا معنى له الا كونها دالة على الصفات الحسنة الرفيعة الجليلة فاذا لم يدل الاسم على هذا المعنى لم يكن الاسم حسنا ثم انه تعالى أمرنا بأن ندعوه بهذه الاسماء ثم قال بعد ذلك وذروا الذين يلحدون فى أسمائه وهذا كالتنبيه على ان من دعاه بغير تلك الاسماء الحسنة فقد ألحد فى أسماء الله فتصير هذه الآية دالة دلالة قوية على انه ليس للعبد أن يدعو الله الا بالاسماء الحسنى الدالة على صفات الجلال والمدح واذا ثبت هاتان المقدمتان فقد حصل المطلوب (الحجة الرابعة) انه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من الصحابة انه خاطب الله تعالى بقوله يا شئ وكيف يقال ذلك وهذا اللفظ فى غاية الحقارة فكيف يجوز للعبد خطاب الله بهذا الاسم بل نقل عنهم انهم كانوا يقولون يا منشئ الاشياء يا منشئ الارض والسماء واعلم ان من الناس من يظن ان هذا البحث واقع فى المعنى وهذا فى غاية البعد فانه لا نزاع فى ان الله تعالى موجود وذات وحقيقة انما النزاع فى انه هل يجوز اطلاق هذا اللفظ عليه فهذا نزاع فى مجرد اللفظ لا فى المعنى ولا يجرى بسببه تكفير ولا تفسيق فليكن الانسان عالما بهذه الدقيقة حتى لا يقع فى الغلط (المسئلة الثانية) فى بيان انه هل يجوز اطلاق لفظ الموجود على الله تعالى اعلم ان هذا البحث يجب أن يكون مسبوقا بمقدمة وهى أن لفظ الوجود يقال بالاشتراك على معنيين أحدهما أن يراد بالوجود الوجدان والادراك والشعور ومتى أريد بالموجود الوجدان والادراك فقد أريد بالموجود لا محالة المدرك والمشعور به والثانى ان يراد بالوجود الحصول والتحقق فى نفسه واعلم ان بين الامرين فرقا وذلك لان كونه معلوم الحصول فى الاعيان يتوقف على كونه حاصلا فى نفسه ولا ينعكس لان كونه حاصلا فى نفسه لا يتوقف على كونه معلوم الحصول فى الاعيان لانه لا يمتنع فى العقل كونه حاصلا فى نفسه مع انه لا يكون معلوما لاحد بقى ههنا بحث وهو ان لفظ الوجود هل وضع أولا للادراك والوجدان ثم نقل ثانيا الى حصول الشئ فى نفسه او الامر فيه بالعكس أو وضعا معا فنقول هذا البحث لفظى والاقرب هو الاول لانه لولا شعور الانسان بذلك الشئ لما عرف حصوله فى نفسه فلما كان الامر كذلك وجب أن يكون وضع اللفظ لمعنى الشعور والادراك سابقا على وضعه لحصول الشئ فى نفسه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول اطلاق لفظ الموجود على الله تعالى يكون على وجهين أحدهما كونه معلوما مشعورا به والثانى كونه فى نفسه ثابتا متحققا أما بحسب المعنى الاول فقد جاء فى القرآن قال الله تعالى لوجدوا الله ولفظ الوجود ههنا بمعنى الوجدان والعرفان وأما بالمعنى الثانى فهو غير موجود فى القرآن فان قالوا لما حصل الوجود بمعنى الوجدان لزم حصول الوجود بمعنى الثبوت والتحقق اذ لو كان عدما محضا لما كان الامر كذلك فنقول هذا ضعيف من وجهين الاول انه لا يلزم من حصول الوجود بمعنى الوجدان والمعرفة حصول الوجود بمعنى الثبوت لما ثبت ان المعدوم قد يكون معلوما والثانى انا بينا ان هذا البحث ليس الا فى اللفظ فلا يلزم من حصول الاسم بحسب معنى حصول الاسم بحسب معنى آخر ثم نقول ثبت باجماع المسلمين اطلاق هذا الاسم فوجب القول به فان قالوا ألستم قلتم ان اسماء الله تعالى يجب كونها دالة على المدح والثناء ولفظ الموجود لا يفيد ذلك قلنا عدلنا عن هذا الدليل بدلالة الاجماع وأيضا فدلالة لفظ الموجود على المدح أكثر من دلالة لفظ الشئ عليه وبيانه من وجوه الاول انه

عند قوم يقع لفظ الشئ على المعدوم كما يقع على الموجود أما الموجود فانه لا يقع على المعدوم البتة فكان اشعار هذا اللفظ بالمدح أولى الثانى ان لفظ الموجود بمعنى المعلوم يفيد صفة المدح والثناء لانه يفيد ان بسبب كثرة الدلائل على وجوده والاهيته صار كأنه معلوم لكل أحد موجود عند كل أحد واجب الاقرار به عند كل عقل فهذا اللفظ أفاد المدح والثناء من هذا الوجه فظهر الفرق بينه وبين لفظ الشئ (المسئلة الثالثة) فى الذات روى عبد الله الانصارى الهروى فى الكتاب الذى سماه بالفاروق أخبارا تدل على هذا اللفظ أحدها عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان من أعظم الناس أجرا الوزير الصالح من أمير يطيعه فى ذات الله وثانيها عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابراهيم لم يكذب الا فى ثلاث ثنتين فى ذات الله وثالثها عن كعب بن عجرة عن أبيه رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا عليا فانه كان مخشوشا فى ذات الله ورابعها عن أبى ذر قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أى الجهاد أفضل قال أن تجاهد نفسك وهواك فى ذات الله وخامسها عن النعمان بن بشير عن النبى صلى الله عليه وسلم قال ان للشيطان مصايد وفخوخا منها البطر بأنعم الله والفخر بعطاء الله والكبر على عباد الله واتباع الهوى فى غير ذات الله وأقول ان كل شئ حصل به أمر من الامور فان كان اللفظ الدال على ذلك الشئ مذكرا قيل انه ذو ذلك الامر وان كان مؤنثا قيل انها ذات ذلك الامر فهذه اللفظة وضعت لافادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الاضافة اذا عرفت هذا فنقول انه من المحال ان تثبت هذه الصفة لصفة ثانية وتلك الصفة الثانية تثبت لصفة ثالثة وهكذا الى غير النهاية بل لا بد وأن تنتهى الى حقيقة واحدة قائمة بنفسها مستقلة بماهيتها وحينئذ يصدق على تلك الحقيقة انها ذات تلك الصفات فقولنا انها ذات كذا وكذا انما يصدق فى الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها فلهذا السبب جعلوا هذه اللفظة كاللفظة المفردة الدالة على هذه الحقيقة ولما كان الحق تعالى قيوما فى ذاته كان اطلاق اسم الذات عليه حقا وصدقا وأما الاخبار التى رويناها عن الانصارى الهروى فان شيئا منها لا يدل على هذا المعنى لانه ليس المراد من لفظ الذات فيها حقيقة الله تعالى وماهيته وانما المراد منه طلب رضوان الله ألا ترى انه قال لم يكذب ابراهيم الا فى ثلاث ثنتين فى ذات الله أى فى طلب مرضاة الله وهكذا الكلام فى سائر الاخبار (المسئلة الرابعة) فى لفظ النفس وهذا اللفظ وارد فى القرآن قال تعالى تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك وقال ويحذركم الله نفسه وعن عائشة قالت كنت نائمة الى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم فقدته فطلبته فوقعت يدى على قدميه وهو ساجد وهو يقول اللهم انى أعوذ برضاك من سخطك وأعوذ بعفوك من عقوبتك وأعوذ بك منك لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وعن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال يقول الله تعالى أنا مع عبدى حين يذكرنى فان ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى وان ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير من ملائه وان تقرب منى شبرا تقربت منه ذراعا وان تقرب منى ذراعا تقربت منه باعا وان جاءنى يمشى جئته أهرول والخبر الثالث عن أبى صالح عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خلق الله الخلق كتب فى كتابه على نفسه وهو مرفوع فوق العرش ان رحمتى تغلب غضبى والخبر الرابع عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس أحد أحب اليه المدح من الله تعالى ومن أجل ذلك مدح نفسه وليس أحد أغير من الله ومن أجل ذلك حرم الفواحش وليس أحد أحب اليه العذر من الله ومن أجل ذلك أنزل الكتاب وأرسل الرسل الخبر الخامس عن عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم علمها هذا التسبيح سبحان الله وبحمده عدد خلقه ومداد كلماته ورضى نفسه وزنة عرشه الخبر السادس روى أبو ذر عن النبى عليه السلام عن الله سبحانه وتعالى انه قال حرمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا وتمام الخبر مشهور الخبر السابع عن ابن عمر أن النبى صلى الله عليه وسلم قرأ ذات يوم على المنبر وما قدروا الله حق قدره ثم أخذ يمجد الله نفسه أنا الجبار أنا المتكبر أنا العزيز أنا الكريم

فرجف برسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر حتى خفنا سقوطه الخبر الثامن عن أبى هريرة عن النبى صلى الله
عليه وسلم انه قال التقى آدم وموسى عليهما السلام فقال له موسى أنت الذى أشقيت الناس فأخرجتهم من
الجنة قال آدم أنت الذى اصطفاك الله برسالته واصطنعك لنفسه وأنزل عليك التوراة فهل وجدت كتبته
على قبل أن يخلقنى قال نعم قال فحج آدم موسى ثلاث مرات الخبر التاسع عن جابر رضى الله عنه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى هذا دين ارتضيته لنفسى ولن يصلحه الا السخاء وحسن الخلق
فأكرموه بهما الخبر العاشر عن أنس بن مالك عن النبى صلى الله عليه وسلم يرويه عن ربه انه قال من أهان
لى وليا فقد بارزنى بالمحاربة فلا أبالى فى أى واد من الدنيا أهلكه وأقذفه فى جهنم وما ترددت فى نفسى فى
قضاء شئ قضيت ترددى فى قبض عبدى المؤمن يكره الموت ولا بد له منه وأكره مساءته الخبر الحادى
عشر عن عبد الله عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ما قال عبد قط اذا أصابه هم أو حزن اللهم انى عبدك
وابن عبدك وابن أمتك ناصيتى بيدك ماض فى حكمك عدل فى قضاؤك أسئلك بكل اسم هو لك سميت به
نفسك أو أنزلته فى كتابك أو علمته أحدا من خلقك أو استأثرت به فى علم الغيب عندك أن تجعل القرآن ربيع
قلبى ونور صدرى وجلاء حزنى وذهاب همى وغمى الا أذهب الله همه وغمه وأبدله مكان حزنه فرحا الخبر
الثانى عشر عن أبى سعيد الخدرى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى بعثنى رحمة للعالمين
وأن أكسر المعازف والاصنام وأقسم ربى على نفسه ان لا يشرب عبد خمرا ثم لم يتب الى الله تعالى منه
الا سقاه الله تعالى من طينة الخبال فقال قلت يا رسول الله وما طينة الخبال قال صديد أهل جهنم واعلم
ان النفس عبارة عن ذات الشئ وحقيقته وهويته وليس عبارة عن الجسم المركب من الاجزاء لان كل جسم
مركب وكل مركب ممكن وكل ممكن محدث وذلك على الله محال فوجب حمل لفظ النفس على ماذكرناه
(المسئلة الخامسة) فى لفظ الشخص عن سعد بن عبادة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال لا شخص أغير
من الله ومن أجل غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا شخص احب اليه العذر من الله ومن
أجل ذلك بعث المرسلين مبشرين ومنذرين ولا شخص أحب اليه المدح من الله واعلم انه لا يمكن أن
يكون المراد من الشخص الجسم الذى له تشخص وحجمية بل المراد منه الذات المخصوصة والحقيقة المعينة
فى نفسها تعينا باعتباره يمتاز عن غيره (المسئلة السادسة) فى أنه هل يجوز اطلاق لفظ النور على الله
قال الله تعالى الله نور السموات والارض وأما الاخبار فروى انه قيل لعبد الله بن عمر نقل عنك أنك
تقول الشقى من شقى فى بطن أمه فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله خلق الخلق فى ظلمة
ثم ألقى عليهم من نوره فمن أصابه من ذلك النور شئ فقد اهتدى ومن أخطأه فقد ضل فلذلك أقول جف القلم
على علم الله تعالى واعلم ان القول بأن الله تعالى هو هذا النور أو من جنسه قول باطل ويدل عليه وجوه
الاول ان النور اما أن يكون جسما أو كيفية فى جسم والجسم محدث فكيفياته أيضا محدثة وجل الاله
عن أن يكون محدثا الثانى ان النور تضاده الظلمة والاله منزه عن أن يكون له ضد الثالث أن النور يزول
ويحصل له أفول والله منزه عن الافول والزوال وأما قوله تعالى الله نور السموات والارض فجوابه ان هذه
الآية من المتشابهات والدليل عليه ماذكرناه من الدلائل العقلية وأيضا فانه تعالى قال عقيب هذه الآية
مثل نوره فأضاف النور الى نفسه اضافة الملك الى مالكه فهذا يدل على انه فى ذاته ليس بنور بل هو خالق
النور بقى أن يقال فما المقتضى لحسن اطلاق لفظ النور عليه فنقول فيه وجوه الاول قرأ بعضهم لله نور
السموات والارض وعلى هذه القراءة فالشبهة زائلة الثانى انه سبحانه منور الانوار ومبدعها وخالقها
فلهذا التأويل حسن اطلاق النور عليه والثالث ان بحكمته حصلت مصالح العالم وانتظمت مهمات
الدنيا والآخرة ومن كان ناظما للمصالح وساعيا فى الخيرات فقد يسمى بالنور يقال فلان نور هذه البلد اذا
كان موصوفا بالصفة المذكورة والرابع انه هو الذى تفضل على عباده بالايمان والهداية والمعرفة وهذه
الصفات من جنس الانوار ويدل عليه القرآن والاخبار أما القرآن فقوله تعالى فى آخر الآية نور على نور

يهدى الله لنوره من يشاء وأما الاخبار فكثيرة الخبر الاول ماروى أبو امامة الباهلى عن النبى صلى الله
عليه وسلم انه قال اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله الخبر الثانى عن أنس بن مالك عن النبى صلى الله
عليه وسلم انه قال هل تدرون أى الناس أكيس قالوا الله ورسوله أعلم قال أكثرهم للموت ذكرا وأحسنهم له
استعدادا قالوا يارسول الله هل لذلك من علامة قال نعم التجافى عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود فاذا
دخل النور فى القلب انفسح و توسع للاستعداد قبل نزول الموت الخبر الثالث عن ابن مسعود قال تلا النبى
صلى الله عليه وسلم قوله تعالى أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه فقلت يارسول الله كيف يشرح
الله صدره قال اذا دخل النور القلب انشرح وانفسح فقلت ماعلامة ذلك يارسول الله قال الانابة الى دار
الخلود والتجافى عن دار الغرور والتأهب للموت قبل نزول الموت الخبر الرابع عن أنس رضى الله عنه قال
بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشى فى طريق اذ لقيه حارثة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف
أصبحت ياحارثة قال أصبحت والله مؤمنا حقا فقال عليه السلام انظر ما تقول فان لكل حق حقيقة فما
حقيقة ايمانك فقال عزفت نفسى عن الدنيا وأسهرت ليلى وأظمأت نهارى وكأنى أنظر الى عرش ربى بارزا
وكأنى أنظر الى أهل الجنة يتزاورون فيها والى أهل النار يتعاوون فيها فقال عليه السلام عرفت فالزم
ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سره أن ينظر الى رجل نور الله الايمان فى قلبه فلينظر الى هذا
ثم قال يارسول الله ادع الله لى بالشهادة فدعا له فنودى بعد ذلك ياخيل الله اركبى فكان أول فارس ركب
فاستشهد فى سبيل الله الخبر الخامس عن ابن عباس رضى الله عنهما قال بينما أنا جالس عند النبى صلى الله
عليه وسلم اذ سمع صوتا من فوقه فرفع رأسه الى السماء فقال ان هذا الباب من السماء قد فتح وما فتح قط فنزل
منه ملك فقال يامحمد أبشر بنورين لم يؤتهما أحد من قبلك فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة الخبر
السادس عن يعلى بن منبه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يجز المؤمن على الصراط يوم القيامة فتناديه
النار جزعنى يامؤمن فقد أطفأ نورك لهبى الخبر السابع عن نافع عن عبد الله بن عمر أن النبى صلى الله عليه
وسلم كان يقول اللهم بك نصبح وبك نمسى وبك نحيى وبك نموت واليك النشور اللهم اجعلنى من أفضل عبادك
عندك حظا ونصيبا فى كل خير تقسمه اليوم من نور تهدى به أو رحمة تنشرها أو رزق تبسطه أو ضر تكشفه
أو بلاء تدفعه أو شر ترفعه أو فتنة تصرفها الخبر الثامن عن على بن أبى طالب عليه السلام عن النبى صلى
الله عليه وسلم انه سئل عن أهل الجنة فقال أهل الجنة شعث رؤسهم وسخة ثيابهم لو قسم نور أحدهم على أهل
الارض لوسعهم الخبر التاسع عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم ان أهل الجنة كل
أشعث أغبر ذى طمرين اذا استأذنوا على الامراء لم يؤذن لهم واذا خطبوا النساء لم ينكحوا واذا قالوا
لم ينصت لقولهم حاجة أحدهم تتلجلج فى صدره لو قسم نوره على أهل الارض لوسعهم الخبر العاشر عن أنس
ابن مالك رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عزوجل يقول نورى هداى ولا اله
الا الله كلمتى فمن قالها أدخلته حصنى ومن أدخلته حصنى فقد أمن الخبر الحادى عشر عن هشام بن عروة
عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يدعو أعوذ بكلمات الله التامة وبنوره
الذى أشرقت له الارض وأضاءت به الظلمات من زوال نعمتك ومن تحول عافيتك ومن فجأة نقمتك ومن
درك الشقاء وشر قد سبق الخبر الثانى عشر عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كان يقول اللهم اجعل فى
قلبى نورا وفى سمعى نورا وفى بصرى نورا والحديث مشهور (المسئلة السابعة) فى لفظ الصورة وفيه أخبار
الخبر الاول عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله خلق آدم على صورته
وعن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبحوا الوجه فان الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن
قال اسحاق بن راهويه صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق آدم على صورة الرحمن الخبر الثانى
عن معاذ بن جبل قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات غدوة فقال له قائل مارأيتك أسفر وجهك
مثل الغداة قال ومالى وقد بدا لى ربى فى أحسن صورة فقال فيم يختصم الملأ الاعلى يامحمد قلت أنت

أعلم أى ربى فوضع كفه بين كتفى فوجدت بردها فعلمت مافى السموات والارض واعلم ان العلماء ذكروا فى تأويل هذه الاخبار وجوها الاول ان قوله ان الله خلق آدم على صورته الضمير عائد الى المضروب يعنى أن الله تعالى خلق آدم على صورة المضروب فوجب الاحتراز عن تقبيح وجه ذلك المضروب الثانى ان المراد أن الله خلق آدم على صورته التى كان فى آخر أمره يعنى انه ماتولد عن نطفة ودم وما كان جنينا ورضيعا بل خلقه الله رجلا كاملا دفعة واحدة الثالث ان المراد من الصورة الصفة يقال صورة هذا الامر كذا أى صفته فقوله خلق الله آدم على صورة الرحمن أى خلقه على صفته فى كونه خليفة له فى أرضه متصرفا فى جميع الاجسام الارضية كما انه تعالى نافذ القدرة فى جميع العالم (المسئلة الثامنة) الفلاسفة قد يطلقون لفظ الجوهر على ذات الله تعالى وكذلك النصارى والمتكلمون يمتنعون منه أما الفلاسفة فقالوا المراد من الجوهر الذات المستغنى عن المحل والموضوع والله تعالى كذلك فوجب أن يكون جوهرا وأيضا فالجوهر فوعل واشتقاقه من الجهر وهو الظهور فسمى الجوهر جوهرا لكونه ظاهرا بسبب شخصيته وحجميته فكونه جوهرا عبارة عن كونه ظاهر الوجود وأما حجميته فليست نفس الجوهر بل هى سبب لكونه جوهرا وهو ظهور وجوده والحق سبحانه وتعالى أظهر من كل ظاهر بحسب كثرة الدلائل على وجوده فكان أولى الاشياء بالجوهرية هو هو وأما المتكلمون فقالوا أجمع المسلمون على الامتناع من هذا اللفظ فوجب الامتناع منه (المسئلة التاسعة) أطلق أكثر الكرامية لفظ الجسم على الله تعالى فقالوا لانريد به كونه مركبا مؤلفا من الاعضاء وانما نريد به كونه موجودا قائما بالنفس غنيا عن المحل وأما سائر الفرق فقد أطبقوا على انكار هذا الاسم ولنا مع الكرامية مقامان المقام الاول أنا لانسلم انهم أرادوا بكونه جسما معنى غير الطول والعرض والعمق وكيف لا نقول ذلك وانهم يقولون انه تعالى فوق العرش ولا يقولون انه فى الصغر مثل الجوهر الفرد والجزء الذى لا يتجزى بل يقولون انه أعظم من العرش وكل ما كان كذلك كانت ذاته ممتدة من أحد جانبى العرش الى الجانب الآخر فكان طويلا عريضا عميقا فكان جسما بمعنى كونه طويلا عريضا عميقا فثبت أن قولهم انا أردنا بكونه جسما معنى غير هذا المعنى كذب محض وتزوير صرف المقام الثانى أن نقول لفظ الجسم لفظ يوهم معنى باطلا وليس فى القرآن والاحاديث مايدل على وروده فوجب الامتناع منه لاسيما والمتكلمون قالوا لفظ الجسم يفيد كثرة الاجزاء بحسب الطول والعرض والعمق فوجب أن يكون لفظ الجسم يفيد أصل هذا المعنى (المسئلة العاشرة) فى اطلاق لفظ الانية على الله تعالى اعلم أن هذه اللفظة تستعملها الفلاسفة كثيرا وشرحه بحسب أصل اللغة ان لفظة ان فى لغة العرب تفيد التأكيد والقوة فى الوجود ولما كان الحق سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته وكان واجب الوجود أكمل الموجودات فى تأكد الوجود وفى قوة الوجود لاجرم أطلقت الفلاسفة بهذا التأويل لفظ الانية عليه (المسئلة الحادية عشر) فى اطلاق لفظ الماهية عليه اعلم أن لفظ الماهية ليس لفظا مفردا بحسب أصل اللغة بل الرجل اذا أراد أن يسأل عن حقيقة من الحقائق فانه يقول ماتلك الحقيقة وماهى وكان النبى صلى الله عليه وسلم يقول أرنا الاشياء كما هى فلما كثر السؤال عن معرفة الحقائق بهذه اللفظة جعلوا مجموع قولنا ماهى كاللفظة المفردة ووضعوا هذه اللفظة بازاء الحقيقة فقالوا ماهية الشئ أى حقيقته المخصوصة وذاته المخصوصة (المسئلة الثانية عشر) فى اطلاق لفظ الحق اعلم ان هذا اللفظ ان أطلق على ذات الشئ كان المراد كونه موجودا وجودا حقيقيا فى نفسه والدليل عليه أن الحق مقابل للباطل والباطل هو المعدوم قال لبيد * ألا كل شئ ماخلا الله باطل * فلما كان مقابل الحق هو المعدوم وجب أن يكون الحق هو الموجود وأما ان أطلق لفظ الحق على الاعتقاد كان المراد ان ذلك الاعتقاد صواب مطابق للشئ فى نفسه وانما سمى هذا الاعتقاد بالحق لانه اذا كان صوابا مطابقا كان واجب التقرير والابقاء وأما ان أطلق لفظ الحق على القول والخبر كان المراد ان ذلك الاخبار صدق مطابق لانه اذا كان كذلك كان ذلك القول واجب التقرير والابقاء اذا ثبت هذا فنقول ان الله تعالى هو المستحق لاسم الحق أما بحسب ذاته فلانه هو الموجود الذى يمتنع عدمه

وزواله وأما بحسب الاعتقاد فلان اعتقاد وجوده ووجوبه هو الاعتقاد الصواب المطابق الذي لا يتغير عن هذه الصفة واما بحسب الاخبار والذكر فلان هذا الخبر أحق الاخبار بكونه صدقا واجب التقرر فثبت انه تعالى هو الحق بحسب جميع الاعتبارات والمفهومات والله الموفق الهادي (القسم الثاني من هذا الباب الاسماء الدالة على كيفية الوجود) اعلم ان الكلام في هذا الباب يجب أن يكون مسبوقا بمقدمات عقلية (المقدمة الاولى) اعلم ان كونه تعالى أزليا أبديا لا يوجب القول بوجود زمان لا آخر له وذلك لانا نقول كون الشيء دائم الوجود في ذاته اما ان يتوقف على حصوله في زمان أولا يتوقف عليه فان لم يتوقف عليه فهو المقصود لان على هذا التقدير يكون تعالى أزليا أبديا من غير حاجة الى القول بوجود زمان آخر واما ان توقف عليه فنقول ذلك الزمان اما أن يكون أزليا أولا يكون فان كان ذلك الزمان أزليا فالتقدير هو ان كونه أزليا لا يتقرر الا بسبب زمان آخر فحينئذ يلزم افتقار الزمان الى زمان اخر فيلزم التسلسل وأما ان قلنا ان ذلك الزمان ليس أزليا فحينئذ قد كان الله ازليا موجودا قبل ذلك الزمان وذلك يدل على ان الدوام لا يفتقر الى وجود زمان آخر وهو المطلوب فثبت ان كونه تعالى أزليا لا يوجب الاعتراف بكون الزمان أزليا (المقدمة الثانية) ان الشيء كلما كان أزليا كان باقيا لكن لا يلزم من كون الشيء باقيا كونه أزليا ولفظ الباقي ورد في القرآن قال الله تعالى ويبقى وجه ربك وأيضا قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه والذي لا يصير هالكا يكون باقيا لا محالة وأيضا قال تعالى هو الاول والآخر فجعله أولا لكل ماسواه وما كان أولا لكل ماسواه امتنع ان يكون له أول اذ لو كان له أول لامتنع أن يكون أولا لاول نفسه ولو كان له آخر لامتنع كونه آخر الآخر نفسه فلما كان أولا لكل ماسواه وكان آخر الكل ماسواه امتنع أن يكون له أول وآخر فهذا اللفظ يدل على كونه تعالى أزليا لا أول له أبديا لا آخر له (المقدمة الثالثة) لو كان صانع العالم محدثا لافتقر الى صانع آخر ولزم التسلسل وهو محال فهو قديم واذا ثبت انه قديم وجب أن يمتنع زواله لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه اذا ثبتت هذه المقدمات فلنشرع في تفسير الاسماء (الاسم الاول القديم) واعلم ان هذا اللفظ يفيد في أصل اللغة طول المدة ولا يفيد نفي الاولية يقال دار قديم وبناء قديم اذا طالت مدته قال الله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وقال انك لفي ضلالك القديم (الاسم الثاني الازلي) وهذا اللفظ يفيد الانتساب الى الازل فهذا يوهم ان الازل شيء حصل ذات الله فيه وهذا باطل اذ لو كان الامر كذلك لكانت ذات الله مفتقرة الى ذلك الشيء ومحتاجة اليه وهو محال بل المراد وجود لا أول له البتة (الاسم الثالث قولنا لا أول له) وهذا اللفظ صريح في المقصود واختلفوا في ان قولنا لا أول له صفة ثبوتية أو عدمية قال بعضهم ان قولنا لا أول له اشارة الى نفي العدم السابق ونفي النفي اثبات فقولنا لا أول له وان كان بحسب اللفظ عدما الا انه في الحقيقة ثبوت وقال آخرون انه مفهوم عدمي لانه نفي لكون الشيء مسبوقا بالعدم وفرق بين العدم وبين كونه مسبوقا بالعدم فكونه مسبوقا بالعدم كيفية ثبوتية فقولنا لا أول له سلب لتلك الكيفية الثبوتية فكان قولنا لا أول له مفهوما عدميا وأجاب الاولون عنه بأن كونه مسبوقا بالعدم لو كان كيفية وجودية زائدة على ذاته لكانت تلك الكيفية الزائدة حادثة فكانت مسبوقة بالعدم فكان كونها كذلك صفة أخرى ولزم التسلسل وهو محال (الاسم الرابع الابدي) وهو يفيد الدوام بحسب الزمان المستقبل (الاسم الخامس السرمدي) واشتقاق هذه اللفظة من السرد وهو التوالي والتعاقب قال عليه السلام في صفة الاشهر الحرم واحد فرد وثلاثة سرد أي متعاقبة ولما كان الزمان انما يبقى بسبب تعاقب أجزائه وتلاحق أبعاضه وكان ذلك التعاقب والتلاحق مسمى بالسرد أدخلوا عليه الميم الزائدة ليفيد المبالغة في ذلك المعنى *
اذا عرفت هذا فنقول الاصل في لفظ السرمد أن لا يقع الا على الشيء الذي تحدث أجزاؤه بعضها عقيب البعض ولما كان هذا المعنى في حق الله تعالى محالا كان اطلاق لفظ السرمد عليه مجازا فان ورد في الكتاب والسنة أطلقناه والا فلا (الاسم السادس المستمر) وهذا بناء الاستفعال وأصله المرور والذهاب ولما كان بقاء الزمان بسبب مرور أجزائه بعضها عقيب البعض لا جرم أطلقوا المستمر الا أن هذا انما يصدق في حق

الزمان أما في حق الله فهو محال لانه باق بحسب ذاته المعينة لا بحسب تلاحق أبعاضه وأجزائه (الاسم السابع الممتد) وسميت المدة مدة لانها تمتد بحسب تلاحق أجزائها وتعاقب أبعاضها فيكون قولنا في الشيء انه امتد وجوده انما يصح في حق الزمان والزمانيات أما في حق الله تعالى فعلى المجاز (الاسم الثامن لفظ الباقي) قال تعالى ويبقى وجه ربك واعلم ان كل ما كان أزليا كان باقيا ولا ينعكس فقد يكون باقيا ولا يكون أزليا ولا أبديا كما في الاجسام والاعراض الباقية ومن الناس من قال لفظ الباقي يفيد الدوام وعلى هذا لا يصح وصف الاجسام بالباقي وليس الامر كذلك لاطباق أهل العرف على قول بعضهم لبعض أبقاك الله (الاسم التاسع الدائم) قال تعالى أكلها دائم ولما كان أحق الاشياء بالدوام هو الله كان الدائم هو الله (الاسم العاشر قولنا واجب الوجود لذاته) ومعناه ان ماهيته وحقيقته هي الموجبة لوجوده وكل ما كان كذلك فانه يكون ممتنع العدم والفناء واعلم ان كل ما كان واجب الوجود لذاته وجب أن يكون قديما أزليا ولا ينعكس فليس كل ما كان قديما أزليا كان واجب الوجود لذاته لانه لا يبعد أن يكون الشيء معللا بعلة أزلية أبدية فحينئذ يجب كونه أزليا أبديا بسبب كون علته كذلك فهذا الشيء يكون أزليا أبديا مع انه لا يكون واجب الوجود لذاته وقولهم بالفارسية خداى معناه انه واجب الوجود لذاته لان قولنا خداى كلمة مركبة من لفظتين في الفارسية احداهما خود ومعناه ذات الشيء ونفسه وحقيقته والثانية قولنا آى ومعناه جاء فقولنا خداى معناه انه بنفسه جاء وهو اشارة الى انه بنفسه وذاته جاء الى الوجود لا بغيره وعلى هذا الوجه فيصير تفسير قولهم خداى انه لذاته كان موجودا (الاسم الحادي عشر الكائن) واعلم ان هذا اللفظ كثير الورود في القرآن بحسب صفات الله تعالى قال تعالى وكان الله على كل شيء مقتدرا وقال ان الله كان عليما حكيما وأما ورود هذا اللفظ بحسب ذات الله تعالى فهو غير وارد في القرآن لكنه وارد في بعض الاخبار روي في الادعية المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم يا كائنا قبل كل كون ويا حاضرا مع كل كون ويا باقيا بعد انقضاء كل كون أو لفظ يقرب معناه مما ذكرناه ويناسبه من بعض الوجوه واعلم ان ههنا بحثا لطيفا نحويا وذلك ان النحويين أطبقوا على ان لفظ كان على قسمين احدهما الذي يكون تاما وهو بمعنى حدث ووجد وحصل قال تعالى كنتم خير أمة أي حدثتم ووجدتم خير أمة والثاني الذي يكون ناقصا كقولك كان الله عليما حكيما فان لفظ كان بهذا التفسير لا بد له من مرفوع ومنصوب واتفقوا على ان كان على كلا التقديرين فعل الا انهم قالوا انه على الوجه الاول فعل تام وعلى الثاني فعل ناقص فقلت للقوم لو كانت هذه اللفظة فعلا لكان دالا على حصول حدث في زمان معين ولو كان كذلك لكنا اذا أسندناه الى اسم واحد لكان حينئذ قد دل على حصول حدث لذلك الشيء وحينئذ يتم الكلام فكان يجب أن يستغني عن ذكر المنصوب وعلى هذا التقدير يصير فعلا تاما فثبت ان القول بأن هذه الكلمة الناقصة فعل يوجب كونها تامة غير ناقصة وما أفضى ثبوته الى نفيه كان باطلا فكان القول بأن هذه الكلمة ناقصة كلاما باطلا ولما أوردت هذا السؤال عليهم بقي الاذكياء من النحويين والفضلاء منهم متحيرين فيه زمانا طويلا وما أفلحوا في الجواب ثم لما تأملت فيه وجدت الجواب الحقيقي الذي يزيل الشبهة وتقريره أن نقول لفظ كان لا يفيد الا الحدوث والحصول والوجود الا ان هذا على قسمين منه ما يفيد حدوث الشيء في نفسه ومنه ما يفيد موصوفية شيء بشيء آخر أما القسم الاول فان لفظ كان يتم باسناده الى ذلك الشيء الواحد لانه يفيد ان ذلك الشيء قد حدث وحصل وأما القسم الثاني فانه لا تتم فائدته الا بذكر الاسمين فانه اذا ذكر كان معناه حصول موصوفية زيد بالعلم ولا يمكن ذكر موصوفية هذا بذاك الا عند ذكرهما جميعا فلا جرم لا يتم المقصود الا بذكرهما فقولنا كان زيد عالما معناه انه حدث وحصل موصوفية زيد بالعلم فثبت بما ذكرنا ان لفظ الكون يفيد الحصول والوجود فقط الا أنه في القسم الاول يكفيه اسناده الى اسم واحد وفي القسم الثاني لا بد من ذكر الاسمين وهذا من اللطائف النفيسة في علم النحو اذا عرفت هذا فنقول فعلى هذا التقدير لا فرق بين الكائن والموجود فوجب جواز اطلاقه على الله تعالى (القسم الثالث) من أقسام الصفات

قوله عليهم أي على علماء خراسان كما سيأتي النص على ذلك بأبسط مما هنا في تفسير قوله تعالى وان كان ذو عسرة اهـ قاله نصر الهوريني

الحقيقية الصفة التى تكون مغايرة للوجود ولكيفيات الوجود واعلم ان هذا البحث مبنى على انه هل يجوز قيام هذه الصفات بذات الله تعالى فالمعتزلة والفلاسفة ينكرونه أشد الانكار ويحتجون عليه بوجوه (الاول) ان تلك الصفة اما أن تكون واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها والقسمان باطلان فبطل القول بالصفات وانما قلنا انه يمتنع كونها واجبة لذاتها لوجهين الاول انه ثبت فى الحكمة ان واجب الوجود لذاته لا يكون الا واحدا والثانى ان الواجب لذاته هو الذى يكون غنيا عما سواه والصفة هى التى تكون مفتقرة الى الموصوف فالجمع بين الوجوب الذاتى وبين كونه صفة للغير محال وانما قلنا انه لا يجوز أن يكون ممكنا لذاته لوجهين الاول ان الممكن لذاته لا بد له من سبب وسببه لا يجوز أن يكون غير ذات الله لان تلك الذات لما امتنع خلوها عن تلك الصفة وتلك الصفة مفتقرة الى الغير لزم كون تلك الذات مفتقرة الى الغير وما كان كذلك كان ممكنا لذاته فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وهو محال ولا يجوز أن يكون هو ذات الله تعالى لانها قابلة لتلك الصفة فلو كانت مؤثرة فيها لزم كون الشئ الواحد بالنسبة الى الشئ الواحد فاعلا وقابلا معا وهو محال لما ثبت ان الشئ الواحد لا يصدر عنه الا أثر واحد والفعل والقبول أثران مختلفان الثانى ان الاثر مفتقر الى المؤثر فافتقاره اليه اما أن يكون بعد حدوثه أو حال حدوثه أو حال عدمه والاول باطل والا لكان تأثير ذلك المؤثر فى ايجاده تحصيلا للحاصل وهو محال فبقى القسمان الاخيران وذلك يقتضى أن يكون كلما كان الشئ اثرا لغيره كان حادثا فوجب أن يقال الشئ الذى لا يكون حادثا فانه لا يكون أثرا للغير فثبت ان القول بالصفات باطل (الحجة الثانية على نفى الصفات) قالوا ان تلك الصفات اما أن تكون قديمة أو حادثة والاول باطل لان القدم صفة ثبوتية على ما بيناه فلو كانت الصفات قديمة لكانت الذات مساوية للصفات فى القدم ويكون كل واحد منها مخالفا للآخر بخصوصية ماهيته المعينة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون كل واحد من تلك الاشياء القديمة مركبا من جزءين ثم نقول ويجب أن يكون كل واحد من ذينك الجزءين قديما لان جزء ماهية القديم يجب أن يكون قديما وحينئذ يكون ذانك الجزآن يتشاركان فى القدم ويختلفان بالخصوصية فيلزم كون كل واحد منهما مركبا من جزءين وذلك محال لانه يلزم أن يكون حقيقة الذات وحقيقة كل واحدة من تلك الصفات مركبة من أجزاء غير متناهية وذلك محال وانما قلنا انه يمتنع كون تلك الصفات حادثة لوجوه الاول ان قيام الحوادث بذات الله محال لان تلك الذات ان كانت كافية فى وجود تلك الصفة أو دوام عدمها لزم دوام وجود تلك الصفة أو دوام عدمها بدوام تلك الذات وان لم تكن كافية فيه فحينئذ تكون تلك الذات واجبة الاتصاف بوجود تلك الصفة أو عدمها وذلك الوجود والعدم يكونان موقوفين على شئ منفصل والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير والموقوف على الغير ممكن لذاته ينتج ان الواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال والثانى ان ذاته لو كانت قابلة للحوادث لكانت قابلية تلك الحوادث من لوازم ذاته فحينئذ يلزم كون تلك القابلية أزلية لاجل كون تلك الذات أزلية لكن يمتنع كون قابلية الحوادث أزلية لان قابلية الحوادث مشروط بامكان وجود الحوادث وامكان وجود الحوادث فى الازل محال فكان وجود قابليتها فى الازل محالا الثالث ان تلك الصفات لما كانت حادثة كان الاله الموصوف بصفات الالهية موجودا قبل حدوث هذه الصفات فحينئذ تكون هذه الصفات مستغنى عنها فى ثبوت الالهية فوجب نفيها فثبت ان تلك الصفات اما أن تكون حادثة أو قديمة وثبت فسادهما فثبت امتناع وجود الصفة (الحجة الثالثة) ان تلك الصفات اما أن تكون بحيث يتم الالهية بدونها أو لا يتم فان كان الاول كان وجودها فضلا زائدا فوجب نفيها وان كان الثانى كان الاله مفتقرا فى تحصيل صفة الالهية الى شئ آخر والمحتاج لا يكون الها (الحجة الرابعة) ذاته تعالى اما أن تكون كاملة فى جميع الصفات المعتبرة فى المدائح والكمالات واما أن لا تكون فان كان الاول فلا حاجة الى هذه الصفات وان كان الثانى كانت تلك الذات ناقصة فى ذاتها مستكملة بغيرها وهذه الذات لا يليق بها صفة الالهية (الحجة الخامسة) لما كان الاله هو مجموع الذات والصفات فحينئذ يكون الاله مجزأ مبعضا منقسما وذلك بعيد عن العقل لان

كل مركب ممكن لا واجب (الحجة السادسة) ان الله تعالى كفر النصارى فى التثليث فلا يخلوا ما أن يكون لانهم قالوا باثبات ذوات ثلاثة أو لانهم قالوا بالذات مع الصفات والاول لا يقوله النصارى فيمتنع أن يقال ان الله كفرهم بسبب مقالة هم لا يقولون بها فبقى الثانى وذلك يوجب أن يكون القول بالصفات كفرا فهذه الوجوه يتمسك بها نفاة الصفات واذا كان الامر كذلك فعلى هذا التقدير يمتنع أن يحصل لله تعالى اسم بسبب قيام الصفة الحقيقية به (المسئلة الثانية فى دلائل مثبتى القول بالصفات) اعلم انه ثبت ان اله العالم يجب أن يكون عالما قادرا حيا فنقول يمتنع أن يكون علمه وقدرته نفس تلك الذات ويدل عليه وجوه الاول انا ندرك تفرقة ضرورية بديهية بين قولنا ذات الله ذات وبين قولنا ذات الله عالمة قادرة وذلك يدل على أن كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات الثانى انه يمكن العلم بكونه موجودا مع الذهول عن كونه قادرا وعالما وكذلك يمكن أن يعلم كونه قادرا مع الذهول عن كونه عالما وبالعكس وذلك يدل على أن كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات الثالث أن كونه عالما عام التعلق بالنسبة الى الواجب والممتنع والممكن وكونه قادرا ليس عام التعلق بالنسبة الى الاقسام الثلاثة بل هو مختص بالجائز فقط ولولا الفرق بين العلم وبين القدرة والا لما كان كذلك الرابع أن كونه تعالى قادرا يؤثر فى وجود المقدور وكونه عالما لا يؤثر ولولا المغايرة والا لما كان كذلك الخامس ان قولنا موجود يناقضه قولنا ليس بموجود ولا يناقضه قولنا ليس بعالم وذلك يدل على أن المنفى بقولنا ليس بموجود مغاير للمنفى بقولنا ليس بعالم وكذا القول فى كونه قادرا فهذه دلائل واضحة على انه لابد من الاقرار بوجود الصفات لله تعالى الا انه بقى أن يقال لم لا يجوز أن تكون هذه الصفات صفات نسبية واضافية فالمعنى من كونه قادرا

كونه بحيث يصح منه الايجاد وتلك الصحة معللة بذاته وكونه عالما معناه الشعور والادراك وذلك حالة نسبية اضافية وتلك النسبية الحاصلة معللة بذاته المخصوصة وهذا تمام الكلام فى هذا الباب (المسئلة الثالثة) انا اذا قلنا باثبات الصفات الحقيقية فنقول الصفة الحقيقية اما أن تكون صفة يلزمها حصول النسبة والاضافة وهى مثل العلم والقدرة فان العلم صفة يلزمها كونها متعلقة بالمعلوم والقدرة صفة يلزمها صحة تعلقها بايجاد المقدور فهذه الصفات وان كانت حقيقية الا انه يلزمها لوازم من باب النسب والاضافات

* أما الصفة الحقيقية العارية عن النسبة والاضافة فى حق الله تعالى فليست الا صفة الحياة فلنبحث عن هذه الصفة فنقول قالت الفلاسفة الحى هو الدراك الفعال الا أن الدراكية صفة نسبية والفعالية أيضا كذلك وحينئذ لا تكون الحياة صفة مغايرة للعلم والقدرة على هذا القول وقال المتكلمون انها صفة باعتبارها يصح أن يكون عالما قادرا واحتجوا عليه بأن الذوات متساوية فى الذاتية ومختلفة فى هذه الصحة فلابد وأن تكون تلك الذوات مختلفة فى قبول صفة الحياة فوجب أن تكون صحيحة لاجل صفة زائدة فيقال لهم قد دللنا على ان ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات لذاته المخصوصة فسقط هذا الدليل وأيضا الذوات مختلفة فى قبول صفة الحياة فوجب أن يكون صحة قبول الحياة لصفة أخرى ولزم التسلسل ولا جواب عنه الا أن يقال ان تلك الصحة من لوازم الذات المخصوصة فاذكروا هذا الكلام فى صحة العالمية وقال قوم ثالث معنى كونه حيا انه لا يمتنع أن يقدر ويعلم فهذا عبارة عن نفى الامتناع لكن الامتناع عدم فنفيه يكون عدما للعدم فيكون ثبوتا فيقال لهم هذا مسلم لكن لم لا يجوز أن يكون هذا الثبوت هو تلك الذات المخصوصة فان قالوا الدليل عليه انا نعقل تلك الذات مع الشك فى كونها حية فوجب أن يكون كونها حية مغايرا لتلك الذات فيقال لهم قد دللنا على انا لا نعقل ذات الله تعالى تعقلا ذاتيا وانما نعقل تلك الذات تعقلا عرضيا وعند هذا يسقط هذا الدليل فهذا تمام الكلام فى هذا الباب (المسئلة الرابعة) لفظ الحى وارد فى القرآن قال الله تبارك وتعالى الله لا اله الا هو الحى القيوم وقال وعنت الوجوه للحى القيوم وقال هو الحى لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين فان قيل الحى معناه الدراك الفعال أو الذى لا يمتنع أن يعلم ويقدر وهذا القدر ليس فيه مدح عظيم فما السبب فى أن ذكره الله تعالى فى معرض المدح العظيم فالجواب

ان المدح لم يحصل بمجرد كونه حيا بل بمجموع كونه حيا قيوما وذلك لان القيوم هو القائم باصلاح حال كل ماسواه وذلك لايتم الا بالعلم التام والقدرة التامة والحي هو الدراك الفعال فقوله الحي يعني كونه دراكا فعالا وقوله القيوم يعني كونه دراكا لجميع الممكنات فعالا لجميع المحدثات والممكنات فحصل المدح من هذا الوجه

## الباب الخامس في الاسماء الدالة على الصفات الاضافية

اعلم ان الكلام في هذا الباب يجب أن يكون مسبوقا بمقدمة عقلية وهي أن التكوين هل هو نفس المكون أم لا قالت المعتزلة والاشعرية التكوين نفس المكون وقال آخرون انه غيره واحتج النفاة بوجوه (الحجة الاولى) ان الصفة المسماة بالتكوين اما أن تؤثر على سبيل الصحة أو على سبيل الوجوب فان كان الاول فتلك الصفة هي القدرة لا غير وان كان الثاني لزم كونه تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار (الحجة الثانية) ان تلك الصفة المسماة بالتكوين ان كانت قديمة لزم من قدمها قدم الآثار وان كانت محدثة افتقر تكوينها الى تكوين آخر ولزم التسلسل (الحجة الثالثة) ان الصفة المسماة بالقدرة اما أن يكون لها صلاحية التأثير عند حصول سائر الشرائط من العلم والارادة أو ليس لها هذه الصلاحية فان كان الاول فحينئذ تكون القدرة كافية في خروج الاثر من العدم الى الوجود وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات صفة أخرى وان كان الثاني فحينئذ القدرة لا تكون لها صلاحية التأثير فوجب أن لا تكون القدرة قدرة وذلك يوجب التناقض واحتج مثبتو قدم الصفة بأن القادر على الفعل قد يوجده وقد لا يوجده الا ترى ان الله تعالى قادر على خلق ألف شمس وقمر على هذه السماء الا انه ما أوجده وصحة هذا النفي والاثبات يدل على ان المعقول من كونه موجدا مغاير للمعقول من كونه قادرا ثم نقول كونه موجدا اما أن يكون معناه دخول الاثر في الوجود أو يكون أمرا زائدا والاول باطل لانا نعلل دخول هذا الاثر في الوجود بكون الفاعل موجدا له ألا ترى انه اذا قيل لم وجد العالم قلنا لاجل ان الله أوجده فلو كان كون الموجد موجدا له معناه نفس هذا الاثر لكان تعليل وجود الاثر بالموجدية يقتضي تعليل وجوده بنفسه ولو كان معللا بنفسه لامتنع اسناده الى الغير فثبت ان تعليل الموجدية بوجود الاثر يقتضي نفي الموجدية وما أفضى ثبوته الى نفيه كان باطلا فثبت ان تعليل الموجدية بوجود الاثر كلام باطل فوجب أن يكون كون الموجد موجدا أمرا مغايرا لكون الفاعل قادرا والوجود الاثر فثبت أن التكوين غير المكون * اذا عرفت هذا الاصل فنقول القائلون بأن التكوين نفس المكون قالوا معنى كونه تعالى خالقا رازقا محييا مميتا ضارا نافعا عبارة عن نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة وهي تأثير قدرة الله تعالى في حصول هذه الاشياء وأما القائلون بأن التكوين غير المكون قالوا معنى كونه خالقا رازقا ليس عبارة عن الصفة الاضافية فقط بل هو عبارة عن صفة حقيقية موصوفة بصفة اضافية واعلم ان الصفات الاضافية على أقسام (أحدها) كونه معلوما مذكورا مسبحا ممجدا فيقال يا أيها المسبح بكل لسان يا أيها الممدوح عند كل انسان يا أيها المرجوع اليه في كل حين وأوان ولما كان هذا النوع من الاضافات غير متناه كانت الاسماء الممكنة لله بحسب هذا النوع من الصفات غير متناهية (وثانيها) كونه تعالى فاعلا للافعال صفة اضافية محضة بناء على ان تكوين الاشياء ليس بصفة زائدة اذا عرفت هذا فالخبر عنه اما أن يكون بمجرد كونه موجدا أو المخبر عنه كونه موجدا للنوع الفلاني لاجل الحكمة الفلانية أما القسم الاول وهو اللفظ الدال على مجرد كونه موجدا فههنا ألفاظ تقرب من أن تكون مترادفة مثل الموجد والمحدث والمكون والمنشئ والمبدع والمخترع والصانع والخالق والفاطر والبارئ فهذه ألفاظ عشرة متقاربة ومع ذلك فالفرق حاصل أما الاسم الاول وهو الموجد فمعناه المؤثر في الوجود وأما المحدث فمعناه الذي جعله موجودا بعد ان كان معدوما وهذا أخص من مطلق الايجاد وأما المكون فيقرب من أن يكون مرادفا للموجد وأما المنشئ فاشتقاقه من النشو والنماء وهو الذي يكون قليلا قليلا على التدريج

واما المبدع فهو الذى يكون دفعة واحدة وهما كنوعين تحت جنس الموجد والمخترع قريب من المبدع وأما الصانع فيقرب أن يكون اسما لمن يأتى بالفعل على سبيل التكلف وأما الخالق فهو عبارة عن التقدير وهو فى حق الله تعالى يرجع الى العلم وأما الفاطر فاشتقاقه من الفطر وهو الشق ويشبه أن يكون معناه هو الاحداث دفعة وأما البارى فهو الذى يحدثه على الوجه الموافق للمصلحة يقال برى القلم اذا أصلحه وجعله موافقا لغرض معين فهذا بيان هذه الالفاظ الدالة على كونه موجدا على سبيل العموم أما الالفاظ الدالة على ايجاد شئ بعينه فتكاد أن تكون غير متناهية ويجب أن نذكر فى هذا الباب أمثلة * فالمثال الاول انه اذا خلق النافع سمى نافعا واذا خلق المؤلم سمى ضارا * والمثال الثانى اذا خلق الحياة سمى محييا واذا خلق الموت سمى مميتا * والمثال الثالث اذا خصهم بالاكرام سمى برا لطيفا واذا خصهم بالقهر سمى قهارا جبارا * والمثال الرابع اذا قلل العطاء سمى قابضا واذا كثره سمى باسطا * والمثال الخامس ان جازى الذنوب بالعقاب سمى منتقما وان ترك ذلك الجزاء سمى عفوا غفورا رحيما رحمانا * المثال السادس ان حصل المنع والاعطاء فى الاموال سمى قابضا باسطا وان حصلا فى الجاه والحشمة سمى خافضا رافعا اذا عرفت هذا فنقول ان أقسام مقدورات الله تعالى بحسب الانواع والاجناس غير متناهية فلاجرم يمكن أن يحصل لله تعالى أسماء غير متناهية بحسب هذا الاعتبار واذا عرفت هذا فنقول ههنا دقائق لابد منها (فالدقيقة الاولى) أن مقابل الشئ تارة يكون ضده وتارة يكون عدمه فقولنا المعز المذل وقولنا المحيى المميت يتقابلان تقابل الضدين وأما قولنا القابض الباسط الخافض الرافع فيقرب من أن يكون تقابلهما تقابل العدم والوجود لان القبض عبارة عن أن لا يعطيه المال الكثير والخفض عبارة عن أن لا يعطيه الجاه الكبير أما الاعزاز والاذلال فهما متضادان لانه فرق بين أن لا يعزه وبين أن يذله * (والدقيقة الثانية) انه قد تكون الالفاظ تقرب من أن تكون مترادفة ولكن التأمل التام يدل على الفرق اللطيف وله أمثلة * المثال الاول الرؤف الرحيم يقرب من هذا الباب الا أن الرؤف أميل الى جانب ايصال النفع والرحيم أميل الى جانب دفع الضرر * والمثال الثانى الفاتح والفتاح والنافع والنفاع والواهب والوهاب فالفاتح يشعر باحداث سبب الخير والواهب يشعر بايصال ذلك الخير اليه والنافع يشعر بايصال ذلك النفع اليه بقصد أن ينتفع ذلك الشخص به واذا وقفت على هذا القانون المعتبر فى هذا الباب أمكنك الوقوف على حقائق هذا النوع من الاسماء

## الباب السادس فى الاسماء الواقعة بحسب الصفات السلبية

واعلم ان القرآن مملوء منه وطريق الضبط فيه أن يقال ذلك السلب اما أن يكون عائدا الى الذات أو الى الصفات أو الى الافعال أما السلوب العائدة الى الذات فهى قولنا انه تعالى ليس كذا ولا كذا كقولنا انه ليس جوهرا ولا جسما ولا فى المكان ولا فى الحيز ولا حالا ولا محلا واعلم انا قد دللنا على ان ذاته مخالفة لسائر الذوات والصفات لعين ذاته المخصوصة لكن أنواع الذوات والصفات المغايرة لذاته غير متناهية فلا جرم يحصل ههنا سلوب غير متناهية ومن جملتها قوله تعالى والله الغنى وأنتم الفقراء وقوله وربك الغنى ذو الرحمة لان كونه غنيا انه لا يحتاج فى ذاته ولا فى صفاته الحقيقية ولا فى صفاته السلبية الى شئ غيره ومنه أيضا قوله لم يلد ولم يولد وأما السلوب العائدة الى الصفات فكل صفة تكون من صفات النقائص فانه يجب تنزيه الله تعالى عنها فمنها ما يكون من باب اضداد العلم ومنها ما يكون من باب اضداد القدرة ومنها ما يكون من باب اضداد الاستغناء ومنها ما يكون من باب اضداد الوحدة أما ما يكون من باب اضداد العلم فأقسام أحدها نفى النوم قال تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم وثانيها نفى النسيان قال تعالى وما كان ربك نسيا وثالثها نفى الجهل قال تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض ورابعها ان علمه ببعض المعلومات لا يمنعه عن العلم بغيره فانه تعالى لا يشغله شأن عن شأن وأما السلوب العائدة الى صفة القدرة فأقسام أحدها انه منزه فى أفعاله عن التعب والنصب قال تعالى وما مسنا من لغوب وثانيها انه لا يحتاج فى فعله الى الآلات

والادوات وتقدم المادة والمدة قال تعالى انما أمرنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وثالثها انه لاتفاوت فى قدرته بين فعل الكثير والقليل قال تعالى وما أمر الساعة الا كلمح البصر أو هو أقرب ورابعها نفى انتهاء القدرة وحصول الفقر قال تعالى لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء وأما السلوب العائدة الى صفة الاستغناء فكقوله وهو يطعم ولا يطعم وهو يجير ولا يجار عليه وأما السلوب العائدة الى صفة الوحدة وهو مثل نفى الشركاء والاضداد والانداد فالقرآن مملوء منه وأما السلوب العائدة الى الافعال فهو انه لايفعل كذا وكذا والقرآن مملوء منه أحدها انه لايخلق الباطل قال تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال تعالى حكاية عن المؤمنين ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ماخلقت هذا باطلا وثانيها انه لايخلق اللعب قال تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ماخلقناهما الا بالحق وثالثها لايخلق العبث قال تعالى أفحسبتم انما خلقناكم عبثا وأنكم الينا لاترجعون فتعالى الله الملك الحق ورابعها انه لايرضى بالكفر قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وخامسها انه لايريد الظلم قال تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وسادسها انه لايحب الفساد قال تعالى والله لايحب الفساد وسابعها انه لايعاقب من غير سابقة جرم قال تعالى مايفعل الله بعذابكم ان شكرتم وثامنها انه لاينتفع بطاعات المطيعين ولا يتضرر بمعاصى المذنبين قال تعالى ان أحسنتم أحسنتم لانفسكم وان أسأتم فلها وتاسعها انه ليس لاحد عليه اعتراض فى أفعاله وأحكامه قال تعالى لايسأل عما يفعل وهم يسألون وقال تعالى فعال لما يريد وعاشرها انه لايخلف وعده ووعيده قال تعالى مايبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد اذا عرفت هذا الاصل فنقول أقسام السلوب بحسب الذات وبحسب الصفات وبحسب الافعال غير متناهية فيحصل من هذا الجنس أيضا أقسام غير متناهية من الاسماء اذا عرفت هذا الاصل فلنذكر بعض الاسماء المناسبة لهذا الباب فمنها القدوس والسلام ويشبه أن يكون القدوس عبارة عن كون حقيقة ذاته مخالفة للماهيات التى هى نقائص فى أنفسها والسلام عبارة عن كون تلك الذات غير موصوفة بشئ من صفات النقص فالقدوس سلب عائد الى الذات والسلام سلب عائد الى الصفات وثانيها العزيز وهو الذى لايوجد له نظير وثالثها الغفار وهو الذى يسقط العقاب عن المذنبين ورابعها الحليم وهو الذى لايعاجل بالعقوبة ومع ذلك فانه لايمتنع من ايصال الرحمة وخامسها الواحد ومعناه انه لايشاركه أحد فى حقيقته المخصوصة ولا يشاركه أحد فى صفة الالهية ولا يشاركه أحد فى خلق الارواح والاجسام ولا يشاركه أحد فى نظم العالم وتدبير أحوال العرش مع الذرة وسادسها الغنى ومعناه كونه منزها عن الحاجات والضرورات وسابعها الصبور والفرق بينه وبين الحليم ان الصبور هو الذى لايعاقب المسئ مع القدرة عليه والحليم هو الذى يكون كذلك مع انه لايمنعه من ايصال نعمته اليه وقس عليه البواقى والله الهادى

## الباب السابع فى الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية مع الاضافية وفيه فصول

(الفصل الاول فى الاسماء الحاصلة بسبب القدرة) والاسماء الدالة على صفة القدرة كثيرة * الاول القادر قال تعالى قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم وقال فى أول سورة القيامة أيحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوى بنانه وقال فى آخر السورة أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى الثانى القدير قال تعالى تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شئ قدير وهذا اللفظ يفيد المبالغة فى وصفه بكونه قادرا الثالث المقتدر قال تعالى وكان الله على كل شئ مقتدرا وقال فى مقعد صدق عند مليك مقتدر الرابع عبر عن ذاته بصيغة الجمع فى هذه الصفة قال تعالى فقدرنا فنعم القادرون واعلم ان لفظ الملك يفيد القدرة أيضا بشرط خاص ثم ان هذا اللفظ جاء فى القرآن على وجوه مختلفة فالاول المالك قال الله تعالى مالك يوم الدين الثانى الملك قال تعالى فتعالى الله الملك الحق وقال هو الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس وقال ملك الناس واعلم ان ورود لفظ الملك فى القرآن

أكثر من وورود لفظ المالك والسبب فيه ان الملك أعلى شأنا من المالك الثالث مالك الملك قال تعالى قل اللهم مالك الملك الرابع المليك قال تعالى عند مليك مقتدر الخامس لفظ الملك قال تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن وقال تعالى له ملك السموات والارض واعلم ان لفظ القوة يقرب من لفظ القدرة وقد جاء هذا اللفظ فى القرآن على وجوه مختلفة الاول القوى قال تعالى ان الله لقوى عزيز الثانى ذو القوة قال تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين (الفصل الثانى فى الاسماء الحاصلة بسبب العلم وفيه ألفاظ) الاول العلم وما يشتق منه وفيه وجوه الاول اثبات العلم لله تعالى قال تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه وقال تعالى ولا تضع الا بعلمه وقال تعالى قد أحاط بكل شئ علما وقال تعالى ان الله عنده علم الساعة * الاسم الثانى العالم قال تعالى عالم الغيب والشهادة * الثالث العليم وهو كثير فى القرآن * الرابع العلام قال تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام انك أنت علام الغيوب * الخامس الاعلم قال تعالى الله أعلم حيث يجعل رسالاته * السادس صيغة الماضى قال تعالى علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم * السابع صيغة المستقبل قال تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وقال والله يعلم ما تسرون وما تعلنون * الثامن لفظ علم من باب التفعيل قال تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقال فى حق الملائكة سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وقال وعلمك ما لم تكن تعلم وقال الرحمن علم القرآن واعلم انه لا يجوز أن يقال ان الله معلم مع كثرة هذه الالفاظ لان لفظ المعلم مشعر بنوع نقيصة * التاسع لا يجوز اطلاق لفظ العلامة على الله تعالى لانها وان أفادت المبالغة لكنها تفيد ان هذه المبالغة انما حصلت بالكد والعناء وذلك فى حق الله محال (اللفظ الثانى) من ألفاظ هذا الباب لفظ الخبير والخبرة وهو كالمرادف للعلم حتى قال بعضهم فى حد العلم انه الخبر اذا عرفت هذا فنقول ورد لفظ الخبير فى حق الله تعالى كثيرا فى القرآن وذلك أيضا يدل على العلم (النوع الثالث) من الالفاظ الشهود والمشاهدة ومنه الشهيد فى حق الله تعالى اذا فسرناه بكونه مشاهدا لها عالما بها أما اذا فسرناه بالشهادة كان من صفة الكلام (النوع الرابع) الحكمة وهذه اللفظة قد يراد بها العلم وقد يراد بها أيضا ترك ما لا ينبغى وفعل ما ينبغى (النوع الخامس) اللطيف وقد يراد به العلم بالدقائق وقد يراد به ايصال المنافع الى العباد بطرق خفية عجيبة (الفصل الثالث فى الاسماء الحاصلة بسبب صفة الكلام وما يجرى مجراه) (اللفظ الاول) الكلام وفيه وجوه الاول لفظ الكلام قال تعالى وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله الثانى صيغة الماضى من هذا اللفظ قال تعالى وكلم الله موسى تكليما وقال ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه الثالث صيغة المستقبل قال تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا (اللفظ الثانى) القول وفيه وجوه الاول صيغة الماضى قال تعالى واذ قال ربك للملائكة ونظائره كثيرة فى القرآن الثانى صيغة المستقبل قال تعالى انه يقول انها بقرة الثالث القيل والقول قال تعالى ومن أصدق من الله قيلا وقال تعالى ما يبدل القول لدى (اللفظ الثالث) الامر قال تعالى لله الامر من قبل ومن بعد وقال ألا له الخلق والامر وقال حكاية عن موسى عليه السلام ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة (اللفظ الرابع) الوعد قال تعالى وعدا عليه حقا فى التوراة والانجيل والقرآن وقال تعالى وعد الله حقا انه يبدؤ الخلق ثم يعيده (اللفظ الخامس) الوحى قال تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا وقال فأوحى الى عبده ما أوحى (اللفظ السادس) كونه تعالى شاكرا لعباده قال تعالى فأولئك كان سعيهم مشكورا وكان الله شاكرا عليما (الفصل الرابع فى الارادة وما يقرب منها) (فاللفظ الاول) الارادة قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (اللفظ الثانى) الرضى قال تعالى وان تشكروا يرضه لكم وقال ولا يرضى لعباده الكفر وقال لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقال فى صفة السابقين الاولين رضى الله عنهم ورضوا عنه وقال حكاية عن موسى وعجلت اليك رب لترضى (اللفظ الثالث) المحبة قال يحبهم ويحبونه وقال ويحب المتطهرين (اللفظ الرابع) الكراهة قال تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها وقال ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم قالت الاشعرية الكراهة عبارة عن أن يريد أن لا يفعل وقالت المعتزلة بل هى

صفة أخرى سوى الارادة والله أعلم (الفصل الخامس في السمع والبصر) قال تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وقال تعالى لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير وقال تعالى انني معكما أسمع وأرى وقال لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وقال تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فهذا جملة الكلام في الصفات الحقيقية مع الاضافة (الفصل السادس في الصفات الاضافية مع السلبية) اعلم ان (الاول) هو الذي يكون سابقا على غيره ولا يسبقه غيره فكونه سابقا على غيره اضافة وقولنا انه لا يسبقه غيره فهو سلب فلفظ الاول يفيد حالة تركيبية من اضافة وسلب و(الآخر) هو الذي يبقى بعد غيره ولا يبقى بعده غيره والحال فيه كما تقدم أما لفظ (الظاهر) فهو اضافة محضة لان معناه كونه ظاهرا بحسب الدلائل وأما لفظ (الباطن) فهو سلب محض لان معناه كونه خفيا بحسب الماهية ومن الاسماء الدالة على مجموع اضافة وسلب القيوم لان هذا اللفظ يدل على المبالغة في هذا المعنى وهذه المبالغة تحصل عند اجتماع أمرين أحدهما أن لا يكون محتاجا الى شيء سواه البتة وذلك لا يحصل الا اذا كان واجب الوجود في ذاته وفي جملة صفاته والثاني أن يكون كل ما سواه محتاجا اليه في ذواتها وفي جملة صفاتها وذلك بأن يكون مبدأ لكل ما سواه فالاول سلب والثاني اضافة ومجموعهما هو القيوم (الفصل السابع في الاسماء الدالة على الذات والصفات الحقيقية والاضافية والسلبية) فمنها قولنا الاله وهذا الاسم يفيد الكل لانه يدل على كونه موجودا وعلى كيفيات ذلك الوجود أعني كونه أزليا أبديا واجب الوجود لذاته وعلى الصفات السلبية الدالة على التنزيه وعلى الصفات الاضافية الدالة على الايجاد والتكوين واختلفوا في أن هذا اللفظ هل يطلق على غير الله تعالى أما كفار قريش فكانوا يطلقونه في حق الاصنام وهل يجوز ذلك في دين الاسلام المشهور انه لا يجوز وقال بعضهم انه يجوز لانه ورد في بعض الاذكار يا اله الالهة وهو بعيد وأما قولنا الله فسيأتي بيان انه اسم علم لله تعالى فهل يدل هذا الاسم على هذه الصفات فنقول لا شك ان أسماء الاعلام قائمة مقام الاشارات والمعنى انه تعالى لو كان بحيث يصح أن يشار اليه لكان هذا الاسم قائما مقام تلك الاشارة ثم اختلفوا في أن الاشارة الى الذات المخصوصة هل تتناول الصفات القائمة بتلك الذات فان قلنا انها تتناول الصفات كان قولنا الله دليلا على جملة الصفات فان قالوا الاشارة لا تتناول الصفات السلبية فوجب أن لا يدل عليها لفظ الله قلنا الاشارة في حق الله اشارة عقلية منزهة عن العلائق الحسية والاشارة العقلية قد تتناول السلوب (الفصل الثامن في الاسماء التي اختلف العقلاء فيها انها هل هي من أسماء الذات أو من أسماء الصفات) هذا البحث انما ظهر من المنازعة القائمة بين أهل التشبيه وأهل التنزيه وذلك لان أهل التشبيه يقولون الموجود اما أن يكون متحيزا واما أن يكون حالا في المتحيز أما الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فكان خارجا عن القسمين فذاك محض العدم وأما أهل التوحيد والتقديس فيقولون أما المتحيز فهو منقسم وكل منقسم فهو محتاج فكل متحيز هو محتاج فالا يكون محتاجا امتنع أن يكون متحيزا وأما الحال في المتحيز فهو أولى بالاحتياج فواجب الوجود لذاته يمتنع أن يكون متحيزا وحالا في المتحيز اذا عرفت هذا الاصل فنقول هاهنا ألفاظ ظواهرها مشعرة بالجسمية والحصول في الحيز والمكان فمنها العظيم وذلك لان أهل التشبيه قالوا معناه ان ذاته أعظم في الجهة والمقدار من العرش ومن كل ما تحت العرش ومنها الكبير وما يشتق منه وهو لفظ الاكبر ولفظ الكبرياء ولفظ المتكبر واعلم اني ما رأيت أحدا من المحققين بين الفرق بينهما الا أن الفرق حاصل في التحقيق من وجوه الاول انه جاء في الاخبار الالهية انه تعالى يقول الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فجعل الكبرياء قائما مقام الرداء والعظمة قائمة مقام الازار ومعلوم ان الرداء أرفع درجة من الازار فوجب أن يكون صفة الكبرياء أرفع حالا من صفة العظمة والثاني ان الشريعة فرقت بين الحالين فان المعتاد في دين الاسلام أن يقال في تحريمة الصلاة الله أكبر ولم يقل أحد الله أعظم ولولا التفاوت لما حصلت هذه التفرقة الثالث ان الالفاظ المشتقة من الكبير مذكورة في حق الله تعالى كالاكبر والمتكبر بخلاف العظيم فان لفظ المتعظم غير مذكور في حق الله واعلم ان الله تعالى أقام كل واحدة

من هاتين اللفظتين مقام الاخرى فقال ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم وقال في آية أخرى حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير اذا عرفت هذا فالمباحث السابقة مشعرة بالفرق بين العظيم وبين الكبير وهاتان الآيتان مشعرتان بأنه لا فرق بينهما ففي هذه العقدة يجب البحث عنها فنقول ومن الله الارشاد والتعليم يشبه أن يكون الكبير في ذاته كبيرا سواء استكبره غيره أم لا وسواء عرف هذه الصفة أحد أولا وأما العظمة فهي عبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره واذا كان كذلك كانت الصفة الاولى ذاتية والثانية عرضية والذاتي أعلى وأشرف من العرضي فهذا هو الممكن في هذا المقام والعلم عند الله ومن الاسماء المشعرة بالجسمية والجهة الالفاظ المشتقة من العلو فمنها قوله تعالى العلي ومنها قوله سبح اسم ربك الاعلى ومنها المتعالي ومنها اللفظ المذكور وعند الكل على سبيل الاطباق وهوانهم كلما ذكروه أردفوا ذلك الذكر بقولهم تعالى لقوله تعالى في أول سورة النحل سبحانه وتعالى عما يشركون اذا عرفت هذا فالقائلون بانه في الجهة والمكان قالوا معنى علوه وتعاليه كونه موجودا في جهة فوق ثم هؤلاء منهم من قال انه جالس فوق العرش ومنهم من قال انه مباين للعرش ببعد متناه ومنهم من قال انه مباين للعرش ببعد غير متناه وكيف كان فان المشبهة حملوا لفظ العظيم والكبير على الجسمية والمقدار وحملوا لفظ العلي على العلو في المكان والجهة وأما أهل التنزيه والتقديس فانهم حملوا العظيم والكبير على وجوه لا تفيد الجسمية والمقدار فأحدها انه عظيم بحسب مدة الوجود وذلك لانه أزلي أبدي وذلك هو نهاية العظمة والكبرياء في الوجود والبقاء والدوام وثانيها انه عظيم في العلم والعمل وثالثها انه عظيم في الرحمة والحكمة ورابعها انه عظيم في كمال القدرة وأما العلو فأهل التنزيه يحملون هذا اللفظ على كونه منزها عن صفات النقائص والحاجات اذا عرفت هذا فلفظ العظيم والكبير عند المشبهة من أسماء الذات وعند أهل التوحيد من أسماء الصفات وأما لفظ العلي فعند الكل من أسماء الصفات الا انه عند المشبهة يفيد الحصول في الحيز الذي هو العلو الاعلى وعند أهل التوحيد يفيد كونه منزها عن كل ما لا يليق بالالهية فهذا تمام البحث في هذا الباب (الفصل التاسع في الاسماء الحاصلة لله تعالى من باب الاسماء المضمرة) اعلم ان الاسماء المضمرة ثلاثة أنا وأنت وهو وأعرف الاقسام الثلاثة قولنا أنا لان هذا اللفظ لفظ يشير به كل أحد الى نفسه وأعرف المعارف عند كل احد نفسه وأوسط هذه الاقسام قولنا أنت لان هذا خطاب للغير بشرط كونه حاضرا فلاجل كونه خطابا للغير يكون دون قوله أنا ولاجل أن الشرط فيه كون ذلك المخاطب حاضرا يكون أعلى من قوله هو فثبت ان أعلى الاقسام هو قوله انا وأوسطها أنت وأدناها هو وكلمة التوحيد وردت بكل واحدة من هذه الالفاظ أما لفظ أنا فقال في أول سورة النحل أن أنذروا انه لا اله الا أنا وفي سورة طه انني أنا الله لا اله الا أنا وأما لفظ أنت فقد جاء في قوله فنادى في الظلمات أن لا اله الا أنت وأما لفظ هو فقد جاء كثيرا في القرآن أولها في سورة البقرة في قوله والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم وآخرها في سورة المزمل وهو قوله رب المشرق والمغرب لا اله الا هو فاتخذه وكيلا وأما ورود هذه الكلمة مقرونا باسم آخر سوى هذه الاربعة فهو الذي حكاه الله تعالى عن فرعون انه قال آمنت انه لا اله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل ثم بين الله تعالى ان تلك الكلمة ما قبلت منه اذا عرفت هذا فلنذكر أحكام هذه الاقسام فنقول أما قوله لا اله الا أنا فهذا الكلام لا يجوز أن يتكلم به أحد الا الله أو من يذكره على سبيل الحكاية عن الله لان تلك الكلمة تقتضي اثبات الالهية لذلك القائل وذلك لا يليق الا بالله سبحانه واعلم ان معرفة هذه الكلمة مشروطة بمعرفة قوله أنا وتلك المعرفة على سبيل التمام والكمال لا تحصل الا للحق سبحانه وتعالى لان علم كل أحد بذاته المخصوصة أكمل من علم غيره به لا سيما في حق الحق تعالى فثبت ان قوله لا اله الا أنا لم يحصل العلم به على سبيل الكمال الا للحق تعالى وأما الدرجة الثانية وهي قوله لا اله الا أنت فهذا يصح ذكره من العبد لكن بشرط أن يكون حاضرا لا غائبا لكن هذه الحالة انما اتفق حصولها ليونس عليه السلام عند غيبته عن جميع حظوظ النفس وهذا تنبيه على ان الانسان ما لم يصر غائبا عن كل الحظوظ لا يصل الى مقام المشاهدة وأما الدرجة الثالثة وهي

قوله لا اله الا هو فهذا يصح من الغائبين واعلم ان درجات الحضور مختلفة بالقرب والبعد وكمال التجلى ونقصانه وكل درجة ناقصة من درجات الحضور فهى غيبة بالنسبة الى الدرجة الكاملة ولما كانت درجات الحضور غير متناهية كانت مراتب الكمالات والنقصانات غير متناهية فكانت درجات الحضور والغيبة غير متناهية فكل من صدق عليه انه حاضر فباعتبار آخر يصدق عليه انه غائب وبالعكس وعن هذا قال الشاعر

أيا غائبا حاضرا فى الفؤاد * سلام على الغائب الحاضر

ويحكى أن الشبلى لما قربت وفاته قال بعض الحاضرين قل لا اله الا الله فقال

كل بيت انت حاضره * غير محتاج الى السرج * وجهك المأمول حجتنا * يوم تأتى الناس بالحجج

واعلم ان لفظ هو فيه أسرار عجيبة وأحوال عالية فبعضها يمكن شرحه وتقريره وبيانه وبعضها لا يمكن قال مصنف الكتاب وأنا بتوفيق الله كتبت فيه أسرارا لطيفة الا انى كلما أقابل تلك الكلمات المكتوبة بما أجده فى القلب من البهجة والسعادة عند ذكر كلمة هو أجد المكتوب بالنسبة الى تلك الاحوال المشاهدة حقيرا فعند هذا عرفت أن لهذه الكلمة تأثيرا عجيبا فى القلب لا يصل البيان اليه ولا ينتهى الشرح اليه فلنكتب ما يمكن ذكره فنقول فيه أسرار الاول ان الرجل اذا قال يا هو فكأنه يقول من أنا حتى أعرفك ومن أنا حتى أكون مخاطبا لك وما للتراب ورب الارباب وأى مناسبة بين المتولد عن النطفة والدم وبين الموصوف بالازلية والقدم فأنت أعلى من جميع المناسبات وأنت مقدس عن علائق العقول والخيالات فلهذا السبب خاطبه العبد بخطاب الغائبين فقال يا هو والفائدة الثانية ان هذا اللفظ كما دل على اقرار العبد على نفسه بالدناءة والعدم ففيه أيضا دلالة على انه أقر بأن كل ما سوى الله تعالى فهو محض العدم لان القائل اذا قال يا هو فلو حصل فى الوجود شيئان لكان قولنا هو صالحا لهما جميعا فلا يتعين واحد منهما بسبب قوله هو فلما قال يا هو فقد حكم على كل ما سوى الله تعالى بأنه عدم محض ونفى صرف كما قال تعالى كل شئ هالك الا وجهه وهذان المقامان فى الفناء عن كل ما سوى الله مقامان فى غاية الجلال ولا يحصلان الا عند مواظبة العبد على أن يذكر الله بقوله يا هو والفائدة الثالثة أن العبد متى ذكر الله بشئ من صفاته لم يكن مستغرقا فى معرفة الله تعالى لانه اذا قال يا رحمن فحينئذ يتذكر رحمته فيميل طبعه الى طلبها فيكون طالبا للنعمة وكذلك اذا قال يا كريم يا محسن يا غفار يا وهاب يا فتاح واذا قال يا ملك فحينئذ يتذكر ملكه وملكوته وما فيه من أقسام النعم فيميل طبعه اليه فيطلب شيأ منها وقس عليه سائر الاسماء أما اذا قال يا هو فانه يعرف انه هو وهذا الذكر لا يدل على شئ غيره البتة فحينئذ يحصل فى قلبه نور ذكره ولا يتكدر ذلك النور بالظلمة المتولدة عن ذكر غير الله وهناك يحصل فى قلبه النور التام والكشف الكامل والفائدة الرابعة ان جميع الصفات المعلومة عند الخلق اما صفات الجلال واما صفات الاكرام أما صفات الجلال فهى قولنا ليس بجسم ولا بجوهر ولا عرض ولا فى المكان ولا فى المحل وهذا فيه دقيقة لان من خاطب السلطان فقال أنت لست أعمى ولست أصم ولست كذا ولا كذا وبعد أنواع المعايب والنقصانات فانه يستوجب الزجر والحجر للتأديب ويقال ان مخاطبته بنفى هذه الاشياء عنه اساءة فى الادب وأما صفات الاكرام فهى كونه خالقا للمخلوقات مرتبا لها على النظم الاكمل وهذا أيضا فيه دقيقة من وجهين الاول لاشك ان كمال الخالق أعلى وأجل من كمال المخلوق بمراتب لا نهاية لها فاذا شرحنا نعوت كمال الله وصفات جلاله بكونه خالقا لهذه المخلوقات فقد جعلنا كمال هذه المخلوقات كالشرح والبيان لكمال جلال الخالق وذلك يقتضى تعريف الكامل المتعالى بطريق فى غاية الخسة والدناءة وذلك سوء أدب والثانى ان الرجل اذا أخذ يمدح السلطان القاهر بأنه أعطى الفقير الفلانى كسرة خبز أو قطرة ماء فانه يستوجب الزجر والحجر ومعلوم ان نسبة جميع عالم المخلوقات من العرش الى آخر الخلاء الذى لا نهاية له الى ما فى خزائن قدرة الله أقل من نسبة كسرة الخبز وقطرة الماء الى جميع خزائن الدنيا فاذا كان ذلك سوء أدب فهذا أولى أن يكون

سوء

سوء أدب فثبت ان مدح الله وثناءه بالطريقين المذكورين فيه هذه الاعتراضات الا أن ههنا سببا يرخص في ذكر هذه المدائح وهو أن النفس صارت مستغرقة في عالم الحس والخيال فالانسان اذا أراد جذبها الى عتبة عالم القدس احتاج الى أن ينبهها على كمال الحضرة المقدسة ولا سبيل له الى معرفة كمال الله وجلاله الا بهذين الطريقين أعني ذكر صفات الجلال وصفات الاكرام فيواظب على هذين النوعين حتى تعرض النفس عن عالم الحس وتألف الوقوف على عتبة القدس فاذا حصلت هذه الحالة فعند ذلك يتنبه لما في ذينك النوعين من الذكر من الاعتراضات المذكورة وعند ذلك يترك تلك الاذكار ويقول يا هو كان العبد يقول أجل حضرتك أن أمدحك وأثني عليك بسلب نقائص المخلوقات عنك أو باسناد كمالات المخلوقات اليك فان كمالك أعلى وجلالك أعظم بل لا أمدحك ولا أثني عليك الا بهويتك من حيث هي ولا أخاطبك أيضا بلفظة أنت لان تلك اللفظة تفيد التيه والكبر حيث تقول الروح اني قد بلغت مبلغا صرت كالحاضر في حضرة واجب الوجود ولكني لا أزيد على قولي هو ليكون اقرارا بأنه هو الممدوح لذاته بذاته ويكون اقرارا بأن حضرته أعلى وأجل من أن يناسبه حضور المخلوقات فهذه الكلمة الواحدة تنبه على هذه الاسرار في مقامات التجلي والمكاشفات فلا جرم كان هذا الذكر أشرف الاذكار لكن بشرط التنبه لهذه الاسرار (الفائدة الخامسة) في هذا الذكر أن المواظبة على هذا الذكر تفيد الشوق الى الله والشوق الى الله ألذ المقامات وأكثرها بهجة وسعادة انما قلنا ان المواظبة على هذا الذكر تورث الشوق الى الله وذلك لان كلمة هو ضمير الغائب فالعبد اذا ذكر هذه الكلمة علم انه غائب عن الحق ثم يعلم أن هذه الغيبة ليست بسبب المكان والجهة وانما كانت بسبب انه موصوف بنقصانات الحدوث والامكان ومعيوب بعيب الكون في احاطة المكان والزمان فاذا تنبه العقل لهذه الدقيقة وعلم أن هذه الصفة حاصلة في جميع الممكنات والمحدثات فعند هذا يعلم أن كل المحدثات والابداعيات غائبة عن عتبة علو الحق سبحانه وتعالى وعرف أن هذه الغيبة انما حصلت بسبب المفارقة في النقصان والكمال والحاجة والاستغناء فعند هذا يعتقد أن الحق موصوف بأنواع من الكمال متعالية عن مشابهة هذه الكمالات ومقدسة عن مناسبة هذه المحدثات واعتقد أن تصوره غائب عن العقل والفكر والذكر فصارت تلك الكمالات مشعورا بها من وجه دون وجه والشعور بها من بعض الوجوه يشوق الى الشعور بدرجاتها ومراتبها واذا كان لا نهاية لتلك المراتب والدرجات فكذلك لا نهاية لمراتب هذا الشوق وكلما كان وصول العبد الى مرتبة أعلى مما كان أسهل كان شوقه الى الترقي عن تلك الدرجة أقوى وأكمل فثبت ان لفظ هو يفيد الشوق الى الله تعالى وانما قلنا ان الشوق الى الله أعظم المقامات وذلك لان الشوق يفيد حصول آلام ولذات متوالية متعاقبة لان بقدر ما يصل يلتذ وبقدر ما يمتنع وصوله اليه يتألم والشعور باللذة حال زوال الألم يوجب مزيد الالتذاذ والابتهاج والسرور وذلك يدل على أن مقام الشوق الى الله أعظم المقامات فثبت ان المواظبة على ذكر كلمة هو تورث الشوق الى الله تعالى وثبت أن الشوق الى الله أعظم المقامات وأكثرها بهجة وسعادة فيلزم أن يقال المواظبة على ذكر هذه الكلمة تفيد أعلى المقامات وأسنى الدرجات (الفائدة السادسة) في شرح جلالة هذا الذكر اعلم ان المقصود لا يتم الا بذكر مقدمتين (المقدمة الاولى) ان العلم على قسمين تصور وتصديق أما التصور فهو أن تحصل في النفس صورة من غير أن تحكم النفس عليها بحكم البتة لا بحكم وجودي ولا بحكم عدمي وأما التصديق فهو أن يحصل في النفس صورة مخصوصة ثم ان النفس تحكم عليها اما بوجود شئ أو عدمه اذا عرفت هذا فنقول التصور مقام التوحيد وأما التصديق فانه مقام التكثير (المقدمة الثانية) ان التصور على قسمين تصور يتمكن العقل من التصرف فيه وتصور لا يمكنه التصرف فيه * أما القسم الاول فهو تصور الماهيات المركبة فانه لا يمكنه تصور الماهيات المركبة الا بواسطة استحضار ماهيات أجزاء ذلك المركب وهذا التصرف عمل وفكر وتصرف من بعض الوجوه * وأما القسم الثاني فهو تصور الماهيات البسيطة المنزهة عن جميع جهات التركيبات فان الانسان لا يمكنه أن يعمل عملا يتوسل به الى

استحضار تلك الماهية فثبت بما ذكرنا ان التصديق يجرى مجرى التكثير بالنسبة الى التصور وان التصور
توحيد بالنسبة الى التصديق وثبت أيضا ان تصور الماهية البسيطة هو النهاية فى التوحيد والبعد عن الكثرة
اذا عرفت هذا فنقول قولنا فى الحق سبحانه وتعالى ياهو هذا تصور محض خال عن التصديق ثم ان هذا التصور
تصور لحقيقة منزهة عن جميع جهات التركيب والكثرة فكان قولنا ياهو نهاية فى التوحيد والبعد عن الكثرة
وهو أعظم المقامات (الفائدة السابعة) ان تعريف الشئ اما أن يكون بنفسه أو بالاجزاء الداخلة فيه أو
بالامور الخارجة عنه * أما القسم الاول وهو تعريفه بنفسه فهو محال لان المعرف سابق على المعرف
فتعريف الشئ بنفسه يقتضى تقدم العلم به على العلم به وذلك محال * وأما القسم الثانى وهو تعريفه
بالامور الداخلة فيه فهذا فى حق الحق محال لان هذا انما يجرى فى الماهية المركبة وذلك فى حق الحق محال
وأما القسم الثالث وهو تعريفه بالامور الخارجة عنه فهذا أيضا باطل محال لان أحوال الخلق لا يناسب شئ
منها شيأ من أحوال القديم الواجب لذاته لانه تعالى مخالف بذاته المخصوصة وبهويته المعينة لكل ماسواه
ولما كان كذلك امتنع أن يكون أحوال الخلق كاشفة عن ماهية الله تعالى وحقيقته المخصوصة فاذا كان كذلك
فقد انسدت أبواب التعريفات بالنسبة الى هويته المخصوصة وماهيته المعينة فلم يبق طريق اليه الامن
جهة واحدة وهو أن يوجه الانسان حدقة عقله وروحه الى مطلع نور تلك الهوية على رجاء انه ربما أشرق
ذلك النور حال ما كانت حدقة عقله متوجهة اليها فيستسعد بمطالعة ذلك النور فقول الذاكر ياهو توجيه
لحدقة العقل والروح الى الحضرة القدسية على رجاء انه ربما حصلت له تلك السعادة (الفائدة الثامنة) أن
الرجل اذا دخل على الملك المهيب والسلطان القاهر ووقف بعقله على كمال تلك المهابة وعلى جلالة تلك السلطنة
فقد يصير بحيث تستولى على عقله تلك المهابة وتلك السلطنة فيصير غافلا عن كل ماسواه حتى انه ربما كان جائعا
فينسى جوعه وربما كان به ألم شديد فينسى ذلك الالم فى تلك الحالة وربما رأى أباه أو ابنه فى تلك الحالة ولا
يعرفهما وكل ذلك لان استيلاء تلك المهابة عليه أذهله عن الشعور بغيره فكذلك العبد اذا قال ياهو وتجلى
لعقله وروحه ذرة من نور جلال تلك الهوية وجب أن يستولى على قلبه الدهشة وعلى روحه الحيرة وعلى
فكره الغفلة فيصير غائبا عن كل ماسوى تلك الهوية معزولا عن الالتفات الى شئ سواها وحينئذ لا يبقى معه
فى تلك الحالة الا أن يقول بعقله هو وبلسانه هو فاذا قال العبد هو وواظب على هذا الذكر فهذا منه تشبه بتلك
الحالة على رجاء انه ربما وصل الى تلك الحالة ونسأل الله تعالى الكريم أن يسعدنا بها (الفائدة التاسعة) من
فوائد هذا الذكر العالى روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من جعل همومه هما واحدا كفاه
الله هموم الدنيا والآخرة فكان العبد يقول همومى فى الدنيا والآخرة غير متناهية والحاجات التى هى غير
متناهية لا يقدر عليها الا الموصوف بقدرة غير متناهية ورحمة غير متناهية وحكمة غير متناهية فعلى
هذا أنا لا أقدر على دفع حاجاتى ولا على تحصيل مهماتى بل ليس القادر على دفع تلك الحاجات وعلى تحصيل
تلك المهمات الا الله سبحانه وتعالى فأنا أجعل همى مشغولا بذكره فقط ولسانى مشغولا بذكره فقط فاذا
فعلت ذلك فهو برحمته يكفينى مهمات الدنيا والآخرة (الفائدة العاشرة) أن العقل لا يمكنه الاشتغال
بشئ حالة الاستغراق فى العلم بشئ آخر فاذا وجه فكره الى شئ بقى معزولا عن غيره فكان العبد يقول كلما
استحضرت فى ذهنى العلم بشئ فاتنى فى ذلك الوقت العلم بغيره فاذا كان هذا لازما فالاولى أن أجعل قلبى
وفكرى مشغولا بمعرفة أشرف المعلومات وأجعل لسانى مشغولا بذكر أشرف المذكورات فلهذا السبب
أواظب على قوله ياهو (الفائدة الحادية عشر) ان الذكر أشرف المقامات قال عليه السلام حكاية عن الله
تعالى اذا ذكرنى عبدى فى نفسه ذكرته فى نفسى واذا ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير من ملائه واذا ثبت هذا
فنقول أفضل الاذكار ذكر الله بالثناء الخالى عن السؤال قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى من شغله
ذكرى عن مسألتى أعطيته افضل ما أعطى السائلين اذا عرفت هذه المقدمة فنقول العبد فقير محتاج والفقير
المحتاج اذا نادى مخدومه بخطاب يناسب الطلب والسؤال كان ذلك محمولا على السؤال فاذا قال الفقير للغنى

باكريم كان معناه أكرم واذا قال له يانفاع كان معناه طلب النفع واذا قال يارحمن كان معناه ارحم فكانت هذه الاذكار جارية مجرى السؤال وقد بينا ان الذكر انما يعظم شرفه اذا كان خاليا عن السؤال والطلب أما اذا قال ياهو كان معناه خاليا عن الاشعار بالسؤال والطلب فوجب أن يكون قولنا هو أعظم الاذكار ولنختم هذا الفصل بذكر شريف رأيته في بعض الكتب ياهو يامن لا هو الا هو يامن لا اله الا هو يا أزل يا أبد يا دهر ياديهار ياديهور يامن هو الحى الذى لا يموت ومن لطائف هذا الفصل أن الشيخ الغزالى رحمة الله عليه كان يقول لا اله الا الله توحيد العوام ولا اله الا هو توحيد الخواص ولقد استحسنت هذا الكلام وقررته بالقرآن والبرهان أما القرآن فانه تعالى قال ولا تدع مع الله الها آخر لا اله الا هو ثم قال بعده كل شئ هالك الا وجهه معناه الا هو فذكر قوله الا هو بعد قوله لا اله فدل ذلك على ان غاية التوحيد هى هذه الكلمة وأما البرهان فهو أن من الناس من قال ان تأثير الفاعل ليس فى تحقيق الماهية وتكوينها بل لا تأثير له الا فى اعطاء صفة الوجود لها فقلت فالوجود أيضا ماهية فوجب أن لا يكون الوجود واقعا بتأثيره فان التزموا ذلك وقالوا الواقع بتأثير الفاعل موصوفية الماهية بالوجود فنقول تلك الموصوفية ان لم يكن مفهوما مغايرا للماهية والوجود امتنع اسنادها الى الفاعل وان كان مفهوما مغايرا فذلك المفهوم المغاير لابد وأن يكون له ماهية وحينئذ يعود الكلام فثبت ان القول بان المؤثر لا تأثير له فى الماهيات ينفى التأثير والمؤثر وينفى الصنع والصانع بالكلية وذلك باطل فثبت أن المؤثر يؤثر فى الماهيات فكل ما بالغير فانه يرتفع بارتفاع الغير فلولا المؤثر لم تكن تلك الماهية ماهية ولا حقيقة فبقدرته صارت الماهيات ماهيات وصارت الحقائق حقائق وقبل تأثير قدرته فلا ماهية ولا وجود ولا حقيقة ولا ثبوت وعند هذا يظهر صدق قولنا لا هو الا هو أى لا تقرر لشئ من الماهيات ولا تخصص لشئ من الحقائق الا بتقريره وتخصيصه فثبت انه لا هو الا هو والله أعلم

## الباب الثامن فى بقية المباحث عن أسماء الله تعالى وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) اختلف العلماء فى أن أسماء الله تعالى توقيفية أم اصطلاحية قال بعضهم لا يجوز اطلاق شئ من الاسماء والصفات على الله تعالى الا اذا كان واردا فى القرآن والاحاديث الصحيحة وقال آخرون كل لفظ دل على معنى يليق بجلال الله وصفاته فهو جائز والا فلا وقال الشيخ الغزالى رحمة الله عليه الاسم غير والصفة غير فاسمى محمد واسمك أبو بكر فهذا من باب الاسماء وأما الصفات فمثل وصف هذا الانسان بكونه طويلا فقيها كذا وكذا اذا عرفت هذا الفرق فيقال اما اطلاق الاسم على الله فلا يجوز الا عند وروده فى القرآن والخبر وأما الصفات فانه لا يتوقف على التوقيف واحتج الاولون بأن قالوا ان العالم له أسماء كثيرة ثم انا نصف الله تعالى بكونه عالما ولا نصفه بكونه طبيبا ولا فقيها ولا نصفه بكونه متيقنا ولا بكونه متبينا وذلك يدل على انه لابد من التوقيف وأجيب عنه فقيل أما الطبيب فقد ورد نقل أن أبا بكر لما مرض قيل له نحضر الطبيب قال الطبيب أمرضنى وأما الفقيه فهو عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه بعد دخول الشبهة فيه وهذا القيد ممتنع الثبوت فى حق الله تعالى وأما المتيقن فهو مشتق من يقن الماء فى الحوض اذا اجتمع فيه فاليقين هو العلم الذى حصل بسبب تعاقب الامارات الكثيرة وترادفها حتى يبلغ المجموع الى افادة الجزم وذلك فى حق الله تعالى محال وأما التبيين فهو عبارة عن الظهور بعد الخفاء وذلك لان التبيين مشتق من البينونة والابانة وهى عبارة عن التفريق بين أمرين متصلين فاذا حصل فى القلب اشتباه صورة بصورة ثم انفصلت احداهما عن الاخرى فقد حصلت البينونة فلهذا السبب سمى ذلك بيانا وتبيينا ومعلوم ان ذلك فى حق الله تعالى محال واحتج القائلون بأنه لا حاجة الى التوقيف بوجوه (الاول) ان أسماء الله وصفاته مذكورة بالفارسية وبالتركية وبالهندية وان شيأ منها لم يرد فى القرآن ولا فى الاخبار مع ان المسلمين أجمعوا على جواز اطلاقها (الثانى) ان الله تعالى قال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها والاسم لا يحسن الا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال فكل اسم دل على هذه المعانى كان

اسماء حسنا فوجب جواز اطلاقه فى حق الله تعالى تمسكا بهذه الآية (الثالث) انه لا فائدة فى الالفاظ الا رعاية المعانى فاذا كانت المعانى صحيحة كان المنع من اطلاق اللفظة المعينة عبثا وأما الذى قاله الشيخ الغزالى رحمة الله عليه فجته ان وضع الاسم فى حق الواحد منا يعد سوء أدب ففى حق الله أولى أما ذكر الصفات بالالفاظ المختلفة فهو جائز فى حقنا من غير منع فكذلك فى حق البارى تعالى (المسئلة الثانية) اعلم انه قد ورد فى القرآن ألفاظ دالة على صفات لا يمكن اثباتها فى حق الله تعالى ونحن نعد منها صورا فاحدها الاستهزاء قال تعالى الله يستهزئ بهم ثم ان الاستهزاء جهل والدليل عليه أن القوم لما قالوا لموسى عليه السلام أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين وثانيها المكر قال تعالى ومكروا ومكر الله وثالثها الغضب قال تعالى وغضب الله عليهم ورابعها التعجب قال تعالى بل عجبت ويسخرون فمن قرأ عجبت بضم التاء كان التعجب منسوبا الى الله والتعجب عبارة عن حالة تعرض فى القلب عند الجهل بسبب الشئ وخامسها التكبر قال تعالى العزيز الجبار المتكبر وهو صفة ذم وسادسها الحياء قال تعالى ان الله لا يستحيى أن يضرب مثلا والحياء عبارة عن تغير يحصل فى الوجه والقلب عند فعل شئ قبيح واعلم ان القانون الصحيح فى هذه الالفاظ أن نقول لكل واحد من هذه الاحوال أمور توجد معها فى البداية وآثار تصدر عنها فى النهاية مثاله ان الغضب حالة تحصل فى القلب عند غليان دم القلب وسخونة المزاج والاثر الحاصل منها فى النهاية ايصال الضرر الى المغضوب عليه فاذا سمعت الغضب فى حق الله تعالى فاحمله على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض وقس الباقى عليه (المسئلة الثالثة) رأيت فى بعض كتب التذكير ان لله تعالى أربعة آلاف اسم ألف منها فى القرآن والاخبار الصحيحة وألف منها فى التوراة وألف فى الانجيل وألف فى الزبور ويقال ألف آخر فى اللوح المحفوظ ولم يصل ذلك الالف الى عالم البشر وأقول هذا غير مستبعد فانا بينا ان أقسام صفات الله بحسب السلوب والاضافات غير متناهية ونبهنا على تقرير هذا الموضع وشرحناه شرحا بليغا بل نقول كل من كان اطلاعه على آثار حكمة الله تعالى فى تدبير العالم الاعلى وتدبير العالم الاسفل أكثر كان اطلاعه على أسماء الله تعالى أكثر ووقوفه على الصفات الموجبة للمدح والتعظيم أكثر فمن طالع تشريح بدن الانسان ووقف فيه على ما يقرب من عشرة آلاف نوع من أنواع الرحمة والحكمة فى تخليق بدن الانسان فقد حصل فى عقله عشرة آلاف نوع من أسماء الله تعالى الدالة على المدح والتعظيم ثم ان من وقف على العدد الذى ذكرناه من أقسام الرحمة والحكمة فى بدن الانسان صار ذلك منبها للعقل على ان الذى لم يعرفه من أقسام الحكمة والرحمة فى تخليق هذا البدن أكثر مما عرفه وذلك لما عرف ان الارواح الدماغية من العصب سبعة عرف لكل واحد منها فائدة وحكمة ثم لما عرف ان كل واحد من هذه الارواح ينقسم الى ثلاثة أقسام أو أربعة عرف بالجملة الشديدة وجه الحكمة فى كل واحد من تلك الاقسام ثم ان العقل يعلم ان كل واحد من تلك الاقسام ينقسم الى شظايا دقيقة وكل واحدة من تلك الشظايا تنقسم الى أقسام أخر وكل واحد من تلك الاقسام يتصل بعضو معين اتصالا معينا ويكون وصول ذلك القسم الى ذلك العضو فى ممر معين الا انها لما كثرت ودقت خرجت عن ضبط العقل فثبت ان تلك العشرة آلاف تنبه العقل على ان أقسام حكمة الله تعالى فى تخليق هذا البدن خارج عن التعديد والتحديد والاحصاء والاستقصاء كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فكل من وقف على نوع آخر من أنواع تلك الحكمة فقد وصل الى معرفة اسم آخر من أسماء الله تعالى ولما كان لا نهاية لمراتب حكمة الله تعالى ورحمته فكذلك لا نهاية لاسمائه الحسنى واصفاته العليا وذكر جالينوس فى كتاب منافع الاعضاء انه لما صنف ذلك الكتاب لم يكتب فيه منافع مجمع النور قال وانما تركت كتبتها ضنة بها لشرفها فرأيت فى بعض الليالى كان ملكا نزل من السماء وقال يا جالينوس ان الهك يقول لم أخفيت حكمتى عن عبادى قال فلما انتبهت صنفت فى هذا المعنى كتابا مفردا وبالغت فى شرحه فثبت بما ذكرنا انه لا نهاية لاسماء الله الحسنى (المسئلة الرابعة) انا نرى فى كتب الطلسمات والعزائم أذكارا غير معلومة ورقى غير مفهومة وكان تلك الالفاظ

غير معلومة فقد تكون الكتابة غير معلومة وأقول لا شك ان الكتابة دالة على الالفاظ ولا شك ان الالفاظ دالة على الصور الذهنية فتلك الرقى ان لم يكن فيها دلالة على شيء أصلا لم يكن فيها فائدة وان كانت دالة على شيء فدلالتها اما أن تكون على صفات الله ونعوت كبريائه واما أن تكون دالة على شيء آخر أما الثانى فانه لا يفيد لان ذكر غير الله لا يفيد لا الترغيب ولا الترهيب فبقى أن يقال انها دالة على ذكر الله وصفات المدح والثناء فنقول ولما كانت أقسام ذكر الله مضبوطة ولا يمكن الزيادة عليها كان أحسن أحوال تلك الكلمات أن تكون من جنس هذه الادعية وأما الاختلاف الحاصل بسبب اختلاف اللغات فقليل الاثر فوجب أن تكون هذه الاذكار المعلومة أدخل فى التأثير من قراءة تلك المجهولات لكن لقائل أن يقول ان نفوس أكثر الخلق ناقصة قاصرة فاذا قرؤا هذه الاذكار المعلومة وفهموا ظواهرها وليست لهم نفوس قوية مشرقة الهية لم يقو تأثرهم عن الالهيات ولم تتجرد نفوسهم عن هذه الجسمانيات فلا تحصل لنفوسهم قوة وقدرة على التأثير أما اذا قرؤا تلك الالفاظ المجهولة ولم يفهموا منها شيئا وحصلت عندهم أوهام انها كلمات عالية استولى الخوف والفزع والرعب على نفوسهم فحصل لهم بهذا السبب نوع من التجرد عن عالم الجسم وتوجه الى عالم القدس وحصل بهذا السبب لنفوسهم مزيد قوة وقدرة على التأثير فهذا ما عندى فى قراءة هذه الرقى المجهولة (المسئلة الخامسة) ان بين الخلق وبين أسماء الله تعالى مناسبات عجيبة والعاقل لا بد وأن يعتبر تلك المناسبات حتى ينتفع بالذكر والكلام فى شرح هذا الباب مبنى على مقدمة عقلية وهى انه ثبت عندنا ان النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالجوهر والماهية فبعضها الهية مشرقة حرة كريمة وبعضها سفلية ظلمانية نذلة خسيسة وبعضها رحيمة عظيمة الرحمة وبعضها قاسية قاهرة وبعضها قليلة الحب لهذه الجسمانيات قليلة الميل اليها وبعضها محبة للرياسة والاستعلاء ومن اعتبر أحوال الخلق علم ان الامر كما ذكرناه ثم انا نرى هذه الاحوال لازمة لجواهر النفوس وان كل من راعى أحوال نفسه علم ان له منهجا معينا وطريقا معينا فى الارادة والكراهة والرغبة والرهبة وان الرياضة والمجاهدة لا تقلب النفوس عن أحوالها الاصلية ومناهجها الطبيعية وانما تأثير الرياضة فى أن تضعف تلك الاخلاق ولا تستولى على الانسان فاما أن ينقلب من صفة الى صفة أخرى فذلك محال واليه الاشارة بقوله عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وبقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة اذا عرفت هذا فنقول الجنسية علة الضم فكل اسم من أسماء الله تعالى دال على معنى معين فكل نفس غلب عليها ذلك المعنى كانت تلك النفس شديدة المناسبة لذلك الاسم فاذا واظب على ذكر ذلك الاسم انتفع به سريعا وسمعت أن الشيخ أبا النجيب البغدادى السهروردى كان يأمر المريد بالاربعين مرة أو مرتين بقدر ما يراه من المصلحة ثم كان يقرأ عليه الاسماء التسعة والتسعين وكان ينظر الى وجهه فان رآه عديم التأثر عند قراءتها عليه قال له اخرج الى السوق واشتغل بمهمات الدنيا فانك ما خلقت لهذا الطريق وان رآه متأثرا عند سماع اسم خاص مزيد التأثر أمره بالمواظبة على ذلك الذكر وأقول هذا هو المعقول فانه لما كانت النفوس مختلفة كان كل واحد منها مناسبا لحالة مخصوصة فاذا اشتغلت تلك النفس بتلك الحالة التى تناسبها كان خروجها من القوة الى الفعل سهلا هينا يسيرا وليكن هذا آخر كلامنا فى البحث عن مطلق الاسماء والله الهادى

## الباب التاسع فى المباحث المتعلقة بقولنا الله وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) المختار عندنا أن هذا اللفظ اسم علم لله تعالى وانه ليس بمشتق البتة وهو قول الخليل وسيبويه وقول أكثر الاصوليين والفقهاء ويدل عليه وجوه وحجج (الحجة الاولى) انه لو كان لفظا مشتقا لكان معناه معنى كليا لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه لان اللفظ المشتق لا يفيد الا انه شيء ما مبهم حصل له ذلك المشتق منه وهذا المفهوم لا يمنع من وقوع الشركة فيه بين كثيرين فثبت ان هذا اللفظ لو كان مشتقا لم يمنع وقوع الشركة فيه بين كثيرين ولو كان كذلك لما كان قولنا لا اله الا الله توحيدا حقا مانعا من وقوع الشركة فيه بين كثيرين لان بتقدير أن يكون الله لفظا مشتقا كان قولنا الله غير مانع من أن يدخل تحته

اشخاص كثيرة وحينئذ لا يكون قولنا لا اله الا الله موجبا للتوحيد المحض وحيث أجمع العقلاء على ان قولنا لا اله الا الله يوجب التوحيد المحض علمنا ان قولنا الله اسم علم موضوع لتلك الذات المعينة وانها ليست من الالفاظ المشتقة (الحجة الثانية) أن من أراد أن يذكر ذاتا معينة ثم يذكره بالصفات فانه يذكر اسمه أولا ثم يذكر عقيب الاسم الصفات مثل أن يقول زيد الفقيه النحوى الاصولى اذا عرفت هذا فنقول ان كل من أراد أن يذكر الله تعالى بالصفات المقدسة فانه يذكر أولا لفظة الله ثم يذكر عقيبه صفات المدائح مثل أن يقول الله العالم القادر الحكيم ولا يعكسون هذا فلا يقولون العالم القادر الله وذلك يدل على أن قولنا الله اسم علم فان قيل أليس انه تعالى قال فى أول سورة ابراهيم العزيز الحميد الله الذى له ما فى السموات وما فى الارض قلنا هاهنا قراءتان منهم من قرأ الله بالرفع وحينئذ يزول السؤال لانه لما جعله مبتدأ فقد أخرجه عن جعله صفة لما قبله وأما من قرأ بالجر فهو نظير قولنا هذه الدار ملك للفاضل العالم زيد وليس المراد انه جعل قوله زيد صفة للعالم الفاضل بل المعنى انه لما قال هذه الدار ملك للعالم الفاضل بقى الاشتباه فى انه من ذلك العالم الفاضل فقيل عقيبه زيد ليصير هذا مزيلا لذلك الاشتباه ولما لم يلزم هاهنا أن يقال اسم العلم صار صفة فكذلك فى هذه الآية (الحجة الثالثة) قال تعالى هل تعلم له سميا وليس المراد من الاسم فى هذه الآية الصفة والا لكذب قوله هل تعلم له سميا فوجب أن يكون المراد اسم العلم فكل من أثبت لله اسم علم قال ليس ذاك الا قولنا الله واحتج القائلون بانه ليس اسم علم بوجوه وحجج (الحجة الاولى) قوله تعالى وهو الله فى السموات وقوله هو الله الذى لا اله الا هو فان قوله الله لا بد وأن يكون صفة ولا يجوز أن يكون اسم علم بدليل انه لا يجوز أن يقال هو زيد فى البلد وهو بكر ويجوز أن يقال هو العالم الزاهد فى البلد وبهذا الطريق يعترض على قول النحويين ان الضمير لا يقع موصوفا ولا صفة واذا ثبت كونه صفة امتنع أن يكون اسم علم (الحجة الثانية) ان اسم العلم قائم مقام الاشارة فلما كانت الاشارة ممتنعة فى حق الله تعالى كان اسم العلم ممتنعا فى حقه (الحجة الثالثة) ان اسم العلم انما يصار اليه ليتميز شخص عن شخص آخر يشبهه فى الحقيقة والماهية واذا كان هذا فى حق الله ممتنعا كان القول باثبات الاسم العلم محالا فى حقه والجواب عن الاول لم لا يجوز أن يكون ذلك جاريا مجرى أن يقال هذا زيد الذى لا نظير له فى العلم والزهد والجواب عن الثانى ان الاسم العلم هو الذى وضع لتعيين الذات المعينة ولا حاجة فيه الى كون ذلك المسمى مشارا اليه بالحس أم لا وهذا هو الجواب عن الحجة الثالثة (المسئلة الثانية) الذين قالوا انه اسم مشتق ذكروا فيه فروعا (الاول) ان الاله هو المعبود سواء عبد بحق أو بباطل ثم غلب فى عرف الشرع على المعبود بالحق وعلى هذا التفسير لا يكون الها فى الازل واعلم انه تعالى هو المستحق للعبادة وذلك لانه تعالى هو المنعم بجميع النعم أصولها وفروعها وذلك لان الموجود اما واجب واما ممكن والواجب واحد وهو الله تعالى وما سواه ممكن والممكن لا يوجد الا بالمرجح فكل الممكنات انما وجدت بايجاده وتكوينه اما ابتداء واما بواسطة فجميع ما حصل للعبد من أقسام النعم لم يحصل الا من الله فثبت ان غاية الانعام صادرة من الله والعبادة غاية التعظيم فاذا ثبت هذا فنقول ان غاية التعظيم لا يليق الا لمن صدرت عنه غاية الانعام فثبت ان المستحق للعبودية ليس الا الله تعالى * (الفرع الثانى) ان من الناس من يعبد الله لطلب الثواب وهو جهل وسخف ويدل عليه وجوه الاول ان من عبد الله ليتوصل بعبادته الى شئ آخر كان المعبود فى الحقيقة هو ذلك الشئ فمن عبد الله لطلب الثواب كان معبوده فى الحقيقة هو الثواب وكان الله تعالى وسيلة الى الوصول الى ذلك المعبود وهذا جهل عظيم الثانى انه لو قال أصلى لطلب الثواب أو للخوف من العقاب لم تصح صلاته الثالث أن من عمل عملا لغرض آخر كان بحيث لو وجد ذلك الغرض بطريق آخر لترك الواسطة فمن عبد الله للاجر والثواب كان بحيث لو وجد الاجر والثواب بطريق آخر لم يعبد الله ومن كان كذلك لم يكن محبا لله ولم يكن راغبا فى عبادة الله وكل ذلك جهل ومن الناس من يعبد الله لغرض أعلى من الاول وهو أن يتشرف بخدمة الله لانه اذا شرع فى الصلاة حصلت النية فى القلب وتلك النية عبارة عن العلم بعزة

الربوبية وذلة العبودية وحصل الذكر فى اللسان وحصلت الخدمة فى الجوارح والاعضاء فيتشرف كل جزء من أجزاء العبد بخدمة الله فمقصود العبد حصول هذا الشرف * (الفرع الثالث) من الناس من طعن فى قول من يقول الاله هو المعبود من وجوه (الاول) ان الاوثان عبدت مع انها ليست آلهة (الثانى) انه تعالى اله الجمادات والبهائم مع ان صدور العبادة منها محال (الثالث) انه تعالى اله المجانين والاطفال مع انه لا تصدر العبادة عنها (الرابع) ان المعبود ليس له بكونه معبودا صفة لانه لا معنى لكونه معبودا الا انه مذكور بذكر ذلك الانسان ومعلوم بعلمه ومراد خدمته بارادته وعلى هذا التقدير فلا تكون الالهية صفة لله تعالى (الخامس) يلزم أن يقال انه تعالى ما كان الها فى الازل (الفرع الرابع) من الناس من قال الاله ليس عبارة عن المعبود بل الاله هو الذى يستحق أن يكون معبودا وهذا القول أيضا يرد عليه أن لا يكون الها للجمادات والبهائم والاطفال والمجانين وأن لا يكون الها فى الازل ومنهم من قال انه القادر على أفعال لو فعلها لاستحق العبادة ممن يصح صدور العبادة عنه واعلم انا ان فسرنا الاله بالتفسيرين الاولين لم يكن الها فى الازل ولو فسرناه بالتفسير الثالث كان الها فى الازل (التفسير الثانى) الاله مشتق من ألهت الى فلان أى سكنت اليه فالعقول لا تسكن الا الى ذكره والارواح لا تفرح الا بمعرفته وبيانه من وجوه الاول ان الكمال محبوب لذاته وما سوى الحق فهو ناقص لذاته لان الممكن من حيث هو هو معدوم والعدم أصل النقصان والناقص بذاته لا يكمل الا بتكميل الكامل بذاته فاذا كان الكامل محبوبا لذاته وثبت ان الحق كامل لذاته وجب كونه محبوبا بالذات الثانى أن كل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يقف عند نفسه بل يبقى متعلقا بغيره لانه لا يوجد الا بوجود غيره فعلى هذا كل ممكن فانه لا يقف عند نفسه بل ما لم يتعلق بالواجب لذاته لم يوجد واذا كان الامر كذلك فى الوجود الخارجى وجب أن يكون كذلك فى الوجود العقلى فالعقول مترقبة الى عتبة رحمته والخواطر متمسكة بذيل فضله وكرمه وهذان الوجهان عليهما التعويل فى تفسير قوله ألا بذكر الله تطمئن القلوب (التفسير الثالث) انه مشتق من الوله وهو ذهاب العقل واعلم أن الخلق قسمان واصلون الى ساحل بحر معرفته ومحرومون فالمحرومون قد بقوا فى ظلمات الحيرة وتيه الجهالة فكأنهم فقدوا عقولهم وأرواحهم وأما الواجدون فقد وصلوا الى عرصة النور وفسحة الكبرياء والجلال فتاهوا فى ميادين الصمدية وبادوا فى عرصة الفردانية فثبت أن الخلق كلهم والهون فى معرفته فلا جرم كان الاله الحق للخلق هو هو وبعبارة أخرى وهى أن الارواح البشرية تسابقت فى ميادين التوحيد والتمجيد فبعضها تخلفت وبعضها سبقت فالتى تخلفت بقيت فى ظلمات الغبار والتى سبقت وصلت الى عالم الانوار فالاولون بادوا فى أودية الظلمات والآخرون طاشوا فى أنوار عالم الكرامات (التفسير الرابع) انه مشتق من لاه اذا ارتفع والحق سبحانه وتعالى هو المرتفع عن مشابهة الممكنات ومناسبة المحدثات لان الواجب لذاته ليس الا هو والكامل لذاته ليس الا هو والاحد الحق فى هويته ليس الا هو والموجد لكل ما سواه ليس الا هو وأيضا فهو تعالى مرتفع عن أن يقال ان ارتفاعه بحسب المكان لان كل ارتفاع حصل بسبب المكان فهو للمكان بالذات وللمتمكن بالعرض لاجل حصوله فى ذلك المكان وما بالذات أشرف مما بالغير فلو كان هذا الارتفاع بسبب المكان لكان ذلك المكان أعلى وأشرف من ذات الرحمن ولما كان ذلك باطلا علمنا انه سبحانه وتعالى أعلى من أن يكون علوه بسبب المكان وأشرف من أن ينسب الى شىء مما حصل فى عالم الامكان (التفسير الخامس) من أله فى الشىء اذا تحير فيه ولم يهتد اليه فالعبد اذا تفكر فيه تحير لان كل ما يتخيله الانسان ويتصوره فهو بخلافه فان أنكر العقل وجوده كذبته نفسه لان كل ما سواه فهو محتاج وحصول المحتاج بدون المحتاج اليه محال وان أشار الى شىء يضبطه الحس والخيال وقال انه هو كذبته نفسه أيضا لان كل ما يضبطه الحس والخيال فامارات الحدوث ظاهرة فيه فلم يبق فى يد العقل الا أن يقر بالوجود والكمال مع الاعتراف بالعجز عن الادراك فههنا العجز عن درك الادراك ادراك ولا شك أن هذا موقف عجيب تتحير العقول فيه وتضطرب الالباب فى حواشيه (التفسير السادس) من لاه يلوه اذا احتجب ومعنى كونه محتجبا من وجوه الاول انه بكنه

صمدية محتجب عن العقول الثاني انا لوقدرنا أن الشمس كانت واقفة فى وسط الفلك غير متحركة كانت الانوار
باقية على الجدران غير زائلة عنها فحينئذ كان يخطر بالبال أن هذه الانوار الواقعة على هذه الجدران ذاتية
لها الا أنا لما شاهدنا أن الشمس تغيب وعند غيبتها تزول هذه الانوار عن هذه الجدران فبهذا الطريق علمنا
أن هذه الانوار فائضة عن قرص الشمس فكذا ههنا الوجود الواصل الى جميع عالم المخلوقات من جناب
قدرة الله تعالى كالنور الواصل من قرص الشمس فلوقدرنا انه كان يصح على الله تعالى الطلوع والغروب
والغيبة والحضور لكان عند غروبه يزول ضوء الوجود عن الممكنات فحينئذ كان يظهر أن نور الوجود منه
لكنه لما كان الغروب والطلوع عليه محالا لاجرم خطر ببال بعض الناقصين أن هذه الاشياء موجودة
بذواتها ولذواتها فثبت انه لاسبب لاحتجاب نوره الا كمال نوره فلهذا قال بعض المحققين سبحان من احتجب
عن العقول بشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره واذا كان كذلك ظهر ان حقيقة الصمدية محتجبة عن
العقول ولا يجوز أن يقال محجوبة لان المحجوب مقهور والمقهور يليق بالعبد أما الحق فقاهر وصفة
الاحتجاب صفة القهر فالحق محتجب والخلق محجوبون (التفسير السابع) اشتقاقه من اله الفصيل اذا
ولع بأمه والمعنى ان العباد مولهون مولعون بالتضرع اليه فى كل الاحوال ويدل عليه أمور (الاول)
ان الانسان اذا وقع فى بلاء عظيم وآفة قوية فهنالك ينسى كل شئ الا الله تعالى فيقول بقلبه ولسانه يارب
يارب فاذا تخلص عن ذلك البلاء وعاد الى منازل الآلاء والنعماء أخذ يضيف ذلك الخلاص الى الاسباب
الضعيفة والاحوال الخسيسة وهذا فعل متناقض لانه ان كان المخلص عن الآفات والموصل الى الخيرات
غير الله وجب الرجوع فى وقت نزول البلاء الى غير الله وان كان مصلح المهمات هو الله تعالى فى وقت البلاء
وجب أن يكون الحال كذلك فى سائر الاوقات وأما الفزع اليه عند الضرورات والاعراض عنه
عند الراحات فلا يليق بأرباب الهدايات (والثاني) ان الخير والراحة مطلوب من الله (والثالث) أن
المحسن فى الظاهر اما الله أو غيره فان كان غيره فذلك الغير لا يحسن الا اذا خلق الله فى قلبه داعية الاحسان
فالحق سبحانه وتعالى هو المحسن فى الحقيقة والمحسن مرجوع اليه فى كل الاوقات والخلق مشغوفون
بالرجوع اليه * شكا بعض المريدين من كثرة الوسواس فقال الاستاذ كنت حدادا عشر سنين وقصارا
عشرة أخرى وبوابا عشرة ثالثة فقالوا ما رأيناك فعلت ذلك قال فعلت ولكنكم ما رأيتم أما عرفتم ان
القلب كالحديد فكنت كالحداد ألينه بنار الخوف عشر سنين ثم بعد ذلك شرعت فى غسله عن الاوضار
والاقذار عشر سنين ثم بعد هذه الاحوال جلست على باب حجرة القلب عشرة أخرى سال السيف لا اله الا الله
فلم أزل حتى يخرج منه حب غير الله ولم أزل حتى يدخل فيه حب الله تعالى فلما خلت عرصة القلب عن غير
الله تعالى وقويت فيه محبة الله سقطت من بحار عالم الجلال قطرة من النور فغرق القلب فى تلك القطرة
وفنى عن الكل ولم يبق فيه الا محض سر لا اله الا الله (التفسير الثامن) ان اشتقاق لفظ الاله من اله الرجل
يأله اذا فزع من أمر نزل به فالهه أى أجاره والمجير لكل الخلائق من كل المضار هو الله سبحانه وتعالى لقوله
تعالى وهو يجير ولا يجار عليه ولانه هو المنعم لقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ولانه هو المطعم لقوله تعالى
وهو يطعم ولا يطعم ولانه هو الموجد لقوله تعالى قل كل من عند الله فهو سبحانه وتعالى قهار للعدم بالوجود
والتحصيل جبار لها بالقوة والفعل والتكميل فكان فى الحقيقة هو الله ولا شئ سواه وههنا لطائف وفوائد
(الفائدة الاولى) عادة المديون انه اذا رأى صاحب الدين من البعد فانه يفر منه والله الكريم يقول
عبادى أنتم غرمائى بكثرة ذنوبكم ولكن لا تفروا منى بل أقول ففروا الى الله فانى أنا الذى أقضى ديونكم
واغفر ذنوبكم وأيضا الملوك يغلقون أبوابهم عن الفقراء دون الاغنياء وانا أفعل ضد ذلك (الفائدة الثانية)
قال صلى الله عليه وسلم ان لله تعالى مائة رحمة أنزل منها رحمة واحدة بين الجن والانس والطير والبهائم والهوام
فبها يتعاطفون ويتراحمون وأخر تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيامة وأقول انه صلى الله عليه
وسلم انما ذكر هذا الكلام على سبيل التفهيم والا فبحار الرحمة غير متناهية فكيف يعقل تحديدها بحد معين

(الفائدة الثالثة) قال صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل يقول يوم القيامة للمذنبين هل أحببتم لقائي فيقولون نعم يارب فيقول الله تعالى ولم فيقولون رجونا عفوك وفضلك فيقول الله تعالى انى قد أوجبت لكم مغفرتي (الفائدة الرابعة) قال عبد الله بن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل ينشر على بعض عباده يوم القيامة سبعة وسبعين سجلا كل واحد منها مثل مد البصر فيقول له هل تنكر من هذا شيئا هل ظلمك الكرام الكاتبون فيقول لا يارب فيقول الله تعالى فهل كان لك عذر فى عمل هذه الذنوب فيقول لا يارب فيضع ذلك العبد قلبه على النار فيقول الله تعالى ان لك عندي حسنة وانه لا ظلم اليوم ثم يخرج بطاقة فيها أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا رسول الله فيقول العبد يارب كيف تقع هذه البطاقة فى مقابلة هذه السجلات فتوضع البطاقة فى كفة والسجلات فى كفة أخرى فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا يثقل مع ذكر الله شئ (الفائدة الخامسة) وقف صبي فى بعض الغزوات ينادى عليه فى من يزيد فى يوم صائف شديد الحر فبصرت به امرأة فعدت الى الصبي وأخذته وألصقته الى بطنها ثم ألقت ظهرها على البطحاء وأجلسته على بطنها تقيه الحر وقالت ابنى ابنى فبكى الناس وتركوا ما هم فيه فاقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى وقف عليهم فأخبروه الخبر فقال أعجبتم من رحمة هذه بابنها فان الله تعالى أرحم بكم جميعا من هذه المرأة بابنها فتفرق المسلمون على أعظم أنواع الفرح والبشارة (المسئلة الثالثة) فى كيفية اشتقاق هذه اللفظة بحسب اللغة قال بعضهم هذه اللفظة ليست عربية بل عبرانية أو سريانية فانهم يقولون الها رحمانا ومرحيانا فلما عرب جعل الله الرحمن الرحيم وهذا بعيد ولا يلزم من المشابهة الحاصلة بين اللغتين الطعن فى كون هذه اللفظة عربية أصلية والدليل عليه قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى هل تعلم له سميا وأطبقوا على أن المراد منه لفظة الله وأما الاكثرون فقد سلموا كونها لفظة عربية أما القائلون بأن هذا اللفظ اسم علم لله تعالى فقد تخلصوا عن هذه المباحث وأما المنكرون لذلك فلهم قولان قال الكوفيون أصل هذه اللفظة الاه فأدخلت الالف واللام عليها للتعظيم فصار الالاه فحذفت الهمزة استثقالا لكثرة جريانها على الالسنة فاجتمع لامان فأدغمت الاولى فقالوا الله وقال البصريون أصله لاه فألحقوا بها الالف واللام فقيل الله وأنشدوا

كحلفة من أبى رباح * يسمعها لاهه الكبار

فأخرجه على الاصل (المسئلة الرابعة) قال الخليل أطبق جميع الخلق على أن قولنا الله مخصوص بالله سبحانه وتعالى وكذلك قولنا الاله مخصوص به سبحانه وتعالى وأما الذين كانوا يطلقون اسم الاله على غير الله فانما كانوا يذكرونه بالاضافة كما يقال اله كذا أو ينكرونه فيقولون اله كما قال الله تعالى خبرا عن قوم موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون (المسئلة الخامسة) اعلم ان هذا الاسم مختص بخواص لم توجد فى سائر أسماء الله تعالى ونحن نشير اليها (فالخاصية الاولى) انك اذا حذفت الالف من قولك الله بقى الباقى على صورة لله وهو مختص به سبحانه كما فى قوله ولله جنود السموات والارض ولله خزائن السموات والارض وان حذفت عن هذه البقية اللام الاولى بقيت البقية على صورة له كما فى قوله تعالى له مقاليد السموات والارض وقوله له الملك وله الحمد فان حذفت اللام الباقية كانت البقية هي قولنا هو وهو أيضا يدل عليه سبحانه كما فى قوله قل هو الله أحد وقوله هو الحى لا اله الا هو والواو زائدة بدليل سقوطها فى التثنية والجمع فانك تقول هما هم فلا تبقى الواو فيهما فهذه الخاصية موجودة فى لفظة الله غير موجودة فى سائر الاسماء وكما حصلت هذه الخاصية بحسب اللفظ فقد حصلت أيضا بحسب المعنى فانك اذا دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة وما وصفته بالقهر واذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم وما وصفته بالقدرة وأما اذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع الصفات لان الاله لا يكون الها الا اذا كان موصوفا بجميع هذه الصفات فثبت ان قولنا الله قد حصلت له هذه الخاصية التى لم تحصل لسائر الاسماء (الخاصية الثانية) ان كلمة الشهادة وهى الكلمة التى بسببها ينتقل الكافر من الكفر الى الاسلام لم يحصل فيها الا هذا الاسم فلو ان الكافر قال

أشهد أن لا اله الا الرحمن والا الرحيم والا الملك والا القدوس لم يخرج من الكفر ولم يدخل في الاسلام أما اذا قال أشهد أن لا اله الا الله فانه يخرج من الكفر ويدخل في الاسلام وذلك يدل على اختصاص هذا الاسم بهذه الخاصية الشريفة والله الهادي الى الصواب

## الباب العاشر في البحث المتعلق بقولنا الرحمن الرحيم

اعلم ان الاشياء على أربعة أقسام الذي يكون نافعا وضروريا معا والذي يكون نافعا ولا يكون ضروريا والذي يكون ضروريا ولا يكون نافعا والذي لا يكون نافعا ولا يكون ضروريا * أما القسم الاول وهو الذي يكون نافعا وضروريا معا فاما أن يكون كذلك في الدنيا فقط وهو مثل النفس فانه لو انقطع منك لحظة واحدة حصل الموت واما أن يكون كذلك في الآخرة وهو معرفة الله تعالى فانها ان زالت عن القلب لحظة واحدة مات القلب واستوجب عذاب الابد * وأما القسم الثاني وهو الذي يكون نافعا ولا يكون ضروريا فهو كالمال في الدنيا وكسائر العلوم والمعارف في الآخرة * وأما القسم الثالث وهو الذي يكون ضروريا ولا يكون نافعا فكالمضار التي لا بد منها في الدنيا كالامراض والموت والفقر والهرم ولا نظير لهذا القسم في الآخرة فان منافع الآخرة لا يلزمها شيء من المضار * وأما القسم الرابع وهو الذي لا يكون نافعا ولا ضروريا فهو كالفقر في الدنيا والعذاب في الآخرة اذا عرفت هذا فنقول قد ذكرنا ان النفس في الدنيا نافع وضروري فلو انقطع عن الانسان لحظة لمات في الحال وكذلك معرفة الله تعالى أمر لا بد منه في الآخرة فلو زالت عن القلب لحظة لمات القلب لا محالة لكن الموت الاول أسهل من الثاني لانه لا يتألم في الموت الاول الا ساعة واحدة وأما الموت الثاني فانه يبقى ألمه أبد الآباد وكما ان التنفس له أثران (أحدهما) ادخال النسيم الطيب على القلب وابقاء اعتداله وسلامته (والثاني) اخراج الهواء الفاسد الحار المحترق عن القلب كذلك الفكر له أثران (أحدهما) ايصال نسيم الحجة والبرهان الى القلب وابقاء اعتدال الايمان والمعرفة عليه (والثاني) اخراج الهواء الفاسد المتولد من الشبهات عن القلب وما ذاك الا بأن يعرف أن هذه المحسوسات متناهية في مقاديرها منتهية بالآخرة الى الفناء بعد وجودها فمن وقف على هذه الاحوال بقي آمنا من الآفات واصلا الى الخيرات والمسرات وكمال هذين الامرين ينكشف لعقلك بان تعرف ان كل ما وجدته ووصلت اليه فهو قطرة من بحار رحمة الله وذرة من أنوار احسانه فعند هذا ينفتح على قلبك معرفة كون الله تعالى رحمانا رحيما فاذا أردت أن تعرف هذا المعنى على التفصيل فاعلم انك جوهر مركب من نفس وبدن وروح وجسد (أما نفسك) فلا شك انها كانت جاهلة في مبدا الفطرة كما قال تعالى والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون ثم تامل في مراتب القوى الحساسة والمحركة والمدركة والعاقلة وتامل في مراتب المعقولات وفي جهاتها واعلم انه لانهاية لها البتة ولو ان العاقل أخذ في اكتساب العلم بالمعقولات وسرى فيها سريان البرق الخاطف والريح العاصف وبقي في ذلك السير أبد الآبدين ودهر الداهرين لكان الحاصل له من المعارف والعلوم قدرا متناهيا ولكانت المعلومات التي ما عرفها ولم يصل اليها أيضا غير متناهية والمتناهي في جنب غير المتناهي قليل في كثير فعند هذا يظهر له أن الذي قاله الله تعالى في قوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا حق وصدق (وأما بدنك) فاعلم انه جوهر مركب من الاخلاط الاربعة فتأمل كيفية تركيبها وتشريحها وتعرف ما في كل واحد من الاعضاء والاجزاء من المنافع العالية والآثار الشريفة وحينئذ يظهر لك صدق قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وحينئذ يتجلى لك أثر من آثار كمال رحمته في خلقك وهدايتك فتفهم شيئا قليلا من معنى قوله الرحمن الرحيم فان قيل فهل لغير الله رحمة أم لا قلنا الحق ان الرحمة ليست الا لله ثم بتقدير أن تكون لغير الله رحمة الا أن رحمة الله أكمل من رحمة غيره وههنا مقامان (المقام الاول) في بيان أنه لا رحمة الا لله فنقول الذي يدل عليه وجوه (الاول) ان الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فكل أحد غير الله فهو انما يعطي ليأخذ عوضا الا ان الاعواض أقسام منها جسمانية مثل أن يعطي دينارا ليأخذ كرباسا ومنها روحانية وهي أقسام فأحدها انه يعطي

المال لطلب الخدمة وثانيها يعطى المال لطلب الاعانة وثالثها يعطى المال لطلب الثناء الجميل ورابعها يعطى المال لطلب الثواب الجزيل وخامسها يعطى المال ليزيل حب المال عن القلب وسادسها يعطى المال لدفع الرقة الجنسية عن قلبه وكل هذه الاقسام أعواض روحانية وبالجملة فكل من أعطى فانما يعطى ليفوز بواسطة ذلك العطاء بنوع من أنواع الكمال فيكون ذلك فى الحقيقة معاوضة ولا يكون جودا ولا هبة ولا عطية أما الحق سبحانه وتعالى فانه كامل لذاته فيستحيل أن يعطى ليستفيد به كمالا فكان الجواد المطلق والراحم المطلق هو الله تعالى (الحجة الثانية) ان كل من سوى الله فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد واجب الوجود لذاته فكل رحمة تصدر من غير الله فهى انما دخلت فى الوجود بايجاد الله فيكون الرحيم فى الحقيقة هو الله تعالى (الحجة الثالثة) ان الانسان يمكنه الفعل والترك فيمتنع رجحان الفعل على الترك الا عند حصول داعية جازمة فى القلب فعند عدم حصول تلك الداعية يمتنع صدور تلك الرحمة منه وعند حصولها يجب صدور الرحمة منه فيكون الراحم فى الحقيقة هو الذى خلق تلك الداعية فى ذلك القلب وما ذاك الا الله تعالى فيكون الراحم فى الحقيقة هو الله تعالى (الحجة الرابعة) هب أن فلانا يعطى الحنطة ولكن ما لم تحصل المعدة الهاضمة للطعام لم يحصل الانتفاع بتلك الحنطة وهب أنه وهب البستان فما لم تحصل القوة الباصرة فى العين لم يحصل الانتفاع بذلك البستان بل الحق أن خالق تلك الحنطة وذلك البستان هو الله تعالى والممكن من الانتفاع بهما هو الله والحافظ له عن أنواع الآفات والمخافات حتى يحصل الانتفاع بتلك الاشياء هو الله تعالى فوجب أن يقال المنعم والراحم فى الحقيقة هو الله تعالى (المقام الثانى) فى بيان أن بتقدير أن تحصل الرحمة من غير الله الا أن رحمة الله أكمل وأعظم وبيانه من وجوه الاول ان الانعام يوجب علو حال المنعم ودناءة حال المنعم عليه بالنسبة الى المنعم فاذا حصل التواضع بالنسبة الى حضرة الله فذلك خير من حصول هذه الحالة بالنسبة الى بعض الخلق الثانى أن الله تعالى اذا أنعم عليك بنعمة طلب عندها منك عملا تتوصل به الى استحقاق نعم الآخرة فكأنه تعالى يأمرك بأن تكتسب لنفسك سعادة الابد وأما غير الله فانه اذا أنعم عليك بنعمة أمرك بالاشتغال بخدمته والانصراف الى تحصيل مقصوده ولا شك أن الحالة الاولى أفضل الثالث أن المنعم عليه يصير كالعبد للمنعم وعبودية الله أولى من عبودية غير الله الرابع ان السلطان اذا أنعم عليك فهو غير عالم بتفاصيل أحوالك فقد ينعم عليك حال ما تكون غنيا عن انعامه وقد يقطع عنك انعامه حال ما تكون محتاجا الى انعامه وأيضا فهو غير قادر على الانعام عليك فى كل الاوقات وبجميع المرادات أما الحق تعالى فانه عالم بجميع المعلومات قادر على كل الممكنات فاذا ظهرت بك حاجة عرفها وان طلبت منه شيئا قدر على تحصيله فكان ذلك أفضل الخامس الانعام يوجب المنة وقبول المنة من الحق أفضل من قبولها من الخلق فثبت بما ذكرنا أن الرحمن الرحيم هو الله تعالى وبتقدير أن يحصل رحمن آخر فرحمة الله تعالى أكمل وأفضل وأعلى وأجل والله أعلم

## الباب الحادى عشر فى بعض النكت المستخرجة من قولنا بسم الله الرحمن الرحيم

(النكتة الاولى) مرض موسى عليه السلام واشتد وجع بطنه فشكا الى الله تعالى فدله على عشب فى المفازة فأكل منه فعوفى باذن الله تعالى ثم عاوده ذلك المرض فى وقت آخر فأكل ذلك العشب فازداد مرضه فقال يارب أكلته أولا فانتفعت به وأكلته ثانيا فازداد مرضى فقال لانك فى المرة الاولى ذهبت منى الى الكلا فحصل فيه الشفاء وفى المرة الثانية ذهبت منك الى الكلا فازداد المرض أما علمت ان الدنيا كلها سم قاتل وترياقها اسمى (الثانية) باتت رابعة ليلة فى التهجد والصلاة فلما انفجر الصبح نامت فدخل السارق دارها وأخذ ثيابها وقصد الباب فلم يهتد الى الباب فوضعها فوجد الباب ففعل ذلك ثلاث مرات فنودى من زاوية البيت ضع القماش واخرج فان نام الحبيب فالسلطان يقظان (الثالثة) كان بعض العارفين يرعى غنما وحضر فى قطيع غنمه الذئاب وهى لا تضر أغنامه فمر عليه رجل وناداه متى اصطلح الذئب والغنم فقال الراعى من حين اصطلح الراعى مع الله تعالى (الرابعة) قوله بسم الله معناه ابدأ باسم الله فأسقط منه قوله ابدأ

تخفيفاً فاذا قلت بسم الله فكأنك قلت ابدأ باسم الله والمقصود منه التنبيه على أن العبد من أول ماشرع في العمل كان مدار أمره على التسهيل والتخفيف والمسامحة فكأنه تعالى في أول كلمة ذكرها الك جعلها دليلا على الصفح والاحسان (الخامسة) روى ان فرعون قبل أن يدعي الالهية بنى قصرا وأمر أن يكتب بسم الله على بابه الخارج فلما ادعى الالهية وأرسل اليه موسى عليه السلام ودعاه فلم ير به أثر الرشد قال الهي كم أدعوه ولا أرى به خيرا فقال تعالى يا موسى لعلك تريد اهلاكه أنت تنظر الى كفره وأنا أنظر الى ما كتبه على بابه والنكتة أن من كتب هذه الكلمة على بابه الخارج صار آمنا من الهلاك وان كان كافرا فالذي كتبه على سويداء قلبه من أول عمره الى اخره كيف يكون حاله (السادسة) سمى نفسه رحمانا رحيما فكيف لا يرحم روى أن سائلا وقف على باب رفيع فسأل شيئا فأعطى قليلا فجاء في اليوم الثاني بفأس وأخذ يخرب الباب فقيل له ولم تفعل قال اما أن يجعل الباب لائقا بالعطية أو العطية لائقة بالباب الهنا ان بحار الرحمة بالنسبة الى رحمتك أقل من الذرة بالنسبة الى العرش فكما ألقيت في أول كتابك على عبادك صفة رحمتك فلا تجعلنا محرومين عن رحمتك وفضلك (السابعة) الله اشارة الى القهر والقدرة والعلو ثم ذكر عقيبه الرحمن الرحيم وذلك يدل على أن رحمته أكثر وأكمل من قهره (الثامنة) كثيرا ما يتفق لبعض عبيد الملك انهم اذا اشتروا شيئا من الخيل والبغال والحمير وضعوا عليها سمة الملك لئلا يطمع فيها الاعداء فكأنه تعالى يقول ان لطاعتك عدوّا وهو الشيطان فاذا شرعت في عمل فاجعل عليه سمتي وقل بسم الله الرحمن الرحيم حتى لا يطمع العدو فيها (التاسعة) اجعل نفسك قرين ذكر الله تعالى حتى لا تبعد عنه في الدارين روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه دفع خاتمه الى أبي بكر الصديق رضي الله عنه فقال اكتب فيه لا اله الا الله فدفعه الى النقاش وقال اكتب فيه لا اله الا الله محمد رسول الله فكتب النقاش فيه ذلك فأتى أبو بكر بالخاتم الى النبي صلى الله عليه وسلم فرأى النبي فيه لا اله الا الله محمد رسول الله أبو بكر الصديق فقال يا أبا بكر ماهذه الزوائد فقال أبو بكر يا رسول الله مارضيت أن أفرق اسمك عن اسم الله وأما الباقي فما قلته وخجل أبو بكر فجاء جبريل عليه السلام وقال يا رسول الله أما اسم أبي بكر فكتبته أنا لانه ما رضي أن يفرق اسمك عن اسم الله فما رضي الله أن يفرق اسمه عن اسمك والنكتة أن أبا بكر لما لم يرض بتفريق اسم محمد صلى الله عليه وسلم عن اسم الله عز وجل وجد هذه الكرامة فكيف اذا لم يفارق المرء ذكر الله تعالى (العاشرة) ان نوحا عليه السلام لما ركب السفينة قال بسم الله مجراها ومرساها فوجد النجاة بنصف هذه الكلمة فمن واظب على هذه الكلمة طول عمره كيف يبقى محروما عن النجاة وأيضا ان سليمان عليه السلام نال مملكة الدنيا والآخرة بقوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فالمرجو أن العبد اذا قاله فاز بملك الدنيا والآخرة (الحادية عشر) ان قال قائل لم قدم سليمان عليه السلام اسم نفسه على اسم الله تعالى في قوله انه من سليمان فالجواب من وجوه (الاول) ان بلقيس لما وجدت ذلك الكتاب موضوعا على وسادتها ولم يكن لاحد اليها طريق ورأت الهدهد واقفا على طرف الجدار علمت ان ذلك الكتاب من سليمان فأخذت الكتاب وقالت انه من سليمان فلما فتحت الكتاب ورأت بسم الله الرحمن الرحيم قالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم فقوله انه من سليمان من كلام بلقيس لا كلام سليمان (الثاني) لعل سليمان كتب على عنوان الكتاب انه من سليمان وفي داخل الكتاب ابتدأ بقوله بسم الله الرحمن الرحيم كما هو العادة في جميع الكتب فلما أخذت بلقيس ذلك الكتاب قرأت ما في عنوانه فقالت انه من سليمان فلما فتحت الكتاب قرأت بسم الله الرحمن الرحيم فقالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم (الثالث) ان بلقيس كانت كافرة فخاف سليمان أن تشتم الله اذا نظرت في الكتاب فقدم اسم نفسه على اسم الله تعالى ليكون الشتم له لا لله تعالى (الثانية عشر) الباء من بسم مشتق من البر فهو البار على المؤمنين بأنواع الكرامات في الدنيا والآخرة وأجل بره وكرامته أن يكرمهم يوم القيامة برؤيته * مرض لبعضهم جار يهودي قال فدخلت عليه للعيادة وقلت له أسلم فقال على ماذا قلت من خوف النار قال لا أبالي بها فقلت للفوز بالجنة فقال لا أريدها قلت فماذا تريد قال على أن يريني وجهه الكريم قلت أسلم على أن تجد

هذا المطلوب فقال لى اكتب بهذا خطا فكتبت له بذلك خطا فأسلم ومات من ساعته فصلينا عليه ودفناه فرأيته فى النوم كأنه يتبختر فقلت له يا شمعون ما فعل بك ربك قال غفر لى وقال لى أسلمت شوقا الىّ (وأما السين) فهو مشتق من اسمه السميع يسمع دعاء الخلق من العرش الى ما تحت الثرى * روى ان زيد بن حارثة خرج مع منافق من مكة الى الطائف فبلغا خربة فقال المنافق ندخل ههنا ونستريح فدخلا ونام زيد فأوثق المنافق زيدا وأراد قتله فقال زيد لم تقتلنى قال لان محمدا يحبك وأنا أبغضه فقال زيد يا رحمن أغثنى فسمع المنافق صوتا يقول ويحك لا تقتله فخرج من الخربة ونظر فلم ير أحدا فرجع وأراد قتله فسمع صائحا أقرب من الاول يقول لا تقتله فنظر فلم يجد أحدا فرجع الثالثة وأراد قتله فسمع صوتا قريبا يقول لا تقتله فخرج فرأى فارسا معه رمح فضربه الفارس ضربة فقتله ودخل الخربة وحل وثاق زيد وقال له أما تعرفنى أنا جبريل حين دعوت كنت فى السماء السابعة فقال الله عز وجل ادرك عبدى وفى الثانية كنت فى السماء الدنيا وفى الثالثة بلغت الى المنافق وأما الميم فمعناه أن من العرش الى ما تحت الثرى ملكه وملكه قال السدى أصاب الناس قحط على عهد سليمان بن داود عليهما السلام فأتوه فقالوا له يا نبى الله لو خرجت بالناس الى الاستسقاء فخرجوا واذا بنملة قائمة على رجليها باسطة يديها وهى تقول اللهم انا خلق من خلقك ولا غنى لى عن فضلك قال فصب الله تعالى عليهم المطر فقال لهم سليمان عليه السلام ارجعوا فقد استجيب لكم بدعاء غيركم أما قوله الله فاعلموا أيها الناس انى أقول طول حياتى الله فاذا مت أقول الله واذا سئلت فى القبر أقول الله واذا جئت يوم القيامة أقول الله واذا أخذت الكتاب أقول الله واذا وزنت أعمالى أقول الله واذا جزت الصراط أقول الله واذا دخلت الجنة أقول الله واذا رأيت الله قلت الله (النكتة الثالثة عشر) الحكمة فى ذكر هذه الاسماء الثلاثة ان المخاطبين فى القرآن ثلاثة أصناف كما قال تعالى فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات فقال انا الله للسابقين الرحمن للمقتصدين الرحيم للظالمين وأيضا الله هو معطى العطاء والرحمن هو المتجاوز عن زلات الاولياء والرحيم هو المتجاوز عن الجفاء ومن كمال رحمته كأنه تعالى يقول أعلم منك ما لو علمه أبواك لفارقاك ولو علمته المرأة لجفتك ولو علمته الامة لأقدمت على الفرار منك ولو علمه الجار لسعى فى تخريب الدار وأنا أعلم كل ذلك وأستره بكرمى لتعلم انى الكريم (الرابعة عشر) الله يوجب ولايته قال الله تعالى الله ولى الذين آمنوا والرحمن يوجب محبته قال الله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا والرحيم يوجب رحمته وكان بالمؤمنين رحيما (الخامسة عشر) قال عليه السلام من رفع قرطاسا من الارض فيه بسم الله الرحمن الرحيم اجلالا له تعالى كتب عند الله من الصديقين وخفف عن والديه وان كانا مشركين وقصة بشر الحافى فى هذا الباب معروفة وعن أبى هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال يا أبا هريرة اذا توضأت فقل بسم الله فان حفظتك لا تبرح أن تكتب لك الحسنات حتى تفرغ واذا غشيت أهلك فقل بسم الله فان حفظتك يكتبون لك الحسنات حتى تغتسل من الجنابة فان حصل من تلك الواقعة ولد كتب لك من الحسنات بعدد نفس ذلك الولد وبعدد أنفاس أعقابه ان كان له عقب حتى لا يبقى منهم أحد يا أبا هريرة اذا ركبت دابة فقل بسم الله والحمد لله يكتب لك الحسنات بعدد كل خطوة واذا ركبت السفينة فقل بسم الله والحمد لله يكتب لك الحسنات حتى تخرج منها وعن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ستر ما بين أعين الجن وعورات بنى آدم اذا نزعوا ثيابهم أن يقولوا بسم الله الرحمن الرحيم والاشارة فيه انه اذا صار هذا الاسم حجابا بينك وبين أعدائك من الجن فى الدنيا أفلا يصير حجابا بينك وبين الزبانية فى العقبى (السادسة عشر) كتب قيصر الى عمر رضى الله عنه ان بى صداعا لا يسكن فابعث لى دواء فبعث اليه عمر قلنسوة فكان اذا وضعها على رأسه يسكن صداعه واذا رفعها عن رأسه عاوده الصداع فعجب منه ففتش فى القلنسوة فاذا فيها كاغد مكتوب فيه بسم الله الرحمن الرحيم (السابعة عشر) قال صلى الله عليه وسلم من توضأ ولم يذكر اسم الله تعالى كان طهورا لتلك الاعضاء ومن توضأ وذكر اسم الله تعالى كان طهورا لجميع بدنه فاذا كان الذكر

على الوضوء طهورا لكل البدن فذكره عن صميم القلب أولى أن يكون طهورا للقلب عن الكفر والبدعة (الثامنة عشر) طلب بعضهم آية من خالد بن الوليد فقال انك تدعى الاسلام فأرنا آية لنسلم فقال ائتونى بالسم القاتل فأتى بطاس من السم فأخذها بيده وقال بسم الله الرحمن الرحيم وأكل الكل وقام سالما باذن الله تعالى فقال المجوس هذا دين حق (التاسعة عشر) مر عيسى بن مريم عليه السلام على قبر فرأى ملائكة العذاب يعذبون ميتا فلما انصرف من حاجته مر على القبر فرأى ملائكة الرحمة معهم اطباق من نور فتعجب من ذلك فصلى ودعا الله تعالى فأوحى الله تعالى اليه يا عيسى كان هذا العبد عاصيا ومذ مات كان محبوسا فى عذابى وكان قد ترك امرأة حبلى فولدت ولدا وربته حتى كبر فسلمته الى الكتاب فلقنه المعلم بسم الله الرحمن الرحيم فاستحييت من عبدى أن أعذبه بنارى فى بطن الارض وولده يذكر اسمى على وجه الارض (العشرون) سئلت عمرة الفرغانية وكانت من كبار العارفات ما الحكمة فى أن الجنب والحائض منهيان عن قراءة القرآن دون التسمية فقالت لان التسمية ذكر اسم الحبيب والحبيب لا يمنع من ذكر الحبيب (الحادية والعشرون) قيل فى قوله الرحيم هو تعالى رحيم بهم فى ستة مواضع فى القبر وحشراته والقيامة وظلماته والميزان ودرجاته وقراءة الكتاب وفزعاته والصراط ومخافاته والنار ودركاته (الثانية والعشرون) كتب عارف بسم الله الرحمن الرحيم وأوصى أن تجعل فى كفنه فقيل له أى فائدة لك فيه فقال أقول يوم القيامة الهى بعثت كتابا وجعلت عنوانه بسم الله الرحمن الرحيم فعاملنى بعنوان كتابك (الثالثة والعشرون) قيل بسم الله الرحمن الرحيم تسعة عشر حرفا وفيه فائدتان (احداهما) أن الزبانية تسعة عشر فالله تعالى يدفع بأسهم بهذه الحروف التسعة عشر (الثانية) خلق الله تعالى الليل والنهار أربعة وعشرين ساعة ثم فرض خمس صلوات فى خمس ساعات فهذه الحروف التسعة عشر تقع كفارات للذنوب التى تقع فى تلك الساعات التسعة عشر (الرابعة والعشرون) لما كانت سورة التوبة مشتملة على الامر بالقتال لم يكتب فى أولها بسم الله الرحمن الرحيم وأيضا السنة أن يقال عند الذبح باسم الله والله أكبر ولا يقال بسم الله الرحمن الرحيم لان وقت القتال والقتل لا يليق به ذكر الرحمن الرحيم فلما وفقك لذكر هذه الكلمة فى كل يوم سبع عشرة مرة فى الصلوات المفروضة دل ذلك على أنه ما خلقك للقتل والعذاب وانما خلقك للرحمة والفضل والاحسان والله تعالى الهادى الى الصواب

## (الكلام فى سورة الفاتحة وفى ذكر أسماء هذه السورة وفيه أبواب)

### الباب الاول

اعلم أن هذه السورة لها أسماء كثيرة وكثرة الاسماء تدل على شرف المسمى (فالاول) فاتحة الكتاب سميت بذلك الاسم لانه يفتتح بها فى المصاحف والتعليم والقراءة فى الصلاة وقيل سميت بذلك لان الحمد فاتحة كل كلام على ما سيأتى تقريره وقيل لانها أول سورة نزلت من السماء (والثانى) سورة الحمد والسبب فيه أن أولها لفظ الحمد (والثالث) أم القرآن والسبب فيه وجوه (الاول) ان أم الشئ أصله والمقصود من كل القرآن تقرير أمور أربعة الالهيات والمعاد والنبوات واثبات القضاء والقدر لله تعالى فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم يدل على الالهيات وقوله مالك يوم الدين يدل على المعاد وقوله اياك نعبد واياك نستعين يدل على نفى الجبر والقدر وعلى اثبات ان الكل بقضاء الله وقدره وقوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين يدل أيضا على اثبات قضاء الله وقدره وعلى النبوات وسيأتى شرح هذه المعانى بالاستقصاء فلما كان المقصد الاعظم من القرآن هذه المطالب الاربعة وكانت هذه السورة مشتملة عليها لقبت بأم القرآن (السبب الثانى لهذا الاسم) أن حاصل جميع الكتب الالهية يرجع الى أمور ثلاثة اما الثناء على الله باللسان واما الاشتغال بالخدمة والطاعة واما طلب المكاشفات والمشاهدات فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله ثناء على الله وقوله اياك نعبد واياك نستعين اشتغال بالخدمة والعبودية الا ان الابتداء وقع بقوله اياك نعبد وهو اشارة الى الجد والاجتهاد فى العبودية ثم قال

واياك

وإياك نستعين وهو إشارة الى اعتراف العبد بالعجز والذلة والمسكنة والرجوع الى الله وأما قوله اهدنا الصراط المستقيم فهو طلب للمكاشفات والمشاهدات وأنواع الهدايات (السبب الثالث) لتسمية هذه السورة بأم الكتاب ان المقصود من جميع العلوم اما معرفة عزة الربوبية أو معرفة ذلة العبودية فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين يدل على انه هو الاله المستولى على كل احوال الدنيا والآخرة ثم من قوله اياك نعبد واياك نستعين الى آخر السورة يدل على ذل العبودية فانه يدل على ان العبد لا يتم له شئ من الاعمال الظاهرة ولا من المكاشفات الباطنة الا باعانة الله تعالى وهدايته (السبب الرابع) ان العلوم البشرية اما علم ذات الله وصفاته وأفعاله وهو علم الاصول واما علم أحكام الله تعالى وتكاليفه وهو علم الفروع واما علم تصفية الباطن وظهور الانوار الروحانية والمكاشفات الالهية والمقصود من القرآن بيان هذه الانواع الثلاثة وهذه السورة الكريمة مشتملة على تقرير هذه المطالب الثلاثة على أكمل الوجوه فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين اشارة الى علم الاصول لان الدال على وجوده وجود مخلوقاته فقوله رب العالمين يجرى مجرى الاشارة الى انه لا سبيل الى معرفة وجوده الا بكونه ربا للعالمين وقوله الحمد لله اشارة الى كونه مستحقا للحمد ولا يكون مستحقا للحمد الا اذا كان قادرا على كل الممكنات عالما بكل المعلومات ثم وصفه بنهاية الرحمة وهو كونه رحمانا رحيما ثم وصفه بكمال القدرة وهو قوله مالك يوم الدين حيث لا يهمل أمر المظلومين بل يستوفى حقوقهم من الظالمين وعند هذا تم الكلام فى معرفة الذات والصفات وهو علم الاصول ثم شرع بعده فى تقرير علم الفروع وهو الاشتغال بالخدمة والعبودية وهو قوله اياك نعبد ثم مزجه أيضا بعلم الاصول مرة أخرى وهو أن أداء وظائف العبودية لا يكمل الا باعانة الربوبية ثم شرع بعده فى بيان درجات المكاشفات وهى على كثرتها محصورة فى أمور ثلاثة (أولها) حصول هداية النور فى القلب وهو المراد من قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم (وثانيها) أن يتجلى له درجات الابرار المطهرين من الذين أنعم الله عليهم بالجلايا القدسية والجواذب الالهية حتى تصير تلك الارواح القدسية كالمرايا المجلوة فينعكس الشعاع من كل واحدة منها الى الاخرى وهو قوله صراط الذين أنعمت عليهم (وثالثها) أن تبقى مصونة معصومة عن أوضار الشهوات وهو قوله غير المغضوب عليهم وعن أوزار الشبهات وهو قوله ولا الضالين فثبت أن هذه السورة مشتملة على هذه الاسرار العالية التى هى أشرف المطالب فلهذا السبب سميت بأم الكتاب كما ان الدماغ يسمى أم الرأس لاشتماله على جميع الحواس والمنافع (السبب الخامس) قال الثعلبى سمعت أبا القاسم بن حبيب قال سمعت أبا بكر القفال قال سمعت أبا بكر بن دريد يقول الام فى كلام العرب الراية التى ينصبها العسكر قال قيس بن الحطيم

نصبنا أمنا حتى ابذعروا * وصاروا بعد الفتهم شلالا

فسميت هذه السورة بأم القرآن لان مفزع أهل الايمان الى هذه السورة كما ان مفزع العسكر الى الراية والعرب تسمى الارض أما لان معاد الخلق اليها فى حياتهم ومماتهم ولانه يقال أم فلان فلانا اذا قصده (الاسم الرابع) من أسماء هذه السورة السبع المثانى قال الله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثانى وفى سبب تسميتها بالمثانى وجوه (الاول) أنها مثنى نصفها ثناء العبد للرب ونصفها عطاء الرب للعبد (الثانى) سميت مثانى لانها تثنى فى كل ركعة من الصلاة (الثالث) سميت مثانى لانها مستثناة من سائر الكتب قال عليه السلام والذى نفسى بيده ما أنزل فى التوراة ولا فى الانجيل ولا فى الزبور ولا فى الفرقان مثل هذه السورة وانها السبع المثانى والقرآن العظيم (الرابع) سميت مثانى لانها سبع آيات كل آية تعدل قراءتها قراءة سبع من القرآن فمن قرأ الفاتحة أعطاه الله ثواب من قرأ كل القرآن (الخامس) آياتها سبع وأبواب النيران سبعة فمن فتح لسانه بقراءتها غلقت عنه الابواب السبعة والدليل عليه ماروى ان جبريل عليه السلام قال للنبى صلى الله عليه وسلم يا محمد كنت أخشى العذاب على أمتك فلما نزلت الفاتحة امنت قال لم يا جبريل قال لان الله تعالى قال وان جهنم لموعدهم أجمعين لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم وآياتها سبع

فمن قرأها صارت كل آية طبقا على باب من أبواب جهنم فتمر أمته عليها منها سالمين (السادس) سميت مثانى لانها تقرأ فى الصلاة ثم انها تثنى بسورة أخرى (السابع) سميت مثانى لانها أثنية على الله تعالى ومدائح له (الثامن) سميت مثانى لان الله أنزلها مرتين واعلم انا قد بالغنا فى تفسير قوله تعالى سبعا من المثانى فى سورة الحجر (الاسم الخامس) الوافية كان سفيان بن عيينة يسميها بهذا الاسم قال الثعلبى وتفسيرها انها لاتقبل التنصيف الاترى أن كل سورة من القرآن لو قرئ نصفها فى ركعة والنصف الثانى فى ركعة أخرى لجاز وهذا التنصيف غير جائز فى هذه السورة (الاسم السادس) الكافية سميت بذلك لانها تكفى عن غيرها وأما غيرها فلا يكفى عنها روى محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أم القرآن عوض عن غيرها وليس غيرها عوضا عنها (الاسم السابع) الاساس وفيه وجوه (الاول) انها أول سورة من القرآن فهى كالاساس (الثانى) انها مشتملة على أشرف المطالب كما بيناه وذلك هو الاساس (الثالث) ان أشرف العبادات بعد الايمان هو الصلاة وهذه السورة مشتملة على كل مالابد منه فى الايمان والصلاة لاتتم الابها (الاسم الثامن) الشفاء عن أبى سعيد الخدرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب شفاء من كل سم ومر بعض الصحابة برجل مصروع فقرأ هذه السورة فى أذنه فبرأ فذكروه لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هى أم القرآن وهى شفاء من كل داء وأقول الامراض منها روحانية ومنها جسمانية والدليل عليه انه تعالى سمى الكفر مرضا فقال تعالى فى قلوبهم مرض وهذه السورة مشتملة على معرفة الاصول والفروع والمكاشفات فهى فى الحقيقة سبب لحصول الشفاء فى هذه المقامات الثلاثة (الاسم التاسع) الصلاة قال عليه السلام يقول الله تعالى قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين والمراد هذه السورة (الاسم العاشر) السؤال روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حكى عن رب العزة سبحانه وتعالى انه قال من شغله ذكرى عن سؤالى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين وقد فعل الخليل عليه السلام ذلك حيث قال الذى خلقنى فهو يهدين الى ان قال رب هب لى حكما والحقنى بالصالحين ففى هذه السورة أيضا وقعت البداءة بالثناء عليه سبحانه وتعالى وهو قوله الحمد لله الى قوله مالك يوم الدين ثم ذكر العبودية وهو قوله اياك نعبد واياك نستعين ثم وقع الختم على طلب الهداية وهو قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وهذا يدل على ان أكمل المطالب هو الهداية فى الدين وهو أيضا يدل على ان جنة المعرفة خير من جنة النعيم لانه تعالى ختم الكلام هنا على قوله اهدنا ولم يقل ارزقنا الجنة (الاسم الحادى عشر) سورة الشكر وذلك لانها ثناء على الله بالفضل والكرم والاحسان (الاسم الثانى عشر) سورة الدعاء لاشتمالها على قوله اهدنا الصراط المستقيم فهذا تمام الكلام فى شرح هذه الاسماء والله أعلم

## الباب الثانى فى فضائل هذه السورة وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) ذكروا فى كيفية نزول هذه السورة ثلاثة أقوال (الاول) انها مكية روى الثعلبى باسناده عن على بن أبى طالب رضى الله عنه انه قال نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش ثم قال الثعلبى وعليه أكثر العلماء وروى أيضا باسناده عن عمرو بن شرحبيل أنه قال أول ما نزل من القرآن الحمد لله رب العالمين وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أسر الى خديجة فقال لقد خشيت أن يكون خالطنى شئ فقالت وماذا قال انى اذا خلوت سمعت النداء باقرأ ثم ذهب الى ورقة بن نوفل وسأله عن تلك الواقعة فقال له ورقة اذا أتاك النداء فاثبت له فأتاه جبريل عليه السلام وقال له قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وباسناده عن أبى صالح عن ابن عباس قال قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بسم الله الرحمن الرحيم فقالت قريش دق الله فاك (والقول الثانى) انها نزلت بالمدينة روى الثعلبى باسناده عن مجاهد انه قال فاتحة الكتاب أنزلت بالمدينة قال الحسين بن الفضل لكل عالم هفوة وهذه هفوة مجاهد لان العلماء على خلافه ويدل عليه وجهان (الاول) ان سورة الحجر مكية بالاتفاق ومنها قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثانى وهى فاتحة الكتاب وهذا يدل على انه تعالى آتاه هذه السورة فيما تقدم (الثانى) انه يبعد ان يقال انه

أقام بمكة بضع عشرة سنة بلا فاتحة الكتاب (القول الثالث) قال بعض العلماء هذه السورة نزلت بمكة مرة وبالمدينة مرة أخرى فهي مكية مدنية ولهذا السبب سماها الله بالمثاني لانه ثنى انزالها وانما كان كذلك مبالغة في تشريفها (المسئلة الثانية) في بيان فضلها عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فاتحة الكتاب شفاء من السم وعن حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتما مقضيا فيقرأ صبي من صبيانهم في المكتب الحمد لله رب العالمين فيسمعه الله تعالى فيرفع عنهم بسببه العذاب أربعين سنة وعن الحسن قال أنزل الله تعالى مائة وأربعة كتب من السماء فأودع علوم المائة في الاربعة وهي التوراة والانجيل والزبور والفرقان ثم أودع علوم هذه الاربعة في الفرقان ثم أودع علوم الفرقان في المفصل ثم أودع علوم المفصل في الفاتحة فمن علم تفسير الفاتحة كان كمن علم تفسير جميع كتب الله المنزلة ومن قرأها فكأنما قرأ التوراة والانجيل والزبور والفرقان قلت والسبب فيه أن المقصود من جميع الكتب الالهية علم الاصول والفروع والمكاشفات وقد بينا أن هذه السورة مشتملة على تمام الكلام في هذه العلوم الثلاثة فلما كانت هذه المطالب العالية الشريفة حاصلة فيها لا جرم كانت كالمشتملة على جميع المطالب الالهية (المسئلة الثالثة) قالوا هذه السورة لم يحصل فيها سبعة من الحروف وهي الثاء والجيم والخاء والزاي والشين والظاء والفاء والسبب فيه أن هذه الحروف السبعة مشعرة بالعذاب فالثاء تدل على الويل والثبور قال تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا والجيم أول حروف اسم جهنم قال تعالى وان جهنم لموعدهم أجمعين وقال تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وأسقط الخاء لانه يشعر بالخزي قال تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وقال تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وأسقط الزاي والشين لانهما أول حروف الزفير والشهيق قال تعالى لهم فيها زفير وشهيق وأيضا الزاي تدل على الزقوم قال تعالى ان شجرة الزقوم طعام الاثيم والشين تدل على الشقاوة قال تعالى فأما الذين شقوا ففي النار وأسقط الظاء لقوله انطلقوا الى ظل ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغني من اللهب وأيضا يدل على لظى قال تعالى كلا انها لظى نزاعة للشوى وأسقط الفاء لانه يدل على الفراق قال تعالى يومئذ يتفرقون وأيضا قال لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب وقد خاب من افترى * فان قالوا لا حرف من الحروف الا وهو مذكور في شيء يوجب نوعا من العذاب فلا يبقى لما ذكرتم فائدة فنقول الفائدة فيه انه تعالى قال في صفة جهنم لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم والله تعالى أسقط سبعة من الحروف من هذه السورة وهي أوائل ألفاظ دالة على العذاب تنبيها على ان من قرأ هذه السورة وآمن بها وعرف حقائقها صار آمنا من الدركات السبع في جهنم والله أعلم

## الباب الثالث في الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) اعلم انه تعالى لما قال الحمد لله فكأن سائلا يقول الحمد لله منبئ عن أمرين (أحدهما) وجود الاله (والثاني) كونه مستحقا للحمد فما الدليل على وجود الاله وما الدليل على انه مستحق الحمد ولما توجه هذان السؤالان لا جرم ذكر الله تعالى ما يجري مجرى الجواب عن هذين السؤالين فأجاب عن السؤال الاول بقوله رب العالمين وأجاب عن السؤال الثاني بقوله الرحمن الرحيم مالك يوم الدين أما تقرير الجواب الاول ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ان علمنا بوجود الشيء اما أن يكون ضروريا أو نظريا لا جائز أن يقال العلم بوجود الاله ضروري لانا نعلم بالضرورة أنا لا نعرف وجود الاله بالضرورة فبقي أن يكون العلم نظريا والعلم النظري لا يمكن تحصيله الا بالدليل ولا دليل على وجود الاله الا أن هذا العالم المحسوس بما فيه من السموات والارضين والجبال والبحار والمعادن والنبات والحيوان محتاج الى مدبر يدبره وموجد يوجده ومربي يربيه ومبق يبقيه فكان قوله رب العالمين اشارة الى الدليل الدال على وجود الاله القادر الحكيم ثم فيه لطائف (اللطيفة الاولى) ان العالمين اشارة الى كل ما سوى الله فقوله رب العالمين اشارة الى ان كل ما سواه فهو مفتقر اليه محتاج في وجوده الى ايجاده وفي بقائه الى ابقائه فكان

هذا اشارة الى ان كل جزء لا يتجزأ وكل جوهر فرد وكل واحد من احاد الاعراض فهو برهان باهر ودليل قاطع على وجود الاله الحكيم القادر القديم كما قال تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم (اللطيفة الثانية) انه تعالى لم يقل الحمد لله خالق العالمين بل قال الحمد لله رب العالمين والسبب فيه ان الناس أطبقوا على ان الحوادث مفتقرة الى الموجد والمحدث حال حدوثها لكنهم اختلفوا فى انها حال بقائها هل تبقى محتاجة الى المبقى أم لا فقال قوم الشئ حال بقائه يستغنى عن السبب والمربى هو القائم بابقاء الشئ واصلاح حاله حال بقائه فقوله رب العالمين تنبيه على ان جميع العالمين مفتقرة اليه فى حال بقائها والمقصود ان افتقارها الى الموجد فى حال حدوثها أمر متفق عليه اما افتقارها الى المبقى والمربى حال بقائها هو الذى وقع فيه الخلاف فخصه سبحانه بالذكر تنبيها على ان كل ما سوى الله فانه لا يستغنى عنه لا فى حال حدوثه ولا فى حال بقائه (اللطيفة الثالثة) ان هذه السورة مسماة بأم القرآن فوجب كونها كالاصل والمعدن وأن يكون غيرها كالجداول المتشعبة منه فقوله رب العالمين تنبيه على ان كل موجود سواه فانه دليل على الهيته ثم انه تعالى افتتح سورا أربعة بعد هذه السورة بقوله الحمد لله فأولها سورة الانعام وهو قوله الحمد لله الذى خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور واعلم ان المذكور ههنا قسم من أقسام قوله رب العالمين لان لفظ العالم يتناول كل ما سوى الله والسموات والارض والنور والظلمة قسم من أقسام ما سوى الله فالمذكور فى أول سورة الانعام كانه قسم من أقسام ما هو مذكور فى أول سورة الفاتحة وأيضا فالمذكور فى أول سورة الانعام انه خلق السموات والارض والمذكور فى أول سورة الفاتحة كونه ربا للعالمين وقد بينا انه متى ثبت ان العالم محتاج حال بقائه الى ابقاء الله كان القول باحتياجه حال حدوثه الى المحدث أولى اما لا يلزم من احتياجه الى المحدث حال حدوثه احتياجه الى المبقى حال بقائه فثبت بهذين الوجهين ان المذكور فى أول سورة الانعام يجرى مجرى قسم من أقسام ما هو مذكور فى أول سورة الفاتحة وثانيها سورة الكهف وهو قوله الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب والمقصود منه تربية الارواح بالمعارف فان الكتاب الذى أنزله على عبده سبب لحصول المكاشفات والمشاهدات فكان هذا اشارة الى التربية الروحانية فقط وقوله فى أول سورة الفاتحة رب العالمين اشارة الى التربية العامة فى حق كل العالمين ويدخل فيه التربية الروحانية للملائكة والانس والجن والشياطين والتربية الجسمانية الحاصلة فى السموات والارضين فكان المذكور فى أول سورة الكهف نوعا من أنواع ما ذكره فى أول الفاتحة وثالثها سورة سبأ وهو قوله الحمد لله الذى له ما فى السموات وما فى الارض فبين فى أول سورة الانعام ان السموات والارض له وبين فى أول سورة سبأ ان الاشياء الحاصلة فى السموات والارض له وهذا أيضا قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين ورابعها قوله الحمد لله فاطر السموات والارض والمذكور فى أول سورة الانعام كونه خالقا لها والخلق هو التقدير والمذكور فى هذه السورة كونه فاطرا لها ومحدثا لذواتها وهذا غير الاول الا انه أيضا قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين ثم انه تعالى لما ذكر فى سورة الانعام كونه خالقا للسموات والارض ذكر كونه جاعلا للظلمات والنور أما فى سورة الملائكة فلما ذكر كونه فاطر السموات والارض ذكر كونه جاعلا الملائكة رسلا ففى سورة الانعام ذكر بعد تخليق السموات والارض جعل الانوار والظلمات وذكر فى سورة الملائكة بعد كونه فاطر السموات والارض جعل الروحانيات وهذه أسرار عجيبة ولطائف عالية الا انها بأسرها تجرى مجرى الانواع الداخلة تحت البحر الاعظم المذكور فى قوله الحمد لله رب العالمين فهذا هو التنبيه على ان قوله رب العالمين يجرى مجرى ذكر الدليل على وجود الاله القديم (المسئلة الثانية) ان هذه الكلمة كما دلت على وجود الاله فهى أيضا مشتملة على الدلالة على كونه متعاليا فى ذاته عن المكان والحيز والجهة لانا بينا ان لفظ العالمين يتناول كل موجود سوى الله ومن جملة ما سوى الله المكان والزمان فالمكان عبارة عن الفضاء والحيز والفراغ الممتد والزمان عبارة عن المدة التى يحصل بسببها القبلية والبعدية فقوله رب العالمين يدل على كونه ربا

للمكان والزمان وخالقا لهما وموجدا لهما ثم من المعلوم ان الخالق لابد وأن يكون سابقا وجوده على وجود المخلوق ومتى كان الامر كذلك كانت ذاته موجودة قبل حصول الفضاء والفراغ والحيز متعالية عن الجهة والحيز فلو حصلت ذاته بعد حصول الفضاء فى جزء من أجزاء الفضاء لانقلبت حقيقة ذاته وذلك محال فقوله رب العالمين يدل على تنزيه ذاته عن المكان والجهة بهذا الاعتبار (المسئلة الثالثة) هذه اللفظة تدل على ان ذاته منزهة عن الحلول فى المحل كما تقول النصارى والحلولية لانه لما كان ربا للعالمين كان خالقا لكل ماسواه والخالق سابق على المخلوق فكانت ذاته موجودة قبل كل محل فكانت ذاته غنية عن كل محل فبعد وجود المحل امتنع احتياجه الى المحل (المسئلة الرابعة) هذه الآية تدل على ان اله العالم ليس موجبا بالذات بل هو فاعل مختار والدليل عليه ان الموجب بالذات لا يستحق على شئ من أفعاله الحمد والثناء والتعظيم ألا ترى ان الانسان اذا انتفع بسخونة النار أو ببرودة الجمد فانه لا يحمد النار ولا الجمد لما ان تأثير النار فى التسخين وتأثير الجمد فى التبريد ليس بالقدرة والاختيار بل بالطبع فلما حكم بكونه مستحقا للحمد والثناء ثبت انه فاعل بالاختيار وانما عرفنا كونه فاعلا مختارا لانه لو كان موجبا لدامت الآثار والمعلولات بدوام المؤثر الموجب ولامتنع وقوع التغير فيها وحيث شاهدنا حصول التغيرات علمنا ان المؤثر فيها قادر بالاختيار لا موجب بالذات ولما كان الامر كذلك لاجرم ثبت كونه مستحقا للحمد (المسئلة الخامسة) لما خلق الله العالم مطابقا لمصالح العباد موافقا لمنافعهم كان الاحكام والاتقان ظاهرين فى العالم الاعلى والعالم الاسفل وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالما فثبت بما ذكرنا ان قوله الحمد لله يدل على وجود الاله ويدل على كونه منزها عن الحيز والمكان ويدل على كونه منزها عن الحلول فى المحل ويدل على كونه فى نهاية القدرة ويدل على كونه فى نهاية العلم ويدل على كونه فى نهاية الحكمة (وأما السؤال الثانى) وهو قوله هب انه ثبت القول بوجود الاله القادر فلم قلتم انه يستحق الحمد والثناء والجواب هو قوله الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وتقرير هذا الجواب ان العبد لا يخلو حاله فى الدنيا عن أمرين اما أن يكون فى السلامة والسعادة واما أن يكون فى الالم والفقر والمكاره فان كان فى السلامة والكرامة فأسباب تلك السلامة وتلك الكرامة لم تحصل الا بخلق الله وتكوينه وايجاده فكان رحمانا رحيما وان كان فى المكاره والآفات فتلك المكاره والآفات اما أن تكون من العباد أو من الله فان كانت من العباد فالله سبحانه وتعالى وعد بأنه ينتصف للمظلومين من الظالمين فى يوم الدين وان كانت من الله فالله تعالى وعد بالثواب الجزيل والفضل الكثير على كل ما أنزله بعباده فى الدنيا من المكروهات والمخافات واذا كان الامر كذلك ثبت انه لابد وأن يكون مستحقا للحمد الذى لانهاية له والثناء الذى لا غاية له فظهر بالبيان الذى ذكرناه ان قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين مرتب ترتيبا لا يمكن فى العقل وجود كلام أكمل وأفضل منه واعلم انه تعالى لما تمم الكلام فى الصفات المعتبرة فى الربوبية أردفه بالكلام المعتبر فى العبودية واعلم ان الانسان مركب من جسد ومن روح والمقصود من الجسد أن يكون آلة للروح فى اكتساب الاشياء النافعة للروح فلاجرم كان أفضل أحوال الجسد أن يكون آتيا بأعمال تعين الروح على اكتساب السعادات الروحانية الباقية وتلك الاعمال هى أن يكون الجسد آتيا بأعمال تدل على تعظيم المعبود وخدمته وتلك الاعمال هى العبادة فأحسن أحوال العبد فى هذه الدنيا أن يكون مواظبا على العبادات وهذه أول درجات سعادة الانسان وهو المراد بقوله اياك نعبد فاذا واظب على هذه الدرجة مدة فعند هذا يظهر له شئ من أنوار عالم الغيب وهو انه وحده لا يستقل بالاتيان بهذه العبادات والطاعات بل مالم يحصل له توفيق الله تعالى واعانته وعصمته فانه لا يمكنه الاتيان بشئ من العبادات والطاعات وهذا المقام هو الدرجة الوسطى فى الكمالات وهو المراد من قوله واياك نستعين ثم اذا تجاوز عن هذا المقام لاح له أن الهداية لا تحصل الا من الله وأنوار المكاشفات والتجلى لا تحصل الا بهداية الله وهو المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم وفيه لطائف (اللطيفة الاولى) ان المنهج الحق فى الاعتقادات

وفى الاعمال هو الصراط المستقيم اما فى الاعتقادات فبيانه من وجوه (الاول) ان من توغل فى التنزيه وقع فى التعطيل ونفى الصفات ومن توغل فى الاثبات وقع فى التشبيه واثبات الجسمية والمكان فهما طرفان معوجان والصراط المستقيم الاقرار الخالى عن التشبيه والتعطيل (الثانى) ان من قال فعل العبد كله منه فقد وقع فى القدر ومن قال لا فعل للعبد فقد وقع فى الجبر وهما طرفان معوجان والصراط المستقيم اثبات الفعل للعبد مع الاقرار بأن الكل بقضاء الله وأما فى الاعمال فنقول من بالغ فى الاعمال الشهوانية وقع فى الفجور ومن بالغ فى تركها وقع فى الجمود والصراط المستقيم هو الوسط وهو العفة وأيضا من بالغ فى الاعمال الغضبية وقع فى التهور ومن بالغ فى تركها وقع فى الجبن والصراط المستقيم هو الوسط وهو الشجاعة (اللطيفة الثانية) ان ذلك الصراط المستقيم وصفه بصفتين أولاهما ايجابية والاخرى سلبية اما الايجابية فكون ذلك الصراط صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وأما السلبية فهى أن تكون بخلاف صراط الذين فسدت قواهم العملية بارتكاب الشهوات حتى استوجبوا غضب الله عليهم وبخلاف صراط الذين فسدت قواهم النظرية حتى ضلوا عن العقائد الحقية والمعارف اليقينية (اللطيفة الثالثة) قال بعضهم انه لما قال اهدنا الصراط المستقيم لم يقتصر عليه بل قال صراط الذين أنعمت عليهم وهذا يدل على ان المريد لا سبيل له الى الوصول الى مقامات الهداية والمكاشفة الا اذا اقتدى بشيخ يهديه الى سواء السبيل ويجنبه عن مواقع الاغاليط والاضاليل وذلك لان النقص غالب على أكثر الخلق وعقولهم غير وافية بادراك الحق وتمييز الصواب عن الغلط فلا بد من كامل يقتدى به الناقص حتى يتقوى عقل ذلك الناقص بنور عقل ذلك الكامل فحينئذ يصل الى مدارج السعادات ومعارج الكمالات وقد ظهر بما ذكرنا ان هذه السورة وافية ببيان ما يجب معرفته من عهد الربوبية وعهد العبودية المذكورين فى قوله تعالى وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم (المسئلة الثانية) فى تقرير مشرع آخر من لطائف هذه السورة اعلم ان أحوال هذا العالم ممزوجة بالخير والشر والمحبوب والمكروه وهذه المعانى ظاهرة لا شك فيها الا انا نقول الشر وان كان كثيرا الا ان الخير أكثر والمرض وان كان كثيرا الا ان الصحة أكثر منه والجوع وان كان كثيرا الا ان الشبع أكثر منه واذا كان الامر كذلك فكل عاقل اعتبر أحوال نفسه فانه يجدها دائما فى التغيرات والانتقال من حال الى حال ثم انه يجد الغالب فى تلك التغيرات هو السلامة والكرامة والراحة والبهجة اما الاحوال المكروهة فهى وان كانت كثيرة الا انها أقل من أحوال اللذة والبهجة والراحة اذا عرفت هذا فنقول ان تلك التغيرات لاجل انها تقتضى حدوث أمر بعد عدمه تدل على وجود الاله القادر ولاجل ان الغالب فيها الراحة والخير تدل على ان ذلك الاله رحيم محسن كريم أما دلالة التغيرات على وجود الاله فلان الفطرة السليمة تشهد بأن كل شئ وجد بعد العدم فانه لا بد له من سبب ولذلك فانا اذا سمعنا بيتا حدث بعد ان لم يكن فان صريح العقل شاهد بأنه لا بد له من فاعل تولى بناء ذلك البيت ولو ان انسانا شكك فيه لم تتشكك فانه لا بد وأن يكون فاعل تلك الاحوال المتغيرة قادرا اذ لو كان موجبا بالذات لدام الاثر بدوامه فحدوث الاثر بعد عدمه يدل على وجود مؤثر قادر وأما دلالة تلك التغيرات على كون المؤثر رحيما محسنا فلانا بينا ان الغالب فى تلك التغيرات هو الراحة والخير والبهجة والسلامة ومن كان غالب أفعاله راحة وخيرا وكرامة وسلامة كان رحيما محسنا ومن كان كذلك كان مستحقا للحمد ولما كانت هذه الاحوال معلومة لكل أحد وحاضرة فى عقل كل أحد عاقل كان موجب حمد الله وثنائه حاضرا فى عقل كل أحد فلهذا السبب علمهم كيفية الحمد فقال الحمد لله ولما نبه على هذا المقام نبه على مقام آخر أعلى وأعظم من الاول وكأنه قيل لا ينبغى أن تعتقد ان الاله الذى اشتغلت بحمده هو الهك فقط بل هو اله كل العالمين وذلك لانك انما حكمت بافتقارك نفسك الى الاله لما حصل فيك من الفقر والحاجة والحدوث والامكان وهذه المعانى قائمة فى كل العالمين فانها محل الحركات والسكنات وأنواع التغيرات فتكون علة احتياجك الى الاله المدبر قائمة فيها واذا حصل الاشتراك

فى العلة وجب أن يحصل الاشتراك فى المعلول فهذا يقتضى كونه ربا للعالمين والها للسموات والارضين ومدبرا لكل الخلائق أجمعين ولما تقرر هذا المعنى ظهر ان الموجود الذى يقدر على خلق هذه العوالم على عظمتها ويقدر على خلق العرش والكرسى والسموات والكواكب لابد وأن يكون قادرا على اهلاكها ولابد وأن يكون غنيا عنها فهذا القادر القاهر الغنى يكون فى غاية العظمة والجلال وحينئذ يقع فى قلب العبد أنى مع نهاية ذاتى وحقارتى كيف يمكننى أن أتقرب اليه وبأى طريق أتوسل اليه فعند هذا ذكر الله ما يجرى مجرى العلاج الموافق لهذا المرض فكأنه قال أيها العبد الضعيف أنا وان كنت عظيم القدرة والهيبة والالهية الا انى مع ذلك عظيم الرحمة فأنا الرحمن الرحيم وأنا مالك يوم الدين فادمت فى هذه الحياة الدنيا لا أخليك عن أقسام رحمتى وانواع نعمتى واذا مت فأنا مالك يوم الدين لا أضيع عملا من أعمالك فان أتيتنى بالخير قابلت الخير الواحد بما لا نهاية له من الخيرات وان أتيتنى بالمعصية قابلتها بالصفح والاحسان والمغفرة ثم لما تقرر أمر الربوبية بهذا الطريق أمره بثلاثة أشياء (أولها) مقام الشريعة وهو أن يواظب على الاعمال الظاهرة وهو قوله اياك نعبد (وثانيها) مقام الطريقة وهو أن يحاول السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب فيرى عالم الشهادة كالمسخر لعالم الغيب فيعلم انه لا يتيسر له شئ من الاعمال الظاهرة الا بمدد يصل اليه من عالم الغيب وهو قوله واياك نستعين (وثالثها) انه يشاهد عالم الشهادة معزولا بالكلية ويكون الامر كله لله وحينئذ يقول اهدنا الصراط المستقيم ثم ان ههنا دقيقة وهى ان الروح الواحد يكون أضعف قوة من الارواح الكثيرة المجتمعة على تحصيل مطلوب واحد فحينئذ علم العبد ان روحه وحده لا يكفى فى طلب هذا المقصود فعند هذا أدخل روحه فى زمرة الارواح المقدسة المطهرة المتوجهة الى طلب المكاشفات الروحانية والانوار الربانية حتى اذا اتصل بها وانخرط فى سلكها صار الطلب أقوى والاستعداد أتم فحينئذ يفوز فى تلك الجمعية بما لا يقدر على الفوز به حال الوحدة فلهذا قال صراط الذين أنعمت عليهم ثم لما بين ان الاتصال بالارواح المطهرة يوجب مزيد القوة والاستعداد بين أيضا ان الاتصال بالارواح الخبيثة يوجب الخيبة والخسران والخذلان والحرمان فلهذا قال غير المغضوب عليهم وهم الفساق ولا الضالين وهم الكفار ولما تمت هذه الدرجات الثلاث وكملت هذه المقامات الثلاثة أعنى الشريعة المدلول عليها بقوله اياك نعبد والطريقة المدلول عليها بقوله واياك نستعين والحقيقة المدلول عليها بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم لما حصل الاستعداد بالاتصال بأرباب الصفا والاستكمال بسبب المباعدة عن أرباب الجفا والشقا فعند هذا كملت المعارج البشرية والكمالات الانسانية (المسئلة الثالثة) فى تقرير مشرع آخر من لطائف هذه السورة اعلم ان الانسان خلق محتاجا الى جر الخيرات واللذات ودفع المكروهات والمخافات ثم ان هذا العالم عالم الاسباب فلا يمكنه تحصيل الخيرات واللذات الا بواسطة أسباب معينة ولا يمكنه دفع الآفات والمخافات الا بواسطة أسباب معينة ولما كان جلب النفع ودفع الضرر محبوبا بالذات وكان استقراء أحوال هذا العالم يدل على انه لا يمكن تحصيل الخير ولا دفع الشر الا بتلك الاسباب المعينة ثم تقرر فى العقول ان ما لا يمكن الوصول الى المحبوب الا بواسطته فهو محبوب صار هذا المعنى سببا لوقوع الحب الشديد لهذه الاسباب الظاهرة واذا علم انه لا يمكنه الوصول الى الخيرات واللذات الا بواسطة خدمة الامير والوزير والاعوان والانصار بقى الانسان متعلق القلب بهذه الاشياء شديد الحب لها عظيم الميل والرغبة اليها ثم قد ثبت فى العلوم الحكمية ان كثرة الافعال سبب لحدوث الملكات الراسخة وثبت أيضا ان حب التشبه غالب على طباع الخلق (أما الاول) فكل من واظب على صناعة من الصنائع وحرفة من الحرف مدة مديدة صارت تلك الحرفة والصناعة ملكة راسخة قوية وكلما كانت المواظبة عليها أكثر كانت الملكة أقوى وأرسخ * (وأما الثانى) فهو ان الانسان اذا جالس الفساق مال طبعه الى الفسق وما ذاك الا لان الارواح جبلت على حب المحاكاة واذا عرفت هذا فنقول انا بينا ان استقراء حال الدنيا يوجب تعلق القلب بهذه الاسباب الظاهرة التى بها يمكن التوسل الى جر المنافع ودفع المضار وبينا أنه كلما كانت مواظبة الانسان عليها أكثر كان استحكام هذا الميل والطلب فى قلبه أقوى وأثبت

وأيضا فأكثر أهل الدنيا موصوفون بهذه الصفة مواظبون على هذه الحالة وبينا ان النفوس مجبولة على حب المحاكاة وذلك أيضا يوجب استحكام هذه الحالة فقد ظهر بالبيانات التى ذكرناها ان الاسباب الموجبة لحب الدنيا والرغبة فى التعلق بأسبابها كثيرة قوية شديدة جدا ثم نقول انه اذا اتفق للانسان هداية الهية تهديه الى سواء السبيل وقع فى قلبه أن يتأمل فى هذه الاسباب تأملا شافيا وافيا فيقول هذا الامير المستولى على هذا العالم استولى على الدنيا بفرط قوته وكمال حكمته أم لا (الاول) باطل لان ذلك الامير ربما كان أكثر الناس عجزا وأقلهم عقلا فعند هذا يظهر له ان تلك الامارة والرياسة ما حصلت له بقوته وما هيئت له بسبب حكمته وانما حصلت تلك الامارة والرياسة لاجل قسمة قسام وقضاء حكيم علام لا دافع لحكمه ولا مرد لقضائه ثم ينضم الى هذا النوع من الاعتبار أنواع أخرى من الاعتبارات تعاضدها وتقويها فعند حصول هذه المكاشفة ينقطع قلبه عن الاسباب الظاهرة وينتقل منها الى الرجوع فى كل المهمات والمطلوبات الى مسبب الاسباب ومفتح الابواب ثم اذا توالت هذه الاعتبارات وتواترت هذه المكاشفات صار الانسان بحيث كلما وصل اليه نفع وخير قال هو النافع وكلما وصل اليه شر ومكروه قال هو الضار وعند هذا لا يحمد أحدا على فعل الا الله ولا يتوجه قلبه فى طلب أمر من الامور الا الى الله فيصير الحمد كله لله والثناء كله لله فعند هذا يقول العبد الحمد لله واعلم ان الاستقراء المذكور يدل العبد على أن أحوال هذا العالم لا تنتظم الا بتقدير الله ثم يترقى من العالم الصغير الى العالم الكبير فيعلم انه لا تنتظم حالة من أحوال العالم الاكبر الا بتقدير الله وذلك هو قوله رب العالمين ثم ان العبد يتأمل فى أحوال العالم الاسفل وأحوال العالم الاعلى فيشاهد أن أحوال العالمين منظومة على الوصف الاتقن والترتيب الاقوم والكمال الاعلى والمنهج الاسنى فيرى الذرات ناطقة بالاقرار بكمال رحمته وفضله واحسانه فعند ذلك يقول الرحمن الرحيم فعند هذا يظهر للعبد ان جميع مصالحه فى الدنيا انما تهيأت برحمة الله وفضله واحسانه ثم يبقى العبد متعلق القلب بسبب انه كيف يكون حاله بعد الموت فكأنه يقال مالك يوم الدين ليس الا الذى عرفته بأنه هو الرحمن الرحيم فحينئذ ينشرح صدر العبد وينفسح قلبه ويعلم ان المتكفل باصلاح مهماته فى الدنيا والآخرة ليس الا الله وحينئذ ينقطع التفاته عما سوى الله ولا يبقى متعلق القلب بغير الله ثم ان العبد حين كان متعلق القلب بالامير والوزير كان مشغولا بخدمتهما وبعد الفراغ من تلك الخدمة كان يستعين فى تحصيل المهمات بهما وكان يطلب الخير منهما فعند زوال ذلك التعلق يعلم انه لما كان مشتغلا بخدمة الامير والوزير فلان يشتغل بخدمة المعبود كان أولى فعند هذا يقول اياك نعبد والمعنى انى كنت قبل هذا أعبد غيرك وأما الآن فلا أعبد أحدا سواك ولما كان يستعين فى تحصيل المهمات بالامير والوزير فلان يستعين بالمعبود الحق فى تحصيل المرادات كان أولى فيقول واياك نستعين والمعنى انى كنت قبل هذا استعين بغيرك وأما الآن فلا أستعين بأحد سواك ولما كان يطلب المال والجاه اللذين هما على شفا حفرة الانقراض والانقضاء من الامير والوزير فلان يطلب الهداية والمعرفة من رب السماء والارض أولى فيقول اهدنا الصراط المستقيم ثم ان أهل الدنيا فريقان (أحدهما) الذين لا يعبدون أحدا الا الله ولا يستعينون الا بالله ولا يطلبون الاغراض والمقاصد الا من الله (والفرقة الثانية) الذين يخدمون الخلق ويستعينون بهم ويطلبون الخير منهم فلا جرم العبد يقول الهى اجعلنى فى زمرة الفرقة الاولى وهم الذين أنعمت عليهم بهذه الانوار الربانية والجلايا النورانية ولا تجعلنى فى زمرة الفرقة الثانية وهم المغضوب عليهم والضالون فان متابعة هذه الفرقة لا تفيد الا الخسار والهلاك كما قال ابراهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا والله أعلم

## الباب الرابع فى المسائل الفقهية المستنبطة من هذه السورة

(المسئلة الاولى) أجمع الاكثرون على ان القراءة واجبة فى الصلاة وعن الاصم والحسن بن صالح انها لا تجب لنا ان كل دليل نذكره فى بيان ان قراءة الفاتحة واجبة فهو يدل على ان أصل القراءة واجب ونزيد ههنا وجوها (الاول) قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر والمراد بالقرآن

القراءة والتقدير أقم قراءة الفجر وظاهر الامر للوجوب (الثانى) عن أبى الدرداء ان رجلا سأل النبى صلى الله عليه وسلم فقال أفى الصلاة قراءة فقال نعم فقال السائل وجبت فأقر النبى صلى الله عليه وسلم ذلك الرجل على قوله وجبت (الثالث) عن ابن مسعود ان النبى صلى الله عليه وسلم سئل أيقرأ فى الصلاة فقال عليه السلام أتكون صلاة بغير قراءة وهذان الخبران نقلتهما من تعليق الشيخ أبى حامد الاسفراينى (حجة الاصم) قوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى أصلى جعل الصلاة من الاشياء المرئية والقراءة ليست بمرئية فوجب كونها خارجة عن الصلاة والجواب ان الرؤية اذا كانت متعدية الى مفعولين كانت بمعنى العلم (المسئلة الثانية) قال الشافعى رحمه الله قراءة الفاتحة واجبة فى الصلاة فان ترك منها حرفا واحدا وهو يحسنها لم تصح صلاته وبه قال الاكثرون وقال أبو حنيفة لا تجب قراءة الفاتحة لنا وجوه (الاول) انه عليه السلام واظب طول عمره على قراءة الفاتحة فى الصلاة فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه ولقوله فليحذر الذين يخالفون عن أمره ولقوله تعالى فاتبعونى يحببكم الله ويا للعجب من أبى حنيفة انه تمسك فى وجوب مسح الناصية بخبر واحد وذلك مارواه المغيرة بن شعبة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه أتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه فى انه عليه السلام مسح على الناصية فجعل ذلك القدر من المسح شرطا لصحة الصلاة وههنا نقل أهل العلم نقلا متواترا انه عليه السلام واظب طول عمره على قراءة الفاتحة ثم قال ان صحة الصلاة غير موقوفة عليها وهذا من العجائب (الحجة الثانية) قوله تعالى أقيموا الصلاة والصلاة لفظة مفردة محلاة بالالف واللام فيكون المراد منها المعهود السابق وليس عند المسلمين معهود سابق من لفظ الصلاة الا الاعمال التى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتى بها واذا كان كذلك كان قوله أقيموا الصلاة جاريا مجرى قوله أقيموا الصلاة التى كان يأتى بها الرسول والتى أتى بها الرسول عليه السلام هى الصلاة المشتملة على الفاتحة فيكون قوله أقيموا الصلاة أمرا بقراءة الفاتحة وظاهر الامر الوجوب ثم ان هذه اللفظة تكررت فى القرآن أكثر من مائة مرة فكان ذلك دليلا قاطعا على وجوب قراءة الفاتحة فى الصلاة (الحجة الثالثة) ان الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها طول عمرهم ويدل عليه أيضا ماروى فى الصحيحين ان النبى صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر رضى الله عنهما كانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين واذا ثبت هذا وجب أن يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى ولقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر والعجب من أبى حنيفة رضى الله عنه انه تمسك فى مسئلة طلاق الفار بأثر عثمان مع ان عبد الرحمن وعبد الله بن الزبير كانا يخالفانه ونص القرآن أيضا يوجب عدم الارث فلم لم يتمسك بعمل كل الصحابة على سبيل الاطباق والاتفاق على وجوب قراءة الفاتحة مع ان هذا القول على وفق القرآن والاخبار والمعقول (الحجة الرابعة) ان الامة وان اختلفت فى انه هل تجب قراءة الفاتحة أم لا لكنهم اتفقوا عليه فى العمل فانك لا ترى أحدا من المسلمين فى المشرق والمغرب الا ويقرأ الفاتحة فى الصلاة اذا ثبت هذا فنقول ان من صلى ولم يقرأ الفاتحة كان تاركا سبيل المؤمنين فيدخل تحت قوله ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فان قالوا ان الذين اعتقدوا انه لا يجب قراءتها قرؤها لا على اعتقاد الوجوب بل على اعتقاد الندبية فلم يحصل الاجماع على وجوب قراءتها فنقول اعمال الجوارح غير اعمال القلوب ونحن قد بينا اطباق الكل على الاتيان بالقراءة فمن لم يأت بالقراءة كان تاركا طريقة المؤمنين فى هذا العمل فدخل تحت الوعيد وهذا القدر يكفينا فى الدليل ولا حاجة بنا فى تقرير هذا الدليل الى ادعاء الاجماع فى اعتقاد الوجوب (الحجة الخامسة) الحديث المشهور وهو انه سبحانه وتعالى قال قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدنى عبدى الى آخر الحديث وجه الاستدلال انه تعالى حكم على كل صلاة بكونها بينه وبين العبد نصفين ثم بين ان هذا التنصيف لم يحصل الا بسبب آيات هذه السورة فنقول الصلاة لا تنفك عن هذا التنصيف وهذا التنصيف لا يحصل الا بسبب هذه السورة ولازم اللازم لازم فوجب كون هذه السورة من لوازم

الصلاة وهذا اللزوم لا يحصل الا اذا قلنا قراءة الفاتحة شرط لصحة الصلاة (الحجة السادسة) قوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب قالوا حرف النفي دخل على الصلاة وذلك غير ممكن فلا بد من صرفه الى حكم من أحكام الصلاة وليس صرفه الى الصحة أولى من صرفه الى الكمال والجواب من وجوه (الاول) انه جاء في بعض الروايات لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وعلى هذه الرواية فالنفي ما دخل على الصلاة وانما دخل على حصولها للرجل وحصولها للرجل عبارة عن انتفاعه بها وخروجه عن عهدة التكليف بسببها وعلى هذا التقدير فانه يمكن اجراء حرف النفي على ظاهره (الثاني) من اعتقد ان قراءة الفاتحة جزء من أجزاء ماهية الصلاة فعند عدم قراءة الفاتحة لا توجد ماهية الصلاة لان الماهية يمتنع حصولها حال عدم بعض أجزائها واذا ثبت هذا فقولهم انه لا يمكن ادخال حرف النفي على مسمى الصلاة انما يصح لو ثبت ان الفاتحة ليست جزءا من الصلاة وهذا هو أول المسئلة فثبت ان على قولنا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره (الثالث) هب انه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره الا انهم أجمعوا على انه متى تعذر العمل بالحقيقة وحصل للحقيقة مجازان أحدهما أقرب الى الحقيقة والثاني أبعد فانه يجب حمل اللفظ على المجاز الاقرب اذا ثبت هذا فنقول المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذي لا يكون صحيحا أتم من المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذي يكون صحيحا لكنه لا يكون كاملا فكان حمل هذا اللفظ على نفي الصحة أولى (الوجه الرابع) ان الحمل على نفي الصحة أولى لوجوه أحدها ان الاصل ابقاء ما كان على ما كان الثاني ان جانب الحرمة راجح والثالث ان هذا أحوط (الحجة السابعة) عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل صلاة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج غير تمام قالوا الخداج هو النقصان وذلك لا يدل على عدم الجواز قلنا بل هذا يدل على عدم الجواز لان التكليف بالصلاة قائم والاصل في الثابت البقاء خالفنا هذا الاصل عند الاتيان بالصلاة على صفة الكمال فعند الاتيان بها على سبيل النقصان وجب أن لا نخرج عن العهدة والذي يقوي هذا ان عند أبي حنيفة يصح الصوم في يوم العيد الا انه قال لو صام يوم العيد قضاء عن رمضان لم يصح قال لان الواجب عليه هو الصوم الكامل والصوم في هذا اليوم ناقص فوجب أن لا يفيد هذا القضاء الخروج عن العهدة واذا ثبت هذا فنقول فلم لم يقل بمثل هذا الكلام في هذا المقام (الحجة الثامنة) نقل الشيخ أبو حامد في تعليقه عن ابن المنذر انه روى باسناده عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تجزي صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب (والحجة التاسعة) روى رفاعة بن مالك ان رجلا دخل المسجد وصلى فلما فرغ من صلاته وذكر الخبر الى ان قال الرجل علمني الصلاة يا رسول الله فقال عليه السلام اذا توجهت الى القبلة فكبر واقرأ بفاتحة الكتاب وجه الدليل ان هذا أمر والامر للوجوب وأيضا الرجل قال علمني الصلاة فكل ما ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم وجب أن يكون من الصلاة فلما ذكر قراءة الفاتحة وجب أن تكون قراءة الفاتحة جزءا من أجزاء الصلاة (الحجة العاشرة) روى ان النبي عليه السلام قال ألا أخبركم بسورة ليس في التوراة ولا في الانجيل ولا في الزبور مثلها قالوا نعم قال فما تقرؤن في صلاتكم قالوا الحمد لله رب العالمين فقال هي هي وجه الدليل انه عليه السلام لما قال ما تقرؤن في صلاتكم فقالوا الحمد لله وهذا يدل على انه كان مشهورا عند الصحابة انه لا يصلي أحد الا بهذه السورة فكان هذا اجماعا معلوما عندهم (الحجة الحادية عشر) التمسك بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وجه الدليل ان قوله فاقرؤا أمر والامر للوجوب فهذا يقتضي ان قراءة ما تيسر من القرآن واجبة فنقول المراد بما تيسر من القرآن اما أن يكون هو الفاتحة أو غير الفاتحة أو المراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها والاول يقتضي أن تكون الفاتحة بعينها واجبة وهو المطلوب والثاني يقتضي أن تكون قراءة غير الفاتحة واجبة عينا وهو باطل بالاجماع والثالث يقتضي ان يكون المكلف مخيرا بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها وذلك باطل بالاجماع لان الامة مجمعة على ان قراءة الفاتحة أولى من قراءة غيرها وسلم أبو حنيفة ان الصلاة بدون قراءة الفاتحة خداج ناقص والتخيير بين الناقص والكامل لا يجوز واعلم انه

تعالى

تعالى انما سمى قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن لان هذه السورة محفوظة لجميع المكلفين من المسلمين فهي متيسرة للكل * وأما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون وحينئذ لا تكون متيسرة للكل (الحجة الثانية عشر) الامر بالصلاة كان ثابتا والاصل في الثابت البقاء خالفنا هذا الاصل عند الاتيان بالصلاة المشتملة على قراءة الفاتحة لان الاخبار دالة على أن سورة الفاتحة أفضل من سائر السور ولان المسلمين أطبقوا على أن الصلاة مع قراءة هذه السورة أكمل من الصلاة الخالية عن قراءة هذه السورة فعند عدم قراءة هذه السورة وجب البقاء على الاصل (الحجة الثالثة عشر) قراءة الفاتحة توجب الخروج عن العهدة باليقين فكانت أحوط فوجب القول بوجوبها للنص والمعقول أما النص فقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك وأما المعقول فهو أنه يفيد دفع ضرر الخوف عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب فان قالوا فلو اعتقدنا الوجوب لاحتمل كوننا مخطئين فيه فيبقى الخوف قلنا اعتقاد الوجوب يورث الخوف المحتمل واعتقاد عدم الوجوب يورثه أيضا فيتقابل هذان الضرران * وأما في العمل فان القراءة لا توجب الخوف أما تركه فيفيد الخوف فثبت ان الاحوط هو العمل (الحجة الرابعة عشر) لو كانت الصلاة بغير الفاتحة جائزة وكانت الصلاة بالفاتحة جائزة لما كانت الصلاة بالفاتحة أولى لان المواظبة على قراءة الفاتحة توجب هجران سائر السور وذلك غير جائز لكنهم أجمعوا على ان الصلاة بهذه السورة أولى فثبت ان الصلاة بغير هذه السورة غير جائز (الحجة الخامسة عشر) أجمعنا على انه لا يجوز ابدال الركوع والسجود بغيرهما فوجب أن لا يجوز ابدال قراءة الفاتحة بغيرها والجامع رعاية الاحتياط (الحجة السادسة عشر) الاصل بقاء التكليف فالقول بأن الصلاة بدون قراءة الفاتحة تقتضي الخروج عن العهدة اما أن يعرف بالنص أو القياس أما الاول فباطل لان النص الذي يتمسكون به هو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقد بينا انه دليلنا وأما القياس فباطل لان التعبدات غالبة على الصلاة وفي مثل هذه الصورة يجب ترك القياس (الحجة السابعة عشر) لما ثبت ان النبي عليه السلام واظب على القراءة طول عمره فحينئذ تكون قراءة غير الفاتحة ابتداعا وتركا للاتباع وذلك حرام لقوله عليه السلام اتبعوا ولا تبتدعوا ولقوله عليه السلام وأحسن الهدى هدى محمد وشر الامور محدثاتها (الحجة الثامنة عشر) الصلاة مع الفاتحة وبدون الفاتحة اما أن يتساويا في الفضيلة أو الصلاة مع الفاتحة أفضل والاول باطل بالاجماع لانه عليه السلام واظب على الصلاة بالفاتحة فتعين الثاني فنقول الصلاة بدون الفاتحة توجب فوات الفضيلة الزائدة من غير جابر فوجب أن لا يجوز المصير اليه لانه قبيح في العرف فيكون قبيحا في الشرع واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وأما الخبر فما روى أبو عثمان النهدي عن أبي هريرة انه قال أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان أخرج وأنادي لا صلاة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب والجواب عن الاول انا بينا أن هذه الآية من أقوى الدلائل على قولنا وذلك لان قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن أمر والامر للوجوب فهذا يقتضي ان قراءة ما تيسر من القرآن واجبة فنقول المراد بما تيسر من القرآن اما أن يكون هو الفاتحة أو غير الفاتحة أو المراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها فالاول يقتضي أن يكون الفاتحة بعينها واجبة وهو المطلوب والثاني يقتضي أن يكون قراءة غير الفاتحة واجبة بعينها وهو باطل بالاجماع والثالث يقتضي أن يكون المكلف مخيرا بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها وذلك باطل بالاجماع لان الامة مجمعة على ان قراءة الفاتحة أولى من قراءة غيرها وسلم أبو حنيفة ان الصلاة بدون قراءة الفاتحة خداج ناقص والتخيير بين الناقص والكامل لا يجوز واعلم انه تعالى انما سمى قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن لان هذه السورة محفوظة لجميع المكلفين من المسلمين فهي متيسرة للكل وأما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون وحينئذ لا تكون متيسرة للكل وعن الثاني انه معارض بما نقل عن أبي هريرة انه قال أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اخرج وأنادي لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وأيضا فلم لا يجوز أن يقال المراد من قوله لا صلاة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب هو انه لو اقتصر على الفاتحة لكفى واذا ثبت التعارض فالترجيح معنا لانه أحوط

ولانه أفضل والله أعلم (المسئلة الثالثة) لما كان قول أبى حنيفة وأصحابه ان قراءة الفاتحة غير واجبة لاجرم اختلفوا فى مقدار القراءة فقال أبو حنيفة اذا قرأ آية واحدة كفت مثل قوله ألم وحم والطور ومدهامتان وقال أبو يوسف ومحمد لابد من قراءة ثلاث آيات قصار أو آية واحدة طويلة مثل آية الدين (المسئلة الرابعة) قال الشافعى رضى الله عنه بسم الله الرحمن الرحيم آية من أول سورة الفاتحة وتجب قراءتها مع الفاتحة وقال مالك والاوزاعى انه ليس من القرآن الا فى سورة النمل ولا يقرأ لا سرا ولا جهرا الا فى قيام شهر رمضان فانه يقرأها وأما أبو حنيفة فلم ينص عليه وانما قال يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ويسر بها ولم يقل انها آية من أول السورة أم لا قال يعلى سألت محمد بن الحسن عن بسم الله الرحمن الرحيم فقال ما بين الدفتين قرآن قال قلت فلم تسره قال فلم يجبنى وقال الكرخى لا أعرف هذه المسألة بعينها لمتقدمى أصحابنا الا أن أمرهم باخفائها يدل على انها ليست من السورة وقال بعض فقهاء الحنفية تورع أبو حنيفة وأصحابه عن الوقوع فى هذه المسألة لان الخوض فى اثبات أن التسمية من القرآن او ليست منه أمر عظيم فالاولى السكوت عنه واعلم ان هذه المسئلة تشتمل على ثلاث مسائل (احداها) ان هذه المسئلة هل هى مسئلة اجتهادية حتى يجوز الاستدلال فيها بالظواهر وأخبار الآحاد أو ليست من المسائل الاجتهادية بل هى من المسائل القطعية (وثانيتها) ان بتقدير انها من المسائل الاجتهادية فما الحق فيها (وثالثتها) الكلام فى انها تقرأ بالاعلان أو بالاسرار فلنتكلم فى هذه المسائل الثلاث (المسئلة الخامسة) فى تقرير ان هذه المسئلة ليست من المسائل القطعية وزعم القاضى أبو بكر انها من المسائل القطعية قال والخطأ فيها ان لم يبلغ الى حد التكفير فلا أقل من التفسيق واحتج عليه بان التسمية لو كانت من القرآن لكان طريق اثباته اما التواتر أو الآحاد والاول باطل لانه لو ثبت بالتواتر كون التسمية من القرآن لحصل العلم الضرورى بأنها من القرآن ولو كان كذلك لامتنع وقوع الخلاف فيه بين الامة والثانى أيضا باطل لان خبر الواحد لا يفيد الا الظن فلو جعلناه طريقا الى اثبات القرآن لخرج القرآن عن كونه حجة يقينية ولصار ذلك ظنيا ولو جاز ذلك لجاز ادعاء الروافض فى ان القرآن دخله الزيادة والنقصان والتغيير والتحريف وذلك يبطل الاسلام واعلم ان الشيخ الغزالى عارض القاضى فقال نفى كون التسمية من القرآن ان ثبت بالتواتر لزم أن لا يبقى الخلاف وان ثبت بالآحاد فحينئذ يصير القرآن ظنيا ثم أورد على نفسه سؤالا وهو انه لو قال قائل ليس من القرآن عدم فلا حاجة فى اثبات هذا العدم الى النقل لان الاصل هو العدم أما قولنا انه قرآن فهو ثبوت فلابد فيه من النقل ثم أجاب عنه بأن قال هذا وان كان عدما الا ان كون التسمية مكتوبة بخط القرآن يوهم كونها من القرآن فههنا لا يمكننا الحكم بأنها ليست من القرآن الا بدليل منفصل وحينئذ يعود التقسيم المذكور من ان ذلك الطريق اما أن يكون تواترا او آحادا فثبت ان الكلام الذى أورده القاضى لازم عليه فهذا آخر ما قيل فى هذا الباب والذى عندى فيه ان النقل المتواتر ثابت بأن بسم الله الرحمن الرحيم كلام أنزله الله على محمد وبأنه مثبت فى المصحف بخط القرآن وعند هذا ظهر انه لم يبق لقولنا انه من القرآن أو ليس من القرآن فائدة الا انه حصل فيها أحكام شرعية هى من خواص القرآن مثل انه هل يجب قراءتها فى الصلاة أم لا وهل يجوز للجنب قراءتها أم لا وهل يجوز للمحدث مسها أم لا ومعلوم ان هذه الاحكام اجتهادية فلما رجع حاصل قولنا ان التسمية هل هى من القرآن الى ثبوت هذه الاحكام وعدمها وثبت ان ثبوت هذه الاحكام وعدمها أمور اجتهادية ظهر ان البحث اجتهادى لا قطعى وسقط تهويل القاضى (المسئلة السادسة) فى بيان ان التسمية هل هى من القرآن وانها آية من الفاتحة قال قراء المدينة والبصرة وفقهاء الكوفة انها ليست من الفاتحة وقال قراء مكة والكوفة وأكثر فقهاء الحجاز انها آية من الفاتحة وهو قول ابن المبارك والثورى ويدل عليه وجوه (الحجة الاولى) روى الشافعى رضى الله عنه عن مسلم عن ابن جريج عن ابن أبى مليكة عن أم سلمة انها قالت قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب فعد بسم الله الرحمن الرحيم آية الحمد لله رب العالمين آية الرحمن الرحيم آية مالك يوم الدين آية اياك نعبد واياك نستعين آية اهدنا الصراط المستقيم آية صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب

عليهم ولا الضالين آية وهذا نص صريح (الحجة الثانية) روى سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاتحة الكتاب سبع آيات أولاهن بسم الله الرحمن الرحيم (الحجة الثالثة) روى الثعلبي في تفسيره باسناده عن ابي بريدة عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا أخبرك بآية لم تنزل على أحد بعد سليمان بن داود غيري فقلت بلى فقال بأي شيء تفتتح القرآن اذا افتتحت الصلاة قلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي فهذا الحديث يدل على ان التسمية من القرآن (الحجة الرابعة) روى الثعلبي باسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له كيف تقول اذا قمت الى الصلاة قال أقول الحمد لله رب العالمين قال قل بسم الله الرحمن الرحيم وروى أيضا باسناده عن أم سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وروى أيضا باسناده عن علي بن أبي طالب عليه السلام انه كان اذا افتتح السورة في الصلاة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراءتها فقد نقص وروى أيضا باسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله ولقد آتيناك سبعا من المثاني قال فاتحة الكتاب فقيل لابن عباس فأين السابعة فقال بسم الله الرحمن الرحيم وباسناده عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا قرأتم أم القرآن فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها احدى آياتها وباسناده أيضا عن أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله سبحانه مجدني عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله تبارك وتعالى حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم قال الله عز وجل أثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين قال الله فوض الي عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين قال الله تعالى هذا بيني وبين عبدي واذا قال اهدنا الصراط المستقيم قال الله تعالى هذا لعبدي ولعبدي ما سأل وباسناده عن أبي هريرة قال كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد والنبي صلى الله عليه وسلم يحدث أصحابه اذ دخل رجل يصلي فافتتح الصلاة وتعوذ ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فقال له يا رجل قطعت على نفسك الصلاة أما علمت ان بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد من تركها فقد ترك آية منها ومن ترك آية منها فقد قطع صلاته فانه لا صلاة الا بفاتحة الكتاب فمن ترك آية منها فقد بطلت صلاته وباسناده عن طلحة بن عبيد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك آية من كتاب الله واعلم اني نقلت جملة هذه الاحاديث من تفسير الشيخ أبي اسحاق الثعلبي رحمه الله (الحجة الخامسة) قراءة بسم الله الرحمن الرحيم واجبة في أول الفاتحة واذا كان كذلك وجب أن تكون آية منها بيان الاول قوله تعالى اقرأ باسم ربك ولا يجوز أن يقال الباء صلة زائدة لان الاصل أن يكون لكل حرف من كلام الله تعالى فائدة واذا كان هذا الحرف مفيدا كان التقدير اقرأ مفتتحا باسم ربك وظاهر الامر للوجوب ولم يثبت هذا الوجوب في غير القراءة في الصلاة فوجب اثباته في القراءة في الصلاة صونا للنص عن التعطيل (الحجة السادسة) التسمية مكتوبة بخط القرآن وكل ما ليس من القرآن فانه غير مكتوب بخط القرآن ألا ترى انهم منعوا من كتبة أسامي السور في المصحف ومنعوا من العلامات على الاعشار والاخماس والغرض من ذلك كله أن يمنعوا من أن يختلط بالقرآن ما ليس منه فلو لم تكن التسمية من القرآن لما كتبوها بخط القرآن ولما أجمعوا على كتبتها بخط القرآن علمنا انها من القران (الحجة السابعة) أجمع المسلمون على ان ما بين الدفتين كلام الله والتسمية موجودة بين الدفتين فوجب جعلها من كلام الله تعالى ولهذا السبب حكينا ان يعلى لما أورد هذا الكلام على محمد بن الحسن بقي ساكتا واعلم ان مذهب أبي بكر الرازي ان التسمية من القرآن ولكنها ليست آية من سورة الفاتحة بل المقصود من تنزيلها اظهار الفصل بين السور وهذان الدليلان لا يبطلان قول أبي بكر الرازي. (الحجة الثامنة) أطبق الاكثرون على ان سورة الفاتحة سبع آيات الا ان الشافعي رضي الله تعالى عنه قال قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية واحدة وقوله صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية واحدة وأما أبو حنيفة رحمه الله تعالى فانه

قال بسم الله ليس بآية منها لكن قوله صراط الذين أنعمت عليهم آية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية أخرى وسنبين في مسئلة مفردة ان قول أبي حنيفة مرجوح ضعيف فحينئذ يبقى ان الآيات لا تكون سبعا الا اذا اعتقدنا ان قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية منها تامة (الحجة التاسعة) أن نقول قراءة التسمية قبل الفاتحة واجبة فوجب أن تكون آية منها بيان الاول ان أبا حنيفة يسلم ان قراءتها أفضل واذا كان كذلك فالظاهر ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأها فوجب أن يجب علينا قراءتها لقوله تعالى واتبعوه واذا ثبت وجوب قراءتها ثبت انها من السورة لانه لا قائل بالفرق (الحجة العاشرة) قوله عليه السلام كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه باسم الله فهو أبتر وأجذم وأعظم الاعمال بعد الايمان بالله الصلاة فقراءة الفاتحة فيها بدون قراءة بسم الله يوجب كون هذه الصلاة بتراء ولفظ الابتر يدل على غاية النقصان والخلل بدليل انه تعالى ذكره في معرض الذم للكافر الذي كان عدوا للرسول عليه السلام فقال ان شانئك هو الابتر فلزم أن يقال الصلاة الخالية عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم تكون في غاية النقصان والخلل وكل من أقر بهذا الخلل والنقصان قال بفساد هذه الصلاة وذلك يدل على انها من الفاتحة وانه يجب قراءتها (الحجة الحادية عشر) ماروى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابي بن كعب ما أعظم آية في كتاب الله تعالى فقال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي عليه السلام في قوله * وجه الاستدلال ان هذا الكلام يدل على ان هذا القدر آية تامة ومعلوم انها ليست آية تامة في قوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم بل هذا بعض آية فلابد وأن يكون آية تامة في غير هذا الموضع وكل من قال بذلك قال انه آية تامة في أول سورة الفاتحة (الحجة الثانية عشر) ان معاوية قدم المدينة فصلى بالناس صلاة يجهر فيها فقرأ أم القرآن ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فلما قضى صلاته ناداه المهاجرون والانصار من كل ناحية أنسيت أين بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القرآن فأعاد معاوية الصلاة وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وهذا الخبر يدل على اجماع الصحابة رضي الله عنهم على انه من القرآن ومن الفاتحة وعلى ان الاولى الجهر بقراءتها (الحجة الثالثة عشر) ان سائر الانبياء عليهم السلام كانوا عند الشروع في أعمال الخير يبتدؤن بذكر بسم الله فوجب أن يجب على رسولنا ذلك واذا ثبت هذا الوجوب في حق الرسول ثبت أيضا في حقنا واذا ثبت الوجوب في حقنا ثبت انه آية من سورة الفاتحة أما المقدمة الاولى فالدليل عليها ان نوحا عليه السلام لما أراد ركوب السفينة قال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها وان سليمان لما كتب الى بلقيس كتب بسم الله الرحمن الرحيم فان قالوا أليس ان قوله تعالى انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم يدل على ان سليمان قدم اسم نفسه على اسم الله تعالى قلنا معاذ الله أن يكون الامر كذلك وذلك لان الطير أتى بكتاب سليمان ووضعه على صدر بلقيس وكانت المرأة في بيت لا يقدر أحد على الدخول فيه لكثرة من أحاط بذلك البيت من العساكر والحفظة فعلمت بلقيس ان ذلك الطير هو الذي أتى بذلك الكتاب وكانت قد سمعت باسم سليمان فلما أخذت الكتاب قالت هي من عند نفسها انه من سليمان فلما فتحت الكتاب رأت التسمية مكتوبة فقالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم فثبت ان الانبياء عليهم السلام كلما شرعوا في عمل من أعمال الخير ابتدؤا بذكر بسم الله الرحمن الرحيم (والمقدمة الثانية) انه لما ثبت هذا في حق سائر الانبياء وجب أن يجب على رسولنا ذلك لقوله تعالى أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده واذا ثبت ذلك في حق الرسول وجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه واذا ثبت وجوب قراءته علينا ثبت انه آية من الفاتحة لانه لا قائل بالفرق (الحجة الرابعة عشر) انه تعالى متقدم بالوجود على وجود سائر الموجودات لانه تعالى قديم وخالق وغيره محدث ومخلوق والقديم الخالق يجب أن يكون سابقا على المحدث المخلوق واذا ثبت انه تعالى سابق على غيره وجب بحكم المناسبة العقلية أن يكون ذكره سابقا على ذكر غيره وهذا السبق في الذكر لا يحصل الا اذا كان قراءة بسم الله الرحمن الرحيم سابقة على سائر الاذكار والقراآت واذا ثبت ان القول بوجوب هذا التقدم حسن في العقول وجب أن يكون معتبرا في الشرع لقوله عليه السلام ماراه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واذا ثبت وجوب القراءة ثبت أيضا انها آية من

الفاتحة لانه لاقائل بالفرق (الحجة الخامسة عشر) ان بسم الله الرحمن الرحيم لاشك انه من القرآن
في سورة النمل ثم انا نراه مكررا بخط القرآن فوجب أن يكون من القرآن كما انا لما رأينا قوله تعالى
فبأي آلاء ربكما تكذبان وقوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين مكررا في القرآن بخط واحد وصورة واحدة قلنا
ان الكل من القرآن (الحجة السادسة عشر) روى انه صلى الله عليه وسلم كان يكتب في أول الامر على
رسم قريش باسمك اللهم حتى نزل قوله تعالى اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها فكتب بسم الله فنزل قوله
قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن فكتب بسم الله الرحمن فلما نزل قوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن
الرحيم كتب مثلها ووجه الاستدلال ان أجزاء هذه الكلمة كلها من القرآن ومجموعها من القرآن ثم انه ثبت
في القرآن فوجب الجزم بأنه من القرآن اذ لو جاز اخراجه من القرآن مع هذه الموجبات الكثيرة ومع
الشهرة لجاز اخراج سائر الآيات كذلك وذلك يوجب الطعن في القرآن (الحجة السابعة عشر) قد بينا انه
ثبت بالتواتر ان الله تعالى كان ينزل هذه الكلمة على محمد عليه السلام وكان يأمر بكتبه بخط المصحف وبينا
ان حاصل الخلاف في انه هل هو من القرآن فرجع الى أحكام مخصوصة مثل انه هل يجب قراءته وهل يجوز
للجنب قراءته وللمحدث مسه فنقول ثبوت هذه الاحكام أحوط فوجب المصير اليه لقوله عليه السلام دع
ما يريبك الى ما لا يريبك واحتج المخالف بأشياء (الاول) تعلقوا بخبر أبي هريرة وهو ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله
تعالى حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله تعالى أثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين
يقول الله تعالى مجدني عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين يقول الله تعالى هذا بيني وبين عبدي
والاستدلال بهذا الخبر من وجهين (الاول) انه عليه السلام لم يذكر التسمية ولو كانت آية من الفاتحة
لذكرها (والثاني) انه تعالى قال جعلت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين والمراد من الصلاة الفاتحة
وهذا التنصيف انما يحصل اذا قلنا ان التسمية ليست آية من الفاتحة لان الفاتحة سبع آيات فيجب أن يكون
فيها لله ثلاث آيات ونصف وهي من قوله الحمد لله الى قوله اياك نعبد وللعبد ثلاث آيات ونصف وهي من قوله
واياك نستعين الى آخر السورة أما اذا جعلنا بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة حصل لله أربع آيات
ونصف وللعبد آيتان ونصف وذلك يبطل التنصيف المذكور (الحجة الثانية) روت عائشة رضي الله تعالى
عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفتتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين وهذا يدل على ان
التسمية ليست آية من الفاتحة (الحجة الثالثة) لو كان قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية من هذه السورة لزم
التكرار في قوله الرحمن الرحيم وذلك بخلاف الدليل والجواب عن الحجة الاولى من وجوه (الاول) أنا نقلنا
ان الشيخ أبا اسحاق الثعلبي روى باسناده ان النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكر هذا الحديث عد بسم الله
الرحمن الرحيم آية تامة من سورة الفاتحة ولما تعارضت الروايتان فالترجيح معنا لان رواية الاثبات مقدمة
على رواية النفي (الثاني) روى أبو داود السجستاني عن القعنبي عن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن عن
أبيه عن أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال واذا قال العبد مالك يوم الدين يقول الله تعالى مجدني
عبدي وهو بيني وبين عبدي اذا عرفت هذا فنقول قوله في مالك يوم الدين هذا بيني وبين عبدي يعني
في القسمة وانما يكون كذلك اذا حصلت ثلاثة قبلها وثلاثة بعدها وانما يحصل ثلاثة قبلها لو كانت التسمية
آية من الفاتحة فصار هذا الخبر حجة لنا من هذا الوجه (الثالث) ان لفظ النصف كما يحتمل النصف في عدد
الآيات فهو أيضا يحتمل النصف في المعنى قال عليه السلام الفرائض نصف العلم سماه بالنصف من حيث انه
بحث عن أحوال الاموات والموت والحياة قسمان وقال شريح أصبحت ونصف الناس علي غضبان سماه
نصفا من حيث ان بعضهم راضون وبعضهم ساخطون (الرابع) ان دلائلنا في ان بسم الله الرحمن الرحيم
آية من الفاتحة صريحة وهذا الخبر الذي تمسكوا به ليس المقصود منه بيان ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هي
من الفاتحة أم لا لكن المقصود منه بيان شئ آخر فكانت دلائلنا أقوى وأظهر (الخامس) انا

بينا ان قولنا أقرب الى الاحتياط والجواب عن حجتهم الثانية ما قال الشافعي فقال لعل عائشة جعلت الحمد لله رب العالمين اسما لهذه السورة كما يقال قرأ فلان الحمد لله الذى خلق السموات والمراد انه قرأ هذه السورة فكذا ههنا وتمام الجواب عن خبر أنس سيأتى بعد ذلك والجواب عن الحجة الثالثة ان التكرار لاجل التأكيد كثير فى القرآن وتأكيد كون الله رحمانا رحيما من أعظم المهمات والله أعلم (المسئلة السابعة) فى بيان عدد آيات هذه السورة رأيت فى بعض الروايات الشاذة أن الحسن البصرى كان يقول هذه السورة ثمان آيات فأما الرواية المشهورة التى أطبق الاكثرون عليها ان هذه السورة سبع آيات وبه فسروا قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثانى اذا ثبت هذا فنقول الذين قالوا ان بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة قالوا ان قوله صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية تامة وأما أبو حنيفة فانه لما أسقط التسمية من السورة لاجرم قال قوله صراط الذين أنعمت عليهم آية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية أخرى اذا عرفت هذا فنقول الذى قاله الشافعى أولى ويدل عليه وجوه (الاول) ان مقطع قوله صراط الذين أنعمت عليهم لا يشابه مقطع الآيات المتقدمة ورعاية التشابه فى المقاطع لازم لانا وجدنا مقاطع القرآن على ضربين متقاربة ومتشاكلة فالمتقاربة كما فى سورة ق والمتشاكلة كما فى سورة القمر وقوله أنعمت عليهم ليس من القسمين فامتنع جعله من المقاطع (الثانى) انا اذا جعلنا قوله غير المغضوب عليهم ابتداء آية فقد جعلنا أول الآية لفظ غير وهذا اللفظ اما أن يكون صفة لما قبله أو استثناء عما قبله والصفة مع الموصوف كالشئ الواحد وكذلك الاستثناء مع المستثنى منه كالشئ الواحد وايقاع الفصل بينهما على خلاف الدليل أما اذا جعلنا قوله صراط الذين أنعمت عليهم الى آخر السورة آية واحدة كنا قد جعلنا الموصوف مع الصفة والمستثنى مع المستثنى منه كلاما واحدا وآية واحدة وذلك أقرب الى الدليل (الثالث) ان المبدل فى حكم المحذوف فيكون تقدير الآية اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم لكن طلب الاهتداء بصراط من أنعم الله عليهم لا يجوز الا بشرطين ان يكون ذلك المنعم عليه غير مغضوب عليه ولا ضالا فانا لو أسقطنا هذا الشرط لم يجز الاهتداء به والدليل عليه قوله تعالى ألم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا وهذا يدل على انه قد أنعم عليهم الا انهم لما صاروا من زمرة المغضوب عليهم ومن زمرة الضالين لاجرم لم يجز الاهتداء بهم فثبت انه لا يجوز فصل قوله صراط الذين أنعمت عليهم عن قوله غير المغضوب عليهم بل هذا المجموع كلام واحد فوجب القول بأنه آية واحدة فان قالوا أليس ان قوله الحمد لله رب العالمين آية واحدة وقوله الرحمن الرحيم آية ثانية مع ان هذه الآية غير مستقلة بنفسها بل هى متعلقة بما قبلها قلنا الفرق ان قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام بدون قوله الرحمن الرحيم فلاجرم لم يمتنع أن يكون مجرد قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة ولا كذلك هذا لما بينا ان مجرد قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم ليس كلاما تاما بل ما لم يضم اليه قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين لم يصح قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم فظهر الفرق (المسئلة الثامنة) ذكر بعض أصحابنا قولين للشافعى فى ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هى آية من أوائل سائر السور أم لا أما المحققون من الاصحاب فقد اتفقوا على ان بسم الله قرآن من سائر السور وجعلوا القولين فى انها هل هى آية تامة وحدها من أول كل سورة أو هى وما بعدها آية وقال بعض الحنفية ان الشافعى خالف الاجماع فى هذه المسألة لان أحدا ممن قبله لم يقل ان بسم الله آية من أوائل سائر السور ودليلنا ان بسم الله مكتوب فى أوائل السور بخط القرآن فوجب كونه قرآنا واحتج المخالف بما روى أبو هريرة ان النبى عليه السلام قال فى سورة الملك انها ثلاثون آية وفى سورة الكوثر انها ثلاث آيات ثم أجمعوا على ان هذا العدد حاصل بدون التسمية فوجب أن لا تكون التسمية آية من هذه السور والجواب انا اذا قلنا بسم الله الرحمن الرحيم مع ما بعده آية واحدة فهذا الاشكال زائل فان قالوا لما اعترفتم بأنها آية تامة من أول الفاتحة فكيف يمكنكم أن تقولوا انها بعض آية من سائر السور قلنا هذا غير بعيد ألا ترى ان قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة ثم صار مجموع قوله وآخر

دعواهم أن الحمد لله رب العالمين آية واحدة فكذا ههنا وأيضا فقوله سورة الكوثر ثلاث آيات يعني ما هو خاصية هذه السورة ثلاث آيات وأما التسمية فهي كالشيء المشترك فيه بين جميع السور فسقط هذا السؤال (المسئلة التاسعة) يروى عن أحمد بن حنبل انه قال التسمية آية من الفاتحة الا انه يسر بها في كل ركعة وأما الشافعي فانه قال انها آية منها ويجهر بها وقال أبو حنيفة ليست آية من الفاتحة الا أنها يسر بها في كل ركعة ولا يجهر بها أيضا فنقول الجهر بها سنة ويدل عليه وجوه وحجج (الحجة الاولى) قد دللنا على ان التسمية آية من الفاتحة واذا ثبت هذا فنقول الاستقراء دل على ان السورة الواحدة اما أن تكون بتمامها سرية أو جهرية فأما أن يكون بعضها سريا وبعضها جهريا فهذا مفقود في جميع السور واذا ثبت هذا كان الجهر بالتسمية مشروعا في القراءة الجهرية (الحجة الثانية) ان قوله بسم الله الرحمن الرحيم لاشك انه ثناء على الله وذكر له بالتعظيم فوجب أن يكون الاعلان به مشروعا لقوله تعالى فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا ومعلوم ان الانسان اذا كان مفتخرا بأبيه غير مستنكف منه فانه يعلن بذكره ويبالغ في اظهاره أما اذا أخفى ذكره أو أسره دل ذلك على كونه مستنكفا منه فاذا كان المفتخر بأبيه يبالغ في الاعلان والاظهار وجب أن يكون اعلان ذكر الله أولى عملا بقوله فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا (الحجة الثالثة) هي ان الجهر بذكر الله يدل على كونه مفتخرا بذلك الذكر غير مبال بانكار من ينكره ولاشك ان هذا مستحسن في العقل فيكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ومما يقوي هذا الكلام أيضا ان الاخفاء والسر لا يليق الا بما يكون فيه عيب ونقصان فيخفيه الرجل ويسره لئلا ينكشف ذلك العيب أما الذي يفيد أعظم أنواع الفخر والفضيلة والمنقبة فكيف يليق بالعقل اخفاؤه ومعلوم انه لا منقبة للعبد أعلى وأكمل من كونه ذاكرا لله بالتعظيم ولهذا قال عليه السلام طوبى لمن مات ولسانه رطب من ذكر الله وكان علي بن أبي طالب عليه السلام يقول يا من ذكره شرف للذاكرين ومثل هذا كيف يليق بالعاقل أن يسعى في اخفائه ولهذا السبب نقل ان عليا رضي الله عنه كان مذهبه الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات وأقول ان هذه الحجة قوية في نفسي راسخة في عقلي لا تزول البتة بسبب كلمات المخالفين (الحجة الرابعة) ما رواه الشافعي باسناده ان معاوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر عند الخفض الى الركوع والسجود فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يا معاوية سرقت من الصلاة أين بسم الله الرحمن الرحيم وأين التكبير عند الركوع والسجود ثم انه أعاد الصلاة مع التسمية والتكبير قال الشافعي ان معاوية كان سلطانا عظيم القوة شديد الشوكة فلولا ان الجهر بالتسمية كان كالامر المتقرر عند كل الصحابة من المهاجرين والانصار والا لما قدروا على اظهار الانكار عليه بسبب ترك التسمية (الحجة الخامسة) روى البيهقي في السنن الكبير عن أبي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر في الصلاة ببسم الله الرحمن الرحيم ثم ان الشيخ البيهقي روى الجهر عن عمر بن الخطاب وابن عباس وابن عمر وابن الزبير وأما ان علي بن أبي طالب رضي الله عنه كان يجهر بالتسمية فقد ثبت بالتواتر ومن اقتدى في دينه بعلي بن أبي طالب فقد اهتدى والدليل عليه قوله عليه السلام اللهم أدر الحق مع علي حيث دار (الحجة السادسة) ان قوله بسم الله الرحمن الرحيم يتعلق بفعل لابد من اضماره والتقدير باعانة اسم الله اشرعوا في الطاعات أو ما يجري مجرى هذا المضمر ولاشك ان استماع هذه الكلمة ينبه العقل على انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله وينبه العقل على انه لا يتم شيء من الخيرات والبركات الا اذا وقع الابتداء فيه بذكر الله ومن المعلوم ان المقصود من جميع العبادات والطاعات حصول هذه المعاني في العقول فاذا كان استماع هذه الكلمة يفيد هذه الخيرات الرفيعة والبركات العالية دخل هذا القائل تحت قوله كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر لان هذا القائل بسبب اظهار هذه الكلمة أمر بما هو أحسن أنواع الامر بالمعروف وهو الرجوع الى الله بالكلية والاستعانة بالله في كل الخيرات واذا كان الامر كذلك فكيف يليق بالعاقل أن يقول انه بدعة واحتج

المخالف بوجوه وحجج (الحجة الاولى) روى البخارى باسناده عن أنس انه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبى بكر وعمر وعثمان وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين وروى مسلم هذا الخبر فى صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وفى رواية أخرى ولم أسمع أحدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم وفى رواية رابعة فلم يجهر أحد منهم ببسم الله الرحمن الرحيم (الحجة الثانية) ماروى عبد الله بن المغفل انه قال سمعنى أبى وأنا أقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال يا بنى اياك والحدث فى الاسلام فقد صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبى بكر وخلف عمر وعثمان فابتدؤا القراءة بالحمد لله رب العالمين فاذا صليت فقل الحمد لله رب العالمين وأقول ان أنسا وابن المغفل خصصا عدم ذكر بسم الله الرحمن الرحيم بالخلفاء الثلاثة ولم يذكرا عليا وذلك يدل على اطباق الكل على ان عليا كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم (الحجة الثالثة) قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة وبسم الله الرحمن الرحيم ذكر الله فوجب اخفاؤه وهذه الحجة استنبطها الفقهاء واعتمادهم على الكلام بين الاولين والجواب عن خبر أنس من وجوه (الاول) قال الشيخ أبو حامد الاسفرايني روى عن أنس فى هذا الباب ست روايات أما الحنفية فقد رووا عنه ثلاث روايات (احداها) قوله صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبى بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين (وثانيها) قوله انهم ما كانوا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم (وثالثها) قوله لم أسمع أحدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم فهذه الروايات الثلاث تقوى قول الحنفية وثلاث أخرى تناقض قولهم (احداها) ماذكرنا ان أنسا روى ان معاوية لما ترك بسم الله الرحمن الرحيم فى الصلاة أنكر عليه المهاجرون والانصار وقد بينا ان هذا يدل على ان الجهر بهذه الكلمات كالامر المتواتر فيما بينهم (وثانيتها) روى أبو قلابة عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم (وثالثتها) انه سئل عن الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم والاسرار به فقال لا أدرى هذه المسألة فثبت ان الرواية عن أنس فى هذه المسألة قد عظم فيها الخبط والاضطراب فبقيت متعارضة فوجب الرجوع الى سائر الدلائل وأيضا ففيها تهمة أخرى وهى ان عليا عليه السلام كان يبالغ فى الجهر بالتسمية فلما وصلت الدولة الى بنى أمية بالغوا فى المنع من الجهر سعيا فى ابطال آثار على عليه السلام فلعل أنسا خاف منهم فلهذا السبب اضطربت أقواله فيه ونحن وان شككنا فى شئ فانا لا نشك انه مهما وقع التعارض بين قول أنس وابن المغفل وبين قول على بن أبى طالب عليه السلام الذى بقى عليه طول عمره فان الاخذ بقول على أولى فهذا جواب قاطع فى المسألة ثم نقول هب انه حصل التعارض بين دلائلكم ودلائلنا الا ان الترجيح معنا وبيانه من وجوه (الاول) ان راوى أخباركم أنس وابن المغفل وراوى قولنا على بن أبى طالب عليه السلام وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة وهؤلاء كانوا أكثر علما وقربا من رسول الله من أنس وابن المغفل (والثانى) ان مذهب أبى حنيفة ان خبر الواحد اذا ورد على خلاف القياس لم يقبل ولهذا السبب فانه لم يقبل خبر المصراة مع انه لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لان القياس يخالفه اذا ثبت هذا فنقول قد بينا ان صريح العقل ناطق بأن اظهار هذه الكلمة أولى من اخفائها فلاى سبب رجح قول أنس وقول ابن المغفل على هذا البيان الجلى البديهى (والثالث) ان من المعلوم بالضرورة ان النبى عليه السلام كان يقدم الاكابر على الاصاغر والعلماء على غير العلماء والاشراف على الاعراب ولا شك ان عليا وابن عباس وابن عمر كانوا أعلى حالا فى العلم والشرف وعلو الدرجة من أنس وابن المغفل والغالب على الظن ان عليا وابن عباس وابن عمر كانوا يقفون بالقرب من رسول الله وكان أنس وابن المغفل يقفان بالبعد منه وأيضا انه عليه السلام ما كان يبالغ فى الجهر امتثالا لقوله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وأيضا فالانسان أول ما يشرع فى القراءة انما يشرع فيها بصوت ضعيف ثم لا يزال يقوى صوته ساعة فساعة فهذه أسباب ظاهرة فى أن يكون على وابن عباس وابن عمر وابو هريرة سمعوا الجهر بالتسمية من رسول الله

صلى الله عليه وسلم وان أنسا وابن المغفل ما سمعاه (الرابع) قال الشافعي لعل المراد من قول أنس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفتح الصلاة بالحمد لله رب العالمين انه كان يقدم هذه السورة في القراءة على غيرها من السور فقوله الحمد لله رب العالمين المراد منه تمام هذه فجعل هذه اللفظة اسما لهذه السورة (الخامس) لعل المراد من عدم الجهر في حديث ابن المغفل عدم المبالغة في رفع الصوت كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها (السادس) الجهر كيفية ثبوتية والاخفاء كيفية عدمية والرواية المثبتة أولى من النافية (السابع) ان الدلائل العقلية موافقة لنا وعمل علي بن أبي طالب عليه السلام معنا ومن اتخذ عليا اماما لدينه فقد استمسك بالعروة الوثقى في دينه ونفسه وأما التمسك بقوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة فالجواب انا نحمل ذلك على مجرد الذكر أما قوله بسم الله الرحمن الرحيم فالمراد منه قراءة كلام الله تعالى على سبيل العبادة والخضوع فكان الجهر به أولى (المسئلة العاشرة) في تفاريع التسمية وفيه فروع (الفرع الاول) قالت الشيعة السنة هي الجهر بالتسمية سواء كانت في الصلاة الجهرية أو السرية وجمهور الفقهاء يخالفونهم فيه (الفرع الثاني) الذين قالوا التسمية ليست آية من أوائل السور اختلفوا في سبب اثباتها في المصحف في أول كل سورة وفيه قولان (الاول) ان التسمية ليست من القرآن وهؤلاء فريقان منهم من قال انها كتبت للفصل بين السور وهذا الفصل قد صار الآن معلوما فلا حاجة الى اثبات التسمية فعلى هذا لو لم تكتب لجاز ومنهم من قال انه يجب اثباتها في المصاحف ولا يجوز تركها أبدا (والقول الثاني) انها من القرآن وقد أنزلها الله تعالى ولكنها آية مستقلة بنفسها وليست آية من السورة وهؤلاء أيضا فريقان منهم من قال ان الله تعالى كان ينزلها في أول كل سورة على حدة ومنهم من قال لا بل أنزلها مرة واحدة وأمر باثباتها في أول كل سورة والذي يدل على ان الله تعالى أنزلها وعلى انها من القرآن ما روى عن أم سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية فاصلة وعن ابراهيم بن يزيد قال قلت لعمرو بن دينار ان الفضل الرقاشي يزعم ان بسم الله الرحمن الرحيم ليس من القرآن فقال سبحان الله ما أجرأ هذا الرجل سمعت سعيد بن جبير يقول سمعت ابن عباس يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا أنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم علم ان تلك السورة قد ختمت وفتح غيرها وعن عبد الله بن المبارك انه قال من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية وروى مثله عن ابن عمر وأبي هريرة (الفرع الثالث) القائلون بأن التسمية آية من الفاتحة وان الفاتحة يجب قراءتها في الصلاة لا شك انهم يوجبون قراءة التسمية أما الذين لا يقولون به فقد اختلفوا فقال أبو حنيفة وأتباعه والحسن بن صالح بن حي وسفيان الثوري وابن أبي ليلى يقرأ التسمية سرا وقال مالك لا ينبغي أن يقرأها في المكتوبة لا سرا ولا جهرا وأما في النافلة فان شاء قرأها وان شاء ترك (الفرع الرابع) مذهب الشافعي يقتضي وجوب قراءتها في كل الركعات أما أبو حنيفة فعنه روايتان روى يعلى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة انه يقرأها في كل ركعة قبل الفاتحة وروى أبو يوسف ومحمد والحسن بن زياد ثلاثتهم جميعا عن أبي حنيفة انه قال اذا قرأها في أول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه أن يقرأها في تلك الصلاة حتى يفرغ منها قال وان قرأها مع كل سورة فحسن (الفرع الخامس) ظاهر قول أبي حنيفة انه لما قرأ التسمية في أول الفاتحة فانه لا يعيدها في أوائل سائر السور وعند الشافعي ان الافضل اعادتها في أول كل سورة لقوله عليه السلام كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر (الفرع السادس) اختلفوا في انه هل يجوز للحائض والجنب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم والصحيح عندنا انه لا يجوز (الفرع السابع) أجمع العلماء على ان تسمية الله على الوضوء مندوبة وعامة العلماء على انها غير واجبة لقوله صلى الله عليه وسلم توضأ كما أمرك الله به والتسمية غير مذكورة في آية الوضوء وقال أهل الظاهر انها واجبة فلو تركها عمدا أو سهوا لم تصح صلاته وقال اسحاق ان تركها عامدا لم يجز وان تركها ساهيا جاز (الفرع الثامن) متروك التسمية عند التذكية هل يحل أكله أم لا المسئلة في غاية الشهرة قال الله

تعالى فاذكروا اسم الله عليها صواف وقال تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (الفرع التاسع) أجمع العلماء على انه يستحب أن لا يشرع فى عمل من الاعمال الا ويقول بسم الله فاذا نام قال بسم الله واذا قام من مقامه قال بسم الله واذا قصد العبادة قال بسم الله واذا دخل الدار قال بسم الله أو خرج منها قال بسم الله واذا أكل أو شرب أو أخذ أو أعطى قال بسم الله ويستحب للقابلة اذا أخذت الولد من الام أن تقول بسم الله وهذا أول أحواله من الدنيا واذا مات وأدخل القبر قيل بسم الله وهذا آخر أحواله من الدنيا واذا قام من القبر قال أيضا بسم الله واذا حضر الموقف قال بسم الله فتتباعد عنه النار ببركة قوله بسم الله (المسئلة الحادية عشر) قال الشافعى ترجمة القرآن لا تكفى فى صحة الصلاة لا فى حق من يحسن القراءة ولا فى حق من لا يحسنها وقال أبو حنيفة انها كافية فى حق القادر والعاجز وقال أبو يوسف ومحمد انها كافية فى حق العاجز وغير كافية فى حق القادر واعلم ان مذهب أبى حنيفة فى هذه المسئلة بعيد جدا ولهذا السبب فان الفقيه أبا الليث السمرقندى والقاضى أبا زيد الدبوسى صرحا بتركه * لنا حجج ووجوه (الحجة الاولى) انه صلى الله عليه وسلم انما صلى بالقرآن المنزل من عند الله تعالى باللفظ العربى وواظب عليه طول عمره فوجب أن يجب علينا مثله لقوله تعالى فاتبعوه والعجب انه احتج بأنه عليه السلام مسح على ناصيته مرة على كونه شرطا فى صحة الوضوء ولم يلتفت الى مواظبته طول عمره على قراءة القرآن باللسان العربى (الحجة الثانية) ان الخلفاء الراشدين صلوا بالقرآن العربى فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر ولقوله عليه السلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ (الحجة الثالثة) ان الرسول وجميع الصحابة ماقرؤا فى الصلاة الا هذا القرآن العربى فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام ستفترق أمتى على نيف وسبعين فرقة كلهم فى النار الا فرقة واحدة قيل ومن هم يارسول الله قال ما أنا عليه وأصحابى وجه الدليل انه عليه السلام هو وجميع أصحابه كانوا متفقين على القراءة فى الصلاة بهذا القرآن العربى فوجب أن يكون القارى بالفارسية من أهل النار (الحجة الرابعة) ان أهل ديار الاسلام مطبقون بالكلية على قراءة القرآن فى الصلاة كما أنزل الله تعالى فمن عدل عن هذا الطريق دخل تحت قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين (الحجة الخامسة) ان الرجل أمر بقراءة القرآن فى الصلاة ومن قرأ بالفارسية لم يقرأ القرآن فوجب أن لا يخرج عن العهدة انما قلنا انه أمر بقراءة القرآن لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن ولقوله عليه السلام للاعرابى ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن وانما قلنا ان الكلام المرتب بالفارسية ليس بقرآن لوجوه (الاول) قوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين الى قوله بلسان عربى مبين (الثانى) قوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه (الثالث) قوله تعالى ولو جعلناه قرآنا أعجميا وكلمة لو تفيد انتفاء الشئ لانتفاء غيره وهذا يدل على انه تعالى ما جعله قرآنا أعجميا فيلزم أن يقال ان كل ما كان أعجميا فهو ليس بقرآن (الرابع) قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فهذا الكلام المنظوم بالفارسية اما أن يقال انه عين الكلام العربى أو مثله أولا عينه ولا مثله والاول معلوم البطلان بالضرورة والثانى باطل اذ لو كان هذا النظم الفارسى مثلا لذلك الكلام العربى لكان الآتى به آتيا بمثل القرآن وذلك يوجب تكذيب الله سبحانه فى قوله لا يأتون بمثله ولما ثبت ان هذا الكلام المنظوم بالفارسية ليس عين القرآن ولا مثله ثبت ان قارئه لم يكن قارئا للقرآن وهو المطلوب فثبت ان المكلف أمر بقراءة القرآن ولم يأت به فوجب أن يبقى فى العهدة (الحجة السادسة) مارواه ابن المنذر عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فنقول هذه الكلمات المنظومة بالفارسية اما أن يقول أبو حنيفة انها قرآن أو يقول انها ليست بقرآن والاول جهل عظيم وخروج عن الاجماع وبيانه من وجوه (الاول) ان أحدا من العقلاء لا يجوز فى عقله ودينه أن يقول ان قول القائل دوستان در بهشت قرآن (الثانى) يلزم أن يكون القادر على ترجمة القرآن آتيا بقرآن مثل

الاول وذلك باطل (الحجة السابعة) روى عبد الله بن أبي أوفى ان رجلا قال يا رسول الله انى لا أستطيع أن أحفظ القرآن كما يحسن فى الصلاة فقال صلى الله عليه وسلم قل سبحان الله والحمد لله الى آخر هذا الذكر وجه الدليل ان الرجل لما سأله عما يجزئه فى الصلاة عند العجز عن قراءة القرآن العربى أمره الرسول عليه السلام بالتسبيح وذلك يبطل قول من يقول انه يكفيه أن يقول دوستان دربهشت (الحجة الثامنة) يقال ان أول الانجيل هو قوله بسم الاهار حمانا ومرحيانا وهذا هو عين ترجمة بسم الله الرحمن الرحيم فلو كانت ترجمة القرآن نفس القرآن لقالت النصارى ان هذا القرآن انما أخذته من عين الانجيل ولما لم يقل أحد هذا علمنا ان ترجمة القرآن لا تكون قرآنا (الحجة التاسعة) انا اذا ترجمنا قوله تعالى فابعثوا أحدكم بورقكم هذه الى المدينة فلينظر أيها أزكى طعاما فليأتكم برزق منه كان ترجمته بفرستيد يكى از شمارا بانقره بشهر پس بنكرد كه كدام طعام بهترست پاره از ان بياورد ومعلوم ان هذا الكلام من جنس كلام الناس لفظا ومعنى فوجب أن لا تجوز الصلاة به لقوله عليه الصلاة والسلام ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شئ من كلام الناس واذا لم تنعقد الصلاة بترجمة هذه الآية فكذا بترجمة سائر الآيات لانه لا قائل بالفرق وأيضا فهذه الحجة جارية فى ترجمة قوله تعالى هماز مشاء بنميم الى قوله عتل بعد ذلك زنيم فان ترجمتها تكون شتما من جنس كلام الناس فى اللفظ والمعنى وكذلك قوله تعالى ادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها وقثائها فان ترجمة هذه الآية تكون من جنس كلام الناس لفظا ومعنى وهذا بخلاف ما اذا قرأنا عين هذه الآيات بهذه الالفاظ لانها بحسب تركيبها المعجز ونظمها البديع تمتاز عن كلام الناس والعجب من الخصوم انهم قالوا انه لو ذكر فى آخر التشهد دعاء يكون من جنس كلام الناس فسدت صلاته ثم قالوا تصح الصلاة بترجمة هذه الآيات مع ان ترجمتها عين كلام الناس لفظا ومعنى (الحجة العاشرة) قوله عليه الصلاة والسلام أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف ولو كانت ترجمة القرآن بحسب كل لغة قرآنا لكان قد أنزل القرآن على أكثر من سبعة أحرف لان على مذهبهم قد حصل بحسب كل لغة قرآن على حدة وحينئذ لا يصح حصر حروف القرآن فى السبعة (الحجة الحادية عشر) ان عند أبى حنيفة تصح الصلاة بجميع الآيات ولا شك انه قد حصل فى التوراة آيات كثيرة مطابقة لما فى القرآن من الثناء على الله ومن تعظيم أمر الآخرة وتقبيح الدنيا فعلى قول الخصم تكون الصلاة صحيحة بقراءة الانجيل والتوراة وبقراءة زيد وانسان ولو انه دخل الدنيا وعاش مائة سنة ولم يقرأ حرفا من القرآن بل كان مواظبا على قراءة زيد وانسان فانه يلقى الله تعالى مطيعا ومعلوم بالضرورة ان هذا الكلام لا يليق بدين المسلمين (الحجة الثانية عشر) انه لا ترجمة للفاتحة الا أن نقول الثناء لله رب العالمين ورحمان المحتاجين والقادر على يوم الدين أنت المعبود وأنت المستعان اهدنا الى طريق أهل العرفان لا الى طريق أهل الخذلان واذا ثبت ان ترجمة الفاتحة ليست الا هذا القدر أو ما يقرب منه فمعلوم انه لا خطبة الا وقد حصل فيها هذا القدر فوجب أن يقال الصلاة صحيحة بقراءة جميع الخطب ولما كان ذلك باطلا علمنا فساد هذا القول (الحجة الثالثة عشر) لو كان هذا جائزا لكان قد أذن رسول الله صلى الله عليه وسلم لسلمان الفارسى فى أن يقرأ القرآن بالفارسية ويصلى بها ولكان قد أذن لصهيب فى أن يقرأ بالرومية ولبلال فى أن يقرأ بالحبشية ولو كان هذا الامر مشروعا لاشتهر جوازه فى الخلق فانه يعظم فى أسماع أرباب اللغات بهذا الطريق لان ذلك يزيل عنهم اتعاب النفس فى تعلم اللغة العربية ويحصل لكل قوم فخر عظيم فى أن يحصل لهم قرآن بلغتهم الخاصة ومعلوم ان تجويزه يفضى الى اندراس القرآن بالكلية وذلك لا يقوله مسلم (الحجة الرابعة عشر) لو جازت الصلاة بالقراءة بالفارسية لما جازت بالقراءة بالعربية وهذا جائز فذاك غير جائز بيان الملازمة ان الفارسى الذى لا يفهم من العربية شيئا لم يفهم من القرآن العربى شيئا البتة أما اذا قرأ القرآن بالفارسية فهم المعنى وأحاط بالمقصود وعرف ما فيه من الثناء على الله ومن الترغيب فى الآخرة والتنفير عن الدنيا ومعلوم ان المقصد الاقصى من اقامة الصلوات حصول هذه المعانى قال تعالى أقم الصلاة لذكرى وقال تعالى أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب اقفالها

فثبت ان قراءة الترجمة تفيد هذه الفوائد العظيمة وقراءة القرآن باللفظ العربي تمنع من حصول هذه الفوائد فلو كانت القراءة بالفارسية قائمة مقام القراءة بالعربية في الصحة ثم ان القراءة بالفارسية تفيد هذه الفوائد العظيمة والقراءة بالعربية مانعة منها لوجب أن تكون القراءة بالعربية محرمة وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان القراءة بالفارسية غير جائزة (الحجة الخامسة عشر) المقتضى لبقاء الامر بالصلاة قائم والفارق ظاهر أما المقتضى فلان التكليف كان ثابتا والاصل في الثابت البقاء وأما الفارق فهو ان القرآن العربي كما انه يطلب قراءته لمعناه كذلك تطلب قراءته لاجل لفظه وذلك من وجهين (الاول) ان الاعجاز في فصاحته وفصاحته في لفظه (والثاني) ان توقيف صحة الصلاة على قراءة لفظه يوجب حفظ تلك الالفاظ وكثرة الحفظ من الخلق العظيم يوجب بقاءه على وجه الدهر مصونا عن التحريف وذلك يوجب تحقيق ماوعد الله تعالى بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون أما اذا قلنا انه لا يتوقف صحة الصلاة على قراءة هذا النظم العربي فانه يختل هذا المقصود فثبت ان المقتضى قائم والفارق ظاهر واحتج المخالف على صحة مذهبه بأنه أمر بقراءة القرآن وقراءة الترجمة قراءة القرآن ويدل عليه وجوه (الاول) روى ان عبد الله بن مسعود كان يعلم رجلا القرآن فقال ان شجرة الزقوم طعام الاثيم وكان الرجل أعجميا فكان يقول طعام اليتيم فقال قل طعام الفاجر ثم قال عبد الله انه ليس الخطأ في القرآن أن يقرأ مكان العليم الحكيم بل أن يضع آية الرحمة مكان آية العذاب (الثاني) قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين فأخبر ان القرآن كان في زبر الاولين وقال تعالى ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم أجمعنا على انه ما كان القرآن في زبر الاولين بهذا اللفظ لكن كان بالعبرانية والسريانية (الثالث) انه تعالى قال وأوحى الى هذا القرآن لانذركم به ثم ان العجم لا يفهمون اللفظ العربي الا اذا ذكر تلك المعاني لهم بلسانهم ثم انه تعالى سماه قرآنا فثبت ان هذا المنظوم بالفارسية قرآن والجواب عن الاول أن نقول ان أحوال هؤلاء عجيبة جدا فان ابن مسعود نقل عنه انه كان يقول أنا مؤمن ان شاء الله ولم ينقل عن أحد من الصحابة المبالغة في نصرة هذا المذهب كما نقل عن ابن مسعود ثم ان الحنفية لا تلتفت الى هذا بل تقول ان القائل به شاك في دينه والشاك لا يكون مؤمنا فان كان قول ابن مسعود حجة فلم يقبلوا قوله في تلك المسئلة وان لم يكن حجة فلم عولوا عليه في هذه المسئلة ولعمرى هذه المناقضات عجيبة وأيضا فقد نقل عن ابن مسعود حذف المعوذتين وحذف الفاتحة عن القرآن ويجب علينا احسان الظن به وأن نقول انه رجع عن هذه المذاهب وأما قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين فالمعنى ان هذه القصص موجودة في زبر الاولين وقوله تعالى لانذركم به فالمعنى لانذركم بمعناه وبهذا القدر القليل من المجاز يجوز تحمله لاجل الدلائل القاهرة القاطعة التي ذكرناها (المسئلة الثامنة عشر) قال الشافعي في القول الجديد تجب القراءة على المقتدى سواء أسر الامام بالقراءة أو جهر بها وقال في القديم تجب القراءة اذا أسر الامام ولا تجب اذا جهر وهو قول مالك وابن المبارك وأحمد وقال أبو حنيفة تكره القراءة خلف الامام بكل حال لنا وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وهذا الامر يتناول المنفرد والمأموم (الحجة الثانية) انه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الصلاة فيجب علينا ذلك لقوله تعالى فاتبعوه الا أن يقال ان كونه مأموما يمنع منه الا انه معارضة (الحجة الثالثة) انا بينا ان قوله تعالى وأقيموا الصلاة أمر بمجموع الافعال التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعلها ومن جملة تلك الافعال قراءة الفاتحة فكان قوله أقيموا الصلاة يدخل فيه الامر بقراءة الفاتحة (الحجة الرابعة) قوله عليه السلام لاصلاة الا بفاتحة الكتاب وقد ثبت تقرير وجه الدليل فان قالوا هذا الخبر مخصوص بحال الانفراد لانه روى جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل الا أن يكون وراء الامام قلنا هذا الحديث طعنوا فيه (الحجة الخامسة) قوله عليه الصلاة والسلام للاعرابي الذي علمه اعمال الصلاة ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن وهذا يتناول المنفرد والمأموم (الحجة السادسة) روى أبو عيسى الترمذي في جامعه باسناده عن محمود بن

الربيع عن عبادة بن الصامت قال قرأ النبي عليه السلام في الصبح فثقلت عليه القراءة فلما انصرف قال مالي أراكم تقرؤن خلف امامكم قلنا اي والله قال لا تفعلوا الا بأم القرآن فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها قال أبو عيسى الترمذي هذا حديث حسن (الحجة السابعة) روى مالك في الموطأ عن العلاء بن عبد الرحمن انه سمع أبا السائب مولى هشام يقول سمعت أبا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج غير تمام قال فقلت يا أبا هريرة اني أكون احيانا خلف الامام قال اقرأ بها يا فارسي في نفسك والاستدلال بهذا الخبر من وجهين (الاول) ان صلاة المقتدي بدون القراءة برأة عن الخداج عند الخصم وهو على خلاف النص (الثاني) ان السائل أورد الصلاة خلف الامام على أبي هريرة وأفتى أبو هريرة بوجوب القراءة عليه في هذه الحالة وذلك يؤيد المطلوب (الحجة الثامنة) روى أبو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى يقول قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين بين ان التنصيف من لوازم الصلاة و بين أن هذا التنصيف انما يحصل بسبب القراءة فوجب أن تكون قراءة الفاتحة من لوازم الصلاة وهذا التنصيف قائم في صلاة المنفرد وفي صلاة المقتدي (الحجة التاسعة) روى الدارقطني باسناده عن عبادة بن الصامت قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض الصلوات التي يجهر فيها بالقراءة فلما انصرف أقبل علينا بوجهه الكريم فقال هل تقرؤن اذا جهرت بالقراءة فقال بعضنا انا لنصنع ذلك فقال وأنا أقول مالي أنازع القرآن لا تقرؤا شيئا من القرآن اذا جهرت بقراءتي الا بأم القرآن فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها (الحجة العاشرة) ان الاحاديث الكثيرة دالة على ان قراءة القرآن توجب الثواب العظيم وهي متناولة للمنفرد والمقتدي فوجب أن تكون قراءتها في الصلاة خلف الامام موجبة للثواب العظيم وكل من قال بذلك قال بوجوب قراءتها (الحجة الحادية عشر) وافق أبو حنيفة رضي الله عنه على ان القراءة خلف الامام لا تبطل الصلاة وأما عدم قراءتها فهو عندنا يبطل الصلاة فثبت ان القراءة أحوط فكانت واجبة لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك (الحجة الثانية عشر) اذا بقي المقتدي ساكتا عن القراءة مع انه لا يسمع قراءة الامام بقي معطلا فوجب أن يكون حال القارئ أفضل منه لقوله عليه السلام أفضل الاعمال قراءة القرآن واذا ثبت ان القراءة أفضل من السكوت في هذه الحالة ثبت القول بالوجوب لانه لا قائل بالفرق (الحجة الثالثة عشر) لو كان الاقتداء مانعا من القراءة لكان الاقتداء حراما لان قراءة القرآن عبادة عظيمة والمانع من العبادة الشريفة محرم فيلزمه أن يكون الاقتداء حراما وحيث لم يكن كذلك علمنا ان الاقتداء لا يمنع من القراءة واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا واعلم أنا بينا في تفسير هذه الآية انها لا تدل على قولهم وبالغنا فليطالع ذلك الموضع من هذا التفسير وأما الاخبار فقد ذكروا أخبارا كثيرة والشيخ أحمد البيهقي بين ضعفها ثم نقول هب انها صحيحة ولكن الاخبار لما تعارضت وكثرت فلا بد من الترجيح وهو معنا من وجوه (الاول) ان قولنا يوجب الاشتغال بقراءة القرآن وهو من أعظم الطاعات وقولهم يوجب العطلة والسكوت عن ذكر الله ولا شك ان قولنا أولى (الثاني) ان قولنا أحوط (الثالث) ان قولنا يوجب شغل جميع أجزاء الصلاة بالطاعات والاذكار الجميلة وقولهم يوجب تعطيل الوقت عن الطاعة والذكر (المسئلة الثالثة عشر) قال الشافعي رضي الله عنه قراءة الفاتحة واجبة في كل ركعة فان تركها في ركعة بطلت صلاته قال الشيخ أبو حامد الاسفرايني وهذا القول مجمع عليه بين الصحابة قال به أبو بكر وعمر وعلي وابن مسعود واعلم ان المذاهب في هذه المسئلة ستة (أحدها) قول الاصم وابن علية وهو ان القراءة غير واجبة أصلا (والثاني) قول الحسن البصري والحسن بن صالح بن حي ان القراءة انما تجب في ركعة واحدة لقوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب والاستثناء من النفي اثبات فاذا حصلت قراءة الفاتحة في الصلاة مرة واحدة وجب القول بصحة الصلاة بحكم الاستثناء (والثالث) قول أبي حنيفة وهو ان القراءة في الركعتين الاولتين واجبة وهو في الاخريين بالخيار ان شاء قرأ وان شاء

سجح وان شاء سكت وذكر فى كتاب الاستحباب ان القراءة واجبة فى الركعتين من غير تعيين (والرابع) نقل ابن الصباغ فى كتاب الشامل عن سفيان انه قال تجب القراءة فى الركعتين الاولين وتكره فى الاخريين (والخامس) وهو قول مالك ان القراءة واجبة فى أكثر الركعات ولا تجب فى جميعها فان كانت الصلاة أربع ركعات كفت القراءة فى ثلاث ركعات وان كانت مغربا كفت فى ركعتين وان كانت صبحا وجبت القراءة فيهما معا (والسادس) وهو قول الشافعى وهو ان القراءة واجبة فى كل الركعات ويدل على صحته وجوه (الحجة الاولى) انه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فى كل الركعات فيجب علينا مثله لقوله تعالى واتبعوه (الحجة الثانية) ان الاعرابى الذى علمه عليه السلام الصلاة أمره أن يقرأ بالقرآن ثم قال وكذلك فافعل فى كل ركعة والامر للوجوب فان قالوا قوله فافعل فى كل ركعة راجع الى الافعال لا الى الاقوال قلنا القول فعل اللسان فهو داخل فى الافعال (الحجة الثالثة) نقل الشيخ أبو نصر بن الصباغ فى كتاب الشامل عن أبى سعيد الخدرى انه قال أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نقرأ فاتحة الكتاب فى كل ركعة فريضة كانت أو نافلة (الحجة الرابعة) القراءة فى كل الركعات أحوط فوجب القول بوجوبها (الحجة الخامسة) أمر بالصلاة والاصل فى الثابت البقاء حكمنا بالخروج عن العهدة عند القراءة فى كل الركعات لاجل ان هذه الصلاة أكمل فعند عدم القراءة فى الكل وجب أن يبقى فى العهدة واحتج المخالف بما روى عن عائشة انها قالت فرضت الصلاة فى الاصل ركعتين فأقرت فى السفر وزيدت فى الحضر واذا ثبت هذا فنقول الركعتان الاوليان أصل والاخريان تبع ومدار الامر فى التبع على التخفيف ولهذا المعنى فانه لا يقرأ السورة الزائدة فيهما ولا يجهر بالقراءة فيهما والجواب ان دلائلنا أكثر وأقوى ومذهبنا أحوط فكان أرجح (المسئلة الرابعة عشر) اذا ثبت ان قراءة الفاتحة شرط من شرائط الصلاة فله فروع (الفرع الاول) قد بينا انه لو ترك قراءة الفاتحة أو ترك حرفا من حروفها عمدا بطلت صلاته أما لو تركها سهوا قال الشافعى فى القديم لا تفسد صلاته واحتج بما روى أبو سلمة بن عبد الرحمن قال صلى بنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه المغرب فترك القراءة فلما انقضت الصلاة قيل له تركت القراءة قال كيف كان الركوع والسجود قالوا حسنا قال فلا بأس قال الشافعى فلما وقعت هذه الواقعة بحضر من الصحابة كان ذلك اجماعا ورجع الشافعى عنه فى الجديد وقال تفسد صلاته لان الدلائل المذكورة عامة فى العمد والسهو ثم أجاب عن قصة عمر من وجهين (الاول) ان الشعبى روى ان عمر رضى الله عنه أعاد الصلاة (والثانى) انه لعله ترك الجهر بالقراءة لا نفس القراءة قال الشافعى هذا هو الظن بعمر (الفرع الثانى) تجب الرعاية فى ترتيب القراءة فلو قرأ النصف الاخير ثم النصف الاول يحسب له الاول دون الاخير (الفرع الثالث) الرجل الذى لا يحسن تمام الفاتحة اما ان يحفظ بعضها واما أن لا يحفظ شيئا منها أما الاول فانه يقرأ تلك الآية ويقرأ معها ست آيات على الوجه الاقرب وأما الثانى وهو أن لا يحفظ شيئا من الفاتحة فها هنا ان حفظ شيئا من القرآن لزمه قراءة ذلك المحفوظ لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وان لم يحفظ شيئا من القرآن فها هنا يلزمه أن يأتى بالذكر وهو التكبير والتحميد وقال أبو حنيفة لا يلزمه شئ حجة الشافعى ما روى رفاعة بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا قام أحدكم الى الصلاة فليتوضأ كما أمره الله ثم يكبر فان كان معه شئ من القرآن فليقرأ وان لم يكن معه شئ من القرآن فليحمد الله وليكبر بقى ها هنا قسم واحد وهو أن لا يحفظ الفاتحة ولا يحفظ شيئا من القرآن ولا يحفظ أيضا شيئا من الاذكار العربية وعندى انه يؤمر بذكر الله تعالى بأى لسان قدر عليه تمسكا بقوله عليه السلام اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم (المسئلة الخامسة عشر) نقل فى الكتب القديمة ان ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة من القرآن وكان ينكر كون المعوذتين من القرآن واعلم ان هذا فى غاية الصعوبة لانا ان قلنا ان النقل المتواتر كان حاصلا فى عصر الصحابة بكون سورة الفاتحة من القرآن فحينئذ كان ابن مسعود عالما بذلك فانكاره يوجب الكفر أو نقصان العقل وان قلنا ان النقل المتواتر فى هذا المعنى ما كان حاصلا فى ذلك الزمان فهذا يقتضى أن يقال ان نقل القرآن ليس

بمتواتر

بتواتر فى الاصل وذلك يخرج القرآن عن كونه حجة يقينية والاغلب على الظن ان نقل هذا المذهب عن ابن
مسعود نقل كاذب باطل وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة وههنا آخر الكلام فى المسائل الفقهية
المفرعة على سورة الفاتحة والله الهادى للصواب

## الباب الخامس فى تفسير سورة الفاتحة وفيه فصول

(الفصل الاول) فى تفسير قوله تعالى الحمد لله وفيه وجوه (الاول) ههنا ألفاظ ثلاثة الحمد والمدح والشكر
فنقول الفرق بين الحمد والمدح من وجوه (الاول) ان المدح قد يحصل للحى ولغير الحى ألا ترى ان من رأى
لؤلؤة فى غاية الحسن أو ياقوتة فى غاية الحسن فانه قد يمدحها ويستحيل أن يحمدها فثبت ان المدح أعم
من الحمد (الوجه الثانى) فى الفرق ان المدح قد يكون قبل الاحسان وقد يكون بعده أما الحمد فانه لا يكون
الا بعد الاحسان (الوجه الثالث) فى الفرق ان المدح قد يكون منهيا عنه قال عليه الصلاة والسلام احثوا
التراب فى وجوه المداحين أما الحمد فانه مأمور به مطلقا قال صلى الله عليه وسلم من لم يحمد الناس لم يحمد
الله (الوجه الرابع) ان المدح عبارة عن القول الدال على كونه مختصا بنوع من أنواع الفضائل وأما الحمد
فهو القول الدال على كونه مختصا بفضيلة معينة وهى فضيلة الانعام والاحسان فثبت بما ذكرنا ان المدح
أعم من الحمد وأما الفرق بين الحمد وبين الشكر فهو ان الحمد يعم ما اذا وصل ذلك الانعام اليك او الى غيرك
وأما الشكر فهو مختص بالانعام الواصل اليك اذا عرفت هذا فنقول قد ذكرنا ان المدح حاصل للحى ولغير الحى
وللفاعل المختار ولغيره فلو قال المدح لله لم يدل ذلك على كونه تعالى فاعلا مختارا اما لما قال الحمد لله فهو يدل
على كونه مختارا فقوله الحمد لله يدل على كون هذا القائل مقرا بأن اله العالم ليس موجبا بالذات كما تقول
الفلاسفة بل هو فاعل مختار وأيضا فقوله الحمد لله أولى من قوله الشكر لله لان قوله الحمد لله ثناء على الله بسبب
كل انعام صدر منه ووصل الى غيره وأما الشكر لله فهو ثناء بسبب انعام وصل الى ذلك القائل ولا شك ان الاول
أفضل لان التقدير كأن العبد يقول سواء اعطيتنى أو لم تعطنى فانعامك واصل الى كل العالمين وأنت مستحق
للحمد العظيم وقيل الحمد على ما دفع الله من البلاء والشكر على ما أعطى من النعماء فان قيل النعمة فى الاعطاء
أكثر من النعمة فى دفع البلاء فلماذا ترك الاكثر وذكر الاقل قلنا فيه وجوه (الاول) كانه يقول أنا شاكر لادنى
النعمتين فكيف لاعلاهما (الثانى) المنع غير متناه والاعطاء متناه فكان الابتداء بشكر دفع البلاء الذى
لا نهاية له أولى (الثالث) ان دفع الضرر أهم من جلب النفع فلهذا قدمه (الفائدة الثانية) انه تعالى
لم يقل أحمد الله ولكن قال الحمد لله وهذه العبارة الثانية أولى لوجوه (أحدها) انه لو قال أحمد الله أفاد ذلك
كون ذلك القائل قادرا على حمده أما لما قال الحمد لله فقد أفاد ذلك انه كان محمودا قبل حمد الحامدين وقبل
شكر الشاكرين فهؤلاء سواء حمدوا أو لم يحمدوا وسواء شكروا أو لم يشكروا فهو تعالى محمود من الازل الى
الابد بحمده القديم وكلامه القديم (وثانيها) ان قولنا الحمد لله معناه ان الحمد والثناء حق لله وملكه فانه
تعالى هو المستحق للحمد بسبب كثرة أياديه وأنواع آلائه على العباد فقولنا الحمد لله معناه ان الحمد حق لله
يستحقه لذاته ولو قال أحمد الله لم يدل ذلك على كونه مستحقا للحمد لذاته ومعلوم أن اللفظ الدال على كونه
مستحقا للحمد أولى من اللفظ الدال على ان شخصا واحدا حمده (وثالثها) انه لو قال أحمد الله لكان قد حمد لكن
لا حمدا يليق به وأما اذا قال الحمد لله فكأنه قال من أنا حتى أحمده لكنه محمود بجميع حمد الحامدين مثاله
ما لو سئلت هل لفلان عليك نعمة فان قلت نعم فقد حمدته ولكن حمدا ضعيفا ولو قلت فى الجواب بل نعمه على كل
الخلائق فقد حمدته بأكمل المحامد (ورابعها) ان الحمد عبارة عن صفة القلب وهى اعتقاد كون ذلك المحمود
متفضلا منعما مستحقا للتعظيم والاجلال فاذا تلفظ الانسان بقوله أحمد الله مع انه كان قلبه غافلا عن معنى
التعظيم اللائق بجلال الله كان كاذبا لانه أخبر عن نفسه بكونه حامدا مع انه ليس كذلك أما اذا قال الحمد
لله سواء كان غافلا أو مستحضرا لمعنى التعظيم فانه يكون صادقا لان معناه ان الحمد حق لله وملكه وهذا المعنى
حاصل سواء كان العبد مشتغلا بمعنى التعظيم والاجلال أو لم يكن فثبت ان قوله الحمد لله أولى من قوله أحمد

الله ونظيره قولنا لا اله الا الله فانه لا يدخله التكذيب بخلاف قولنا أشهد أن لا اله الا الله لانه قد يكون كاذبا في قوله أشهد ولهذا قال تعالى في تكذيب المنافقين والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ولهذا السر أمر في الاذان بقوله أشهد ثم وقع الختم على قوله لا اله الا الله (الفائدة الثالثة) اللام في قوله الحمد لله يحتمل وجوها كثيرة (أحدها) الاختصاص اللائق كقولك الجل للفرس (وثانيها) الملك كقولك الدار لزيد (وثالثها) القدرة والاستيلاء كقولك البلد للسلطان واللام في قولك الحمد لله يحتمل هذه الوجوه الثلاثة فان حملته على الاختصاص اللائق فمن المعلوم انه لا يليق الحمد الا به لغاية جلاله وكثرة فضله واحسانه وان حملته على الملك فمعلوم انه تعالى مالك للكل فوجب أن يملك منهم كونهم مشتغلين بحمده وان حملته على الاستيلاء والقدرة فالحق سبحانه وتعالى كذلك لانه واجب لذاته وماسواه ممكن لذاته والواجب لذاته مستول على الممكن لذاته فالحمد لله بمعنى ان الحمد لا يليق الا به وبمعنى ان الحمد ملكه وملكه وبمعنى انه هو المستولى على الكل والمستعلى على الكل (الفائدة الرابعة) قوله الحمد لله ثمانية أحرف وأبواب الجنة ثمانية فمن قال هذه الثمانية عن صفاء قلبه استحق ثمانية أبواب الجنة (الفائدة الخامسة) الحمد لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف وفيه قولان (الاول) انه ان كان مسبوقا بمعهود سابق انصرف اليه والا يحمل على الاستغراق صونا للكلام عن الاجمال (والقول الثانى) انه لا يفيد العموم الا انه يفيد الماهية والحقيقة فقط اذا عرفت هذا فقول قوله الحمد لله ان قلنا بالقول الاول أفاد ان كل ما كان حمدا وثناء فهو لله وحقه وملكه وحينئذ يلزم أن يقال ان ماسوى الله فانه لا يستحق الحمد والثناء البتة وان قلنا بالقول الثانى كان معناه ان ماهية الحمد حق لله تعالى وملك له وذلك ينفى كون فرد من أفراد هذه الماهية لغير الله فثبت على القولين ان قوله الحمد لله ينفى حصول الحمد لغير الله فان قيل أليس ان المنعم يستحق الحمد من المنعم عليه والاستاذ يستحق الحمد من التلميذ والسلطان العادل يستحق الحمد من الرعية وقال عليه السلام من لم يحمد الناس لم يحمد الله قلنا ان كل من أنعم على غيره بانعام فالمنعم في الحقيقة هو الله تعالى لانه لولا انه تعالى خلق تلك الداعية في قلب ذلك المنعم والا لم يقدم على ذلك الانعام ولولا انه تعالى خلق تلك النعمة وسلطه ذلك المنعم عليها ومكن المنعم عليه من الانتفاع لما حصل الانتفاع بتلك النعمة فثبت ان المنعم في الحقيقة هو الله تعالى (الفائدة السادسة) ان قوله الحمد لله كما دل على انه لا محمود الا الله فكذلك العقل دل عليه وبيانه من وجوه (الاول) انه تعالى لو لم يخلق داعية الانعام في قلب المنعم لم ينعم فيكون المنعم في الحقيقة هو الله الذى خلق تلك الداعية (وثانيها) ان كل من أنعم على الغير فانه يطلب بذلك الانعام عوضا اما ثوابا أو ثناء أو تحصيل حق أو تخلصا للنفس من خلق البخل وطالب العوض لا يكون منعما فلا يكون مستحقا للحمد في الحقيقة أما الله سبحانه وتعالى فانه كامل لذاته والكامل لذاته لا يطلب الكمال لان تحصيل الحاصل محال فكانت عطاياه جودا محضا واحسانا محضا فلا جرم كان مستحقا للحمد فثبت انه لا يستحق الحمد الا الله تعالى (وثالثها) ان كل نعمة فهى من الموجودات الممكنة لوجود وكل ممكن الوجود فانه وجد بايجاد الحق اما ابتداء واما بواسطة ينتج ان كل نعمة فهى من الله تعالى ويؤكد ذلك بقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله والحمد لا معنى له الا الثناء على الانعام فلما كان لا انعام الا من الله تعالى وجب القطع بأن أحدا لا يستحق الحمد الا الله تعالى (ورابعها) النعمة لا تكون كاملة الا عند اجتماع أمور ثلاثة (أحدها) أن تكون منفعة والانتفاع بالشئ مشروط بكونه حيا مدركا وكونه حيا مدركا لا يحصل الا بايجاد الله تعالى (وثانيها) ان المنفعة لا تكون نعمة كاملة الا اذا كانت خالية عن شوائب الضرر والغم واخلاء المنافع عن شوائب الضرر لا يحصل الا من الله تعالى (وثالثها) ان المنفعة لا تكون نعمة كاملة الا اذا كانت آمنة من خوف الانقطاع وهذا الامر لا يحصل الا من الله تعالى اذا ثبت هذا فالنعمة الكاملة لا تحصل الا من الله تعالى فوجب أن لا يستحق الحمد الكامل الا الله تعالى فثبت بهذه البراهين صحة قوله تعالى الحمد لله (الفائدة السابعة) قد عرفت ان الحمد عبارة عن مدح الغير

بسبب كونه منعما متفضلا ومالم يحصل شعور الانسان بوصول النعمة اليه امتنع تكليفه بالحمد والشكر اذا عرفت هذا فنقول وجب كون الانسان عاجزا عن حمد الله وشكره ويدل عليه وجوه (الاول) ان نعم الله على الانسان كثيرة لا يقوى عقل الانسان على الوقوف عليها كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها واذا امتنع وقوف الانسان عليها امتنع اقتداره على الحمد والشكر والثناء اللائق بها (الثانى) ان الانسان انما يمكنه القيام بحمد الله وشكره اذا أقدره الله تعالى على ذلك الحمد والشكر واذا خلق فى قلبه داعية الى فعل ذلك الحمد والشكر واذا ازال عنه العوائق والحوائل فكل ذلك انعام من الله تعالى فعلى هذا لا يمكنه القيام بشكر الله تعالى الا بواسطة نعم عظيمة من الله تعالى عليه وتلك النعم أيضا توجب الشكر وعلى هذا التقدير فالعبد لا يمكنه الاتيان بالشكر والحمد الا عند الاتيان به مرارا لا نهاية لها وذلك محال والموقوف على المحال محال فكان الانسان يمتنع منه الاتيان بحمد الله وبشكره على ما يليق به (الثالث) ان الحمد والشكر ليس معناه مجرد قول القائل بلسانه الحمد لله بل معناه علم المنعم عليه بكون المنعم موصوفا بصفات الكمال والجلال وكل ما خطر ببال الانسان من صفات الكمال والجلال فكمال الله وجلاله أعلى وأعظم من ذلك المتخيل والمتصور واذا كان كذلك امتنع كون الانسان آتيا بحمد الله وشكره وبالثناء عليه (الرابع) ان الاشتغال بالحمد والشكر معناه ان المنعم عليه يقابل الانعام الصادر من المنعم بشكر نفسه وبحمد نفسه وذلك بعيد لوجوه (أحدها) ان نعم الله كثيرة لا حد لها فقابلتها بهذا الاعتقاد الواحد وبهذه اللفظة الواحدة فى غاية البعد (وثانيها) ان من اعتقد ان حمده وشكره يساوى نعم الله تعالى فقد أشرك وهذا معنى قول الواسطى الشكر شرك (وثالثها) ان الانسان محتاج الى انعام الله فى ذاته وفى صفاته وفى أحواله والله تعالى غنى عن شكر الشاكرين وحمد الحامدين فكيف يمكن مقابلة نعم الله بهذا الشكر وبهذا الحمد فثبت بهذه الوجوه ان العبد عاجز عن الاتيان بحمد الله وبشكره فلهذه الدقيقة لم يقل احمدوا الله بل قال الحمد لله لانه لو قال احمدوا الله فقد كلفهم ما لا طاقة لهم به أما لما قال الحمد لله كان المعنى ان كمال الحمد حقه وملكه سواء قدر الخلق على الاتيان به أو لم يقدروا عليه ونقل ان داود عليه السلام قال يارب كيف أشكرك وشكرى لك لا يتم الا بانعامك على وهو أن توفقنى لذلك الشكر فقال ياداود لما علمت عجزك عن شكرى فقد شكرتنى بحسب قدرتك وطاقتك (الفائدة الثامنة) عن النبى عليه السلام انه قال اذا أنعم الله على عبده نعمة فيقول العبد الحمد لله فيقول الله تعالى انظروا الى عبدى اعطيته مالا قدر له فأعطانى مالا قيمة له وتفسيره ان الله اذا أنعم على العبد كان ذلك الانعام أحد الاشياء المعتادة مثل انه كان جائعا فأطعمه أو كان عطشانا فأرواه أو كان عريانا فكساه أما اذا قال العبد الحمد لله كان معناه ان كل حمد أتى به أحد من الحامدين فهو لله وكل حمد لم يأت به أحد من الحامدين وأمكن فى حكم العقل دخوله فى الوجود فهو لله وذلك يدخل فيه جميع المحامد التى ذكرها ملائكة العرش والكرسى وساكنو اطباق السموات وجميع المحامد التى ذكرها جميع الانبياء من آدم الى محمد صلوات الله عليهم وجميع المحامد التى ذكرها جميع الاولياء والعلماء وجميع الخلق وجميع المحامد التى سيذكرونها الى وقت قولهم دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين ثم جميع هذه المحامد متناهية اما المحامد التى لا نهاية لها هى التى سيأتون بها أبد الآباد ودهر الداهرين فكل هذه الاقسام التى لا نهاية لها داخلة تحت قول العبد الحمد لله رب العالمين فلهذا السبب قال تعالى انظروا الى عبدى قد اعطيته نعمة واحدة لا قدر لها فأعطانى من الشكر ما لا حد له ولا نهاية له أقول ههنا دقيقة أخرى وهى ان نعم الله تعالى على العبد فى الدنيا متناهية وقوله الحمد لله حمد غير متناه ومعلوم ان غير المتناهى اذا سقط منه المتناهى بقى الباقى غير متناه فكأنه تعالى يقول عبدى اذا قلت الحمد لله فى مقابلة تلك النعمة فالذى بقى لك من تلك الكلمة طاعات غير متناهية فلا بد من مقابلتها بنعمة غير متناهية فلهذا السبب يستحق العبد الثواب الابدى والخير السرمدى فثبت ان قول العبد الحمد لله يوجب سعادات لا آخر لها وخيرات لا نهاية لها

(الفائدة التاسعة) لاشك ان الوجود خير من العدم والدليل عليه ان كل موجود حي فانه يكره عدم نفسه ولولا ان الوجود خير من العدم والا لما كان كذلك اذا ثبت هذا فنقول وجود كل شئ ما سوى الله تعالى فانه حصل بايجاد الله وجوده وفضله واحسانه وقد ثبت ان الوجود نعمة فثبت انه لا موجود في عالم الارواح والاجسام والعلويات والسفليات الا ولله عليه نعمة ورحمة واحسان والنعمة والرحمة والاحسان موجبة للحمد والشكر فاذا قال العبد الحمد لله فليس مراده الحمد لله على النعم الواصلة الي بل المراد الحمد لله على النعم الصادرة منه وقد بينا ان انعامه واصل الى كل ما سواه فاذا قال العبد الحمد لله كان معناه الحمد لله على انعامه على كل مخلوق خلقه وعلى كل محدث أحدثه من نور وظلمة وسكون وحركة وعرش وكرسي وجني وانسي وذات وصفة وجسم وعرض الى أبد الآباد ودهر الداهرين وأنا أشهد أنها بأسرها حقك وملكك وليس لاحد معك فيها شركة ومنازعة (الفائدة العاشرة) لقائل أن يقول التسبيح مقدم على التحميد لانه يقال سبحان الله والحمد لله فما السبب ههنا في وقوع البداية بالتحميد والجواب أن التحميد يدل على التسبيح دلالة التضمن فان التسبيح يدل على كونه مبرأ في ذاته وصفاته عن النقائص والآفات والتحميد يدل مع حصول تلك الصفة على كونه محسنا الى الخلق منعما عليهم رحيما بهم فالتسبيح اشارة الى كونه تعالى تاما والتحميد يدل على كونه تعالى فوق التمام فلهذا السبب كان الابتداء بالتحميد أولى وهذا الوجه مستفاد من القوانين الحكمية وأما الوجه اللائق بالقوانين الاصولية فهو ان الله تعالى لا يكون محسنا بالعباد الا اذا كان عالما بجميع المعلومات ليعلم أصناف حاجات العباد والا اذا كان قادرا على كل المقدورات ليقدر على تحصيل ما يحتاجون اليه والا اذا كان غنيا عن كل الحاجات اذ لو لم يكن كذلك لكان اشتغاله بدفع الحاجة عن نفسه يمنعه عن دفع حاجة العبد فثبت ان كونه محسنا لا يتم الا بعد كونه منزها عن النقائص والآفات فثبت ان الابتداء بقوله الحمد لله أولى من الابتداء بقوله سبحان الله (الفائدة الحادية عشر) الحمد لله له تعلق بالماضي وتعلق بالمستقبل أما تعلقه بالماضي فهو انه يقع شكرا على النعم المتقدمة وأما تعلقه بالمستقبل فهو انه يوجب تجدد النعم في الزمان المستقبل لقوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم والعقل أيضا يدل عليه وهو ان النعم السابقة توجب الاقدام على الخدمة والقيام بالطاعة ثم اذا اشتغل بالشكر انفتحت على العقل والقلب أبواب نعم الله تعالى وأبواب معرفته ومحبته وذلك من أعظم النعم فلهذا المعنى كان الحمد بسبب تعلقه بالماضي يغلق عنك أبواب النيران وبسبب تعلقه بالمستقبل يفتح لك أبواب الجنان فتأثيره في الماضي سد أبواب الحجاب عن الله تعالى وتأثيره في المستقبل فتح أبواب معرفة الله تعالى ولما كان لا نهاية لدرجات جلال الله فكذلك لا نهاية للعبد في معارج معرفة الله ولا مفتاح لها الا قولنا الحمد لله فلهذا السبب سميت سورة الحمد بسورة الفاتحة (الفائدة الثانية عشر) الحمد لله كلمة شريفة جليلة لكن لا بد من ذكرها في موضعها والا لم يحصل المقصود منها * قيل للسري السقطي كيف يجب الاتيان بالطاعة قال أنا منذ ثلاثين سنة أستغفر الله عن قولي مرة واحدة الحمد لله فقيل كيف ذلك قال وقع الحريق في بغداد واحترقت الدكاكين والدور فأخبروني ان دكاني لم يحترق فقلت الحمد لله وكان معناه اني فرحت ببقاء دكاني حال احتراق دكاكين الناس وكان حق الدين والمروءة أن لا أفرح بذلك فأنا في الاستغفار منذ ثلاثين سنة عن قولي الحمد لله فثبت بهذا ان هذه الكلمة وان كانت جليلة القدر الا انه يجب رعاية موضعها ثم ان نعم الله على العبد كثيرة الا انها بحسب القسمة الاولى محصورة في نوعين نعم الدنيا ونعم الدين ونعم الدين أفضل من نعم الدنيا لوجوه كثيرة وقولنا الحمد لله كلمة جليلة شريفة فيجب على العاقل اجلال هذه الكلمة من أن يذكرها في مقابلة نعم الدنيا بل يجب أن لا يذكرها الا عند الفوز بنعم الدين ثم نعم الدين قسمان اعمال الجوارح واعمال القلوب والقسم الثاني أشرف ثم نعم الدنيا قسمان تارة تعتبر تلك النعم من حيث هي نعم وتارة تعتبر من حيث انها عطية المنعم والقسم الثاني أشرف فهذه مقامات يجب اعتبارها حتى يكون ذكر قولنا الحمد لله موافقا لموضعه لائقا بسببه (الفائدة الثالثة عشر) أول كلمة ذكرها أبونا

آدم هو قوله الحمد لله وآخر كلمة يذكرها أهل الجنة هو قولنا الحمد لله أما الاول فلانه لما بلغ الروح الى
سرته عطس فقال الحمد لله رب العالمين وأما الثاني فهو قوله تعالى وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين
ففاتحة العالم مبنية على الحمد وخاتمته مبنية على الحمد فاجتهد حتى يكون أول أعمالك وآخرها مقرونا
بهذه الكلمة فان الانسان عالم صغير فيجب أن تكون أحواله موافقة لاحوال العالم الكبير (الفائدة
الرابعة عشر) من الناس من قال تقدير الكلام قولوا الحمد لله وهذا عندي ضعيف لان الاضمار انما يصار
اليه ليصح الكلام وهذا الاضمار يوجب فساد الكلام والذي يدل عليه وجوه (الاول) ان قوله الحمد لله
اخبار عن كون الحمد حقاله وملكاله وهذا كلام تام في نفسه فلا حاجة الى الاضمار (الثاني) ان قوله الحمد
لله يدل على كونه تعالى مستحقا للحمد بحسب ذاته وبحسب أفعاله سواء حمدوه أو لم يحمدوه لان ما بالذات
أعلى وأجل مما بالغير (الثالث) ذكروا مسئلة في الواقعات وهي انه لا ينبغي للوالد أن يقول لولده اعمل
كذا وكذا لانه يجوز أن لا يمتثل أمره فيأثم بل يقول ان كذا وكذا يجب أن يفعل ثم اذا كان الولد كريما فانه
يجيبه ويطيعه وان كان عاقا لم يشافهه بالرد فيكون اثمه أقل فكذلك ههنا قال الله تعالى الحمد لله فمن كان مطيعا
حمده ومن كان عاصيا كان اثمه أقل (الفائدة الخامسة عشر) تمسكت الجبرية والقدرية بقوله الحمد لله أما
الجبرية فقد تمسكوا به من وجوه (الاول) ان كل من كان فعله أشرف وأكمل وكانت النعمة الصادرة عنه
أعلى وأفضل كان استحقاقه للحمد أكثر ولا شك ان أشرف المخلوقات هو الايمان فلو كان الايمان فعلا للعبد
لكان استحقاق العبد للحمد أولى وأجل من استحقاق الله له ولما لم يكن كذلك علمنا ان الايمان حصل بخلق
الله لا بخلق العبد (الثاني) أجمعت الامة على قولهم الحمد لله على نعمة الايمان فلو كان الايمان فعلا للعبد وما
كان فعلا لله لكان قولهم الحمد لله على نعمة الايمان باطلا فان حمد الفاعل على ما لا يكون فعلا له باطل قبيح
لقوله تعالى ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا (الثالث) انا قد دللنا على ان قوله الحمد لله يدل ظاهره على
ان كل الحمد لله وانه ليس لغير الله حمد أصلا وانما يكون كل الحمد لله لو كان كل النعم من الله والايمان أفضل
النعم فوجب أن يكون الايمان من الله (الرابع) ان قوله الحمد لله مدح منه لنفسه ومدح النفس مستقبح
فيما بين الخلق فلما بدأ كتابه بمدح النفس دل ذلك على ان حاله بخلاف حال الخلق وانه يحسن من الله ما يقبح
من الخلق وذلك يدل على انه تعالى مقدس عن أن تقاس أفعاله على أفعال الخلق فقد تقبح أشياء من العباد
ولا تقبح تلك الاشياء من الله تعالى وهذا يهدم أصول الاعتزال بالكلية (والخامس) ان عند المعتزلة أفعاله
تعالى يجب أن تكون حسنة ويجب أن تكون لها صفة زائدة على الحسن والا كانت عبثا وذلك في حقه محال
والزائدة على الحسن اما ان تكون واجبة واما أن تكون من باب التفضل أما الواجب فهو مثل ايصال الثواب
والعوض الى المكلفين وأما الذي يكون من باب التفضل فهو مثل انه يزيد على قدر الواجب على سبيل
الاحسان فنقول هذا يقدح في كونه تعالى مستحقا للحمد ويبطل صحة قولنا الحمد لله وتقريره أن نقول اما
أداء الواجبات فانه لا يفيد استحقاق الحمد ألا ترى ان من كان له على غيره دين دينار فأداه فانه لا يستحق الحمد
فلو وجب على الله فعل لكان ذلك الفعل مخلصا له عن الذم ولا يوجب استحقاقه للحمد وأما فعل التفضل فعند
الخصم انه يستفيد بذلك مزيد حمد لانه لو لم يصدر عنه ذلك الفعل لما حصل له ذلك الحمد واذا كان كذلك كان
ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك يمنع من كونه تعالى مستحقا للحمد والمدح (السادس) قوله الحمد لله يدل
على انه تعالى محمود فنقول استحقاقه للحمد والمدح اما أن يكون أمرا ثابتا له لذاته أو ليس ثابتا له لذاته فان
كان الاول امتنع أن يكون شئ من الافعال موجبا له استحقاق المدح لان ما ثبت لذاته امتنع ثبوته لغيره
وامتنع أيضا أن يكون شئ من الافعال موجبا له استحقاق الذم لان ما ثبت لذاته امتنع ارتفاعه بسبب غيره
واذا كان كذلك لم يتقرر في حقه تعالى وجوب شئ عليه فوجب أن لا يجب للعباد عليه شئ من الاعواض
والثواب وذلك يهدم أصول المعتزلة وأما القسم الثاني وهو أن يكون استحقاق الحمد لله ليس ثابتا له لذاته
فنقول فيلزم أن يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك على الله محال أما المعتزلة فقالوا ان قوله الحمد لله

لا يتم الا على قولنا لان المستحق للحمد على الاطلاق هو الذى لا قبيح فى فعله ولا جور فى اقضيته ولا ظلم فى أحكامه وعندنا أن الله تعالى كذلك فكان مستحقا لاعظم المحامد والمدائح اما على مذهب الجبرية لا قبيح الا وهو فعله ولا جور الا وهو حكمه ولا عبث الا وهو صنعه لانه يخلق الكفر فى الكافر ثم يعذبه عليه ويؤلم الحيوانات من غير أن يعوضها فكيف يعقل على هذا التقدير كونه مستحقا للحمد وأيضا فذلك الحمد الذى يستحقه الله تعالى بسبب الالهية اما أن يستحقه على العبد أو على نفسه فان كان الاول وجب كون العبد قادرا على الفعل وذلك يبطل القول بالجبر وان كان الثانى كان معناه ان الله يجب عليه أن يحمد نفسه وذلك باطل قالوا فثبت أن القول بالحمد لله لا يصح الا على قولنا (الفائدة السادسة عشر) اختلفوا فى ان وجوب الشكر ثابت بالعقل أو بالسمع من الناس من قال انه ثابت بالسمع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنهم من قال انه ثابت قبل مجىء الشرع وبعد مجيئه على الاطلاق والدليل عليه قوله تعالى الحمد لله وبيانه من وجوه (الاول) ان قوله الحمد لله يدل على ان هذا الحمد حقه وملكه على الاطلاق وذلك يدل على ثبوت هذا الاستحقاق قبل مجىء الشرع (الثانى) انه تعالى قال الحمد لله رب العالمين وقد ثبت فى أصول الفقه ان ترتب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فهاهنا أثبت الحمد لنفسه ووصف نفسه بكونه تعالى ربا للعالمين رحمانا رحيما بهم مالكا لعاقبة أمرهم فى القيامة فهذا يدل على ان استحقاق الحمد انما يحصل لكونه تعالى مربيا لهم رحمانا رحيما بهم واذا كان كذلك ثبت ان استحقاق الحمد ثابت لله تعالى فى كل الاوقات سواء كان قبل مجىء النبى أو بعده (الفائدة السابعة عشر) يجب علينا أن نبحث عن حقيقة الحمد وماهيته فنقول تحميد الله تعالى ليس عبارة عن قولنا الحمد لله لان قولنا الحمد لله اخبار عن حصول الحمد والاخبار عن الشئ مغاير للمخبر عنه فوجب أن يكون تحميد الله مغايرا لقولنا الحمد لله فنقول حمد المنعم عبارة عن كل فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما وذلك الفعل اما أن يكون فعل القلب أو فعل اللسان أو فعل الجوارح أما فعل القلب فهو أن يعتقد فيه كونه موصوفا بصفات الكمال والاجلال وأما فعل اللسان فهو أن يذكر ألفاظا دالة على كونه موصوفا بصفات الكمال وأما فعل الجوارح فهو أن يأتى بأفعال دالة على كون ذلك المنعم موصوفا بصفات الكمال والاجلال فهذا هو المراد من الحمد واعلم ان أهل العلم افترقوا فى هذا المقام فريقين * الفريق الاول الذين قالوا انه لا يجوز أن يأمر الله عبيده بان يحمدوه واحتجوا عليه بوجوه (الاول) ان ذلك التحميد اما أن يكون بناء على انعام وصل اليهم أولا بناء عليه والاول باطل لان هذا يقتضى انه تعالى طلب منهم على انعامه جزاء ومكافأة وذلك يقدح فى كمال الكرم فان الكريم اذا أنعم لم يطلب المكافأة * وأما الثانى فهو اتعاب للغير ابتداء وذلك يوجب الظلم (الثانى) قالوا الاشتغال بهذا الحمد متعب للحامد وغير نافع للمحمود لانه كامل لذاته والكامل لذاته يستحيل أن يستكمل بغيره فثبت ان الاشتغال بهذا التحميد عبث وضرر فوجب أن لا يكون مشروعا (الثالث) ان معنى الايجاب هو انه لو لم يفعل لاستحق العقاب فايجاب حمد الله تعالى معناه انه قال لو لم تشتغل بهذا الحمد لعاقبتك وهذا الحمد لا نفع له فى حق الله فكان معناه ان هذا الفعل لا فائدة فيه لاحد ولو تركته لعاقبتك أبد الآباد وهذا لا يليق بالحكيم الكريم * الفريق الثانى قالوا الاشتغال بحمد الله سوء أدب من وجوه (الاول) انه يجرى مجرى مقابلة احسان الله بذلك الشكر القليل (والثانى) ان الاشتغال بالشكر لا يتأتى الا مع استحضار تلك النعم فى القلب واشتغال القلب بالنعم يمنعه من الاستغراق فى معرفة المنعم (الثالث) ان الثناء على الله تعالى عند وجدان النعمة يدل على انه انما أثنى عليه لاجل الفوز بتلك النعم وذلك يدل على ان مقصوده من العبادة والحمد والثناء الفوز بتلك النعم وهذا الرجل فى الحقيقة معبوده ومطلوبه انما هو تلك النعمة وحظ النفس وذلك مقام نازل والله أعلم (الفصل الثانى) فى تفسير قوله رب العالمين وفيه فوائد (الفائدة الاولى) اعلم ان الموجود اما أن

يكون واجبا لذاته واما أن يكون ممكنا لذاته أما الواجب لذاته فهو الله تعالى فقط وأما الممكن لذاته فهو كل
ماسوى الله تعالى وهو العالم لان المتكلمين قالوا العالم كل موجود سوى الله وسبب تسمية هذا القسم
بالعالم ان وجود كل شئ سوى الله يدل على وجود الله تعالى فلهذا السبب سمى كل موجود سوى الله بأنه
عالم اذا عرفت هذا فنقول كل ماسوى الله تعالى اما أن يكون متحيزا واما أن يكون صفة للمتحيز واما أن
لا يكون متحيزا ولا صفة للمتحيز فهذه أقسام ثلاثة (القسم الاول) المتحيز وهو اما أن يكون قابلا للقسمة
أولا يكون فان كان قابلا للقسمة فهو الجسم وان لم يكن كذلك فهو الجوهر الفرد أما الجسم فاما أن يكون
من الاجسام العلوية أو من الاجسام السفلية أما الاجسام العلوية فهي الافلاك والكواكب وقد ثبت
بالشرع أشياء أخر سوى هذين القسمين مثل العرش والكرسي وسدرة المنتهى واللوح والقلم والجنة وأما
الاجسام السفلية فهي اما بسيطة أو مركبة أما البسيطة فهي العناصر الاربعة واحدها كرة الارض بما
فيها من المفاوز والجبال والبلاد المعمورة (وثانيها) كرة الماء وهي البحر المحيط وهذه الابحر الكبيرة
الموجودة في هذا الربع المعمور وما فيه من الاودية العظيمة التي لا يعلم عددها الا الله تعالى (وثالثها) كرة
الهواء (ورابعها) كرة النار وأما الاجسام المركبة فهي النبات والمعادن والحيوان على كثرة أقسامها
وتباين أنواعها (وأما القسم الثاني) وهو الممكن الذي يكون صفة للمتحيزات فهي الاعراض
والمتكلمون ذكروا مايقرب من أربعين جنسا من أجناس الاعراض (أما الثالث) وهو الممكن الذي
لا يكون متحيزا ولا صفة للمتحيز فهو الارواح وهي اما سفلية واما علوية أما السفلية فهي اما خيرة وهم
صالحو الجن واما شريرة خبيثة وهي مردة الشياطين والارواح العلوية اما متعلقة بالاجسام وهي
الارواح الفلكية واما غير متعلقة بالاجسام وهي الارواح المطهرة المقدسة فهذا هو الاشارة الى تقسيم
موجودات العالم ولو ان الانسان كتب ألف ألف مجلد في شرح هذه الاقسام لما وصل الى أقل مرتبة من
مراتب هذه الاقسام الا انه لما ثبت ان واجب الوجود لذاته واحد ثبت ان كل ماسواه ممكن لذاته فيكون
محتاجا في وجوده الى ايجاد الواجب لذاته وأيضا ثبت ان الممكن حال بقائه لا يستغني عن المبقي والله تعالى
اله العالمين من حيث انه هو الذي أخرجها من العدم الى الوجود وهو رب العالمين من حيث انه هو الذي
يبقيها حال دوامها واستقرارها واذا عرفت ذلك ظهر عندك شئ قليل من تفسير قوله الحمد لله رب العالمين
وكل من كان أكثر احاطة بأحوال هذه الاقسام الثلاثة كان أكثر وقوفا على تفسير قوله رب العالمين
(الفائدة الثانية) المربي على قسمين (أحدهما) أن يربي شيئا ليربح عليه المربي (والثاني) أن يربيه
ليربح المربي وتربية كل الخلق على القسم الاول لانهم انما يربون غيرهم ليربحوا عليه اما ثوابا أو ثناء والقسم
الثاني هو الحق سبحانه كما قال خلقتكم لتربحوا علي لا لاربح عليكم فهو تعالى يربي ويحسن وهو بخلاف سائر
المربين وبخلاف سائر المحسنين واعلم ان تربيته تعالى مخالفة لتربية غيره وبيانه من وجوه (الاول)
ماذكرناه انه تعالى يربي عبيده لا لغرض نفسه بل لغرضهم وغيره يربون لغرض أنفسهم لا لغرض غيرهم
(الثاني) ان غيره اذا ربى فبقدر تلك التربية يظهر النقصان في خزائنه وفي ماله وهو تعالى متعال عن
النقصان والضرر كما قال تعالى وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم (الثالث) ان غيره
من المحسنين اذا ألح الفقير عليه أبغضه وحرمه ومنعه والحق تعالى بخلاف ذلك كما قال عليه السلام ان الله
تعالى يحب الملحين في الدعاء (الرابع) ان غيره من المحسنين مالم يطلب منه الاحسان لم يعط أما الحق تعالى
فانه يعطي قبل السؤال ألا ترى انه رباك حال ما كنت جنينا في رحم الام وحال ما كنت جاهلا غير عاقل
يحسن أن تسأل منه ووفاك وأحسن اليك مع انك ماسألته وما كان لك عقل ولا هداية (الخامس) ان
غيره من المحسنين ينقطع احسانه اما بسبب الفقر أو الغيبة أو الموت والحق تعالى لا ينقطع احسانه البتة
(السادس) ان غيره من المحسنين يختص احسانه بقوم دون قوم ولا يمكنه التعميم أما الحق تعالى فقد
وصل تربيته واحسانه الى الكل كما قال ورحمتي وسعت كل شئ فثبت انه تعالى رب العالمين ومحسن الى

الخلائق أجمعين فلهذا قال تعالى فى حق نفسه الحمد لله رب العالمين (الفائدة الثالثة) ان الذى يحمد
ويمدح ويعظم فى الدنيا انما يكون كذلك لاحد وجوه أربعة اما لكونه كاملا فى ذاته وفى صفاته منزها عن جميع
النقائص والآفات وان لم يكن منه احسان اليك واما لكونه محسنا اليك ومنعما عليك واما لانك ترجو
وصول احسانه اليك فى المستقبل من الزمان واما لاجل انك تكون خائفا من قهره وقدرته وكمال سطوته
فهذه الحالات هى الجهات الموجبة للتعظيم فكانه سبحانه وتعالى يقول ان كنتم ممن تعظمون الكمال الذاتى
فاحمدونى فانى اله العالمين وهو المراد من قوله الحمد لله وان كنتم ممن تعظمون الاحسان فأنا رب العالمين وان
كنتم تعظمون للطمع فى المستقبل فأنا الرحمن الرحيم وان كنتم تعظمون للخوف فأنا مالك يوم الدين
(الفائدة الرابعة) وجوه تربية الله للعبد كثيرة غير متناهية ونحن نذكر منها أمثلة (المثال الاول) لما
وقعت قطرة النطفة من صلب الأب الى رحم الام فانظر كيف انها صارت علقة أولا ثم مضغة ثانيا ثم تولدت
منها أعضاء مختلفة مثل العظام والغضاريف والرباطات والاوتار والاوردة والشرايين ثم اتصل البعض
بالبعض ثم حصل فى كل واحد منها نوع خاص من أنواع القوى فحصلت القوة الباصرة فى العين والسامعة
فى الاذن والناطقة فى اللسان فسبحان من أسمع بعظم وبصر بشحم وأنطق بلحم واعلم ان كتاب التشريح
لبدن الانسان مشهور وكل ذلك يدل على تربية الله تعالى للعبد (المثال الثانى) ان الحبة الواحدة اذا
وقعت فى الارض فاذا وصلت نداوة الارض اليها انتفخت ولا تنشق من شئ من الجوانب الا من أعلاها
وأسفلها مع ان الانتفاخ حاصل من جميع الجوانب أما الشق الاعلى فيخرج منه الجزء الصاعد من الشجرة
وأما الشق الاسفل فيخرج منه الجزء الغائص فى الارض وهو عروق الشجرة فأما الجزء الصاعد فبعد
صعوده يحصل له ساق ثم ينفصل من ذلك الساق أغصان كثيرة ثم يظهر على تلك الاغصان الانوار أولا ثم الثمار
ثانيا ويحصل لتلك الثمار أجزاء مختلفة بالكثافة واللطافة وهى القشور ثم اللبوب ثم الادهان وأما
الجزء الغائص من الشجر فان تلك العروق تنتهى الى أطرافها وتلك الاطراف تكون فى اللطافة كانها مياه
منعقدة ومع غاية لطافتها فانها تغوص فى الارض الصلبة الخشنة وأودع الله فيها قوى جاذبة تجذب الاجزاء
اللطيفة من الطين الى نفسها والحكمة فى كل هذه التدبيرات تحصيل ما يحتاج العبد اليه من الغذاء والادام
والفواكه والاشربة والادوية كما قال تعالى انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا الآيات (المثال
الثالث) انه وضع الافلاك والكواكب بحيث صارت أسبابا لحصول مصالح العباد فخلق الليل ليكون
سببا للراحة والسكون وخلق النهار ليكون سببا للمعاش والحركة وهو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا
وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك الا بالحق وهو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا
بها فى ظلمات البر والبحر واقرأ قوله ألم نجعل الارض مهادا والجبال أوتادا الى آخر الآية واعلم انك اذا
تأملت فى عجائب أحوال المعادن والنبات والحيوان وآثار حكمة الرحمن فى خلق الانسان قضى صريح
عقلك بأن أسباب تربية الله كثيرة ودلائل رحمته لائحة ظاهرة وعند ذلك يظهر لك قطرة من بحار أسرار قوله
الحمد لله رب العالمين (الفائدة الخامسة) أضاف الحمد الى نفسه فقال تعالى الحمد لله ثم أضاف نفسه الى
العالمين والتقدير انى أحب الحمد فنسبته الى نفسى بكونه ملكا لى ثم لما ذكرت نفسى عرفت نفسى بكونى ربا
للعالمين ومن عرف ذاتا بصفة فانه يحاول ذكر أحسن الصفات وأكملها وذلك يدل على ان كونه ربا للعالمين
أكمل الصفات والامر كذلك لان أكمل المراتب أن يكون تاما وفوق التمام فقولنا لله يدل على كونه
واجب الوجود لذاته فى ذاته وبذاته وهو التمام وقوله رب العالمين معناه ان وجود كل ما سواه فائض عن
تربيته واحسانه وجوده وهو المراد من قولنا انه فوق التمام (الفائدة السادسة) انه يملك عبادا غيرك
كما قال وما يعلم جنود ربك الا هو وأنت ليس لك رب سواه ثم انه يربيك كانه ليس له عبد سواك وأنت تخدمه
كأن لك ربا غيره فما أحسن هذه التربية أليس انه يحفظك فى النهار عن الآفات من غير عوض وبالليل عن
المخافات من غير عوض واعلم ان الحراس يحرسون الملك كل ليلة فهل يحرسونه عن لدغ الحشرات وهل

يحرسونه عن أن تنزل به البليات أما الحق تعالى فانه يحرسه من الآفات ويصونه من المخافات بعد ان كان قد زج أول الليل فى أنواع المحظورات وأقسام المحرمات والمنكرات فما أكبر هذه التربية وما أحسنها أليس من التربية انه صلى الله عليه وسلم قال الادمى بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب فلهذا المعنى قال تعالى قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن ماذاك الا الملك الجبار والواحد القهار ومقلب القلوب والابصار والمطلع على الضمائر والاسرار (الفائدة السابعة) قالت القدرية انما يكون تعالى ربا للعالمين ومربيا لهم لو كان محسنا اليهم دافعا للمضار عنهم أما اذا خلق الكفر فى الكافر ثم يعذبه عليه ويأمر بالايمان ثم يمنعه منه لم يكن ربا ولا مربيا بل كان ضارا ومؤذيا وقالت الجبرية انما يكون ربا ومربيا لو كانت النعمة صادرة منه والالطاف فائضة من رحمته ولما كان الايمان أعظم النعم وأجلها وجب أن يكون حصولها من الله تعالى ليكون ربا للعالمين ومحسنا اليهم بخلق الايمان فيهم (الفائدة الثامنة) قولنا الله أشرف من قولنا رب على ما بيناه ذلك بالوجوه الكثيرة فى تفسير أسماء الله تعالى ثم ان الداعى فى أكثر الامر يقول يارب يارب والسبب فيه النكت والوجوه المذكورة فى تفسير أسماء الله تعالى فلا نعيدها (الفصل الثالث) فى تفسير قوله الرحمن الرحيم وفيه فوائد (الفائدة الاولى) الرحمن هو المنعم بما لا يتصور صدور جنسه من العباد والرحيم هو المنعم بما يتصور جنسه من العباد حكى عن ابراهيم بن أدهم انه قال كنت ضيفا لبعض القوم فقدم المائدة فنزل غراب وسلب رغيفا فاتبعته تعجبا فنزل فى بعض التلال واذا هو برجل مقيد مشدود اليدين فألقى الغراب ذلك الرغيف على وجهه وروى عن ذى النون انه قال كنت فى البيت اذ وقعت ولولة فى قلبى وصرت بحيث ما ملكت نفسى فخرجت من البيت وانتهيت الى شط النيل فرأيت عقربا قويا يعدو فتبعته فوصل الى طرف النيل فرأيت ضفدعا واقفا على طرف الوادى فوثب العقرب على ظهر الضفدع وأخذ الضفدع يسبح ويذهب فركبت السفينة وتبعته فوصل الضفدع الى الطرف الآخر من النيل ونزل العقرب من ظهره وأخذ يعدو فتبعته فرأيت شابا نائما تحت شجرة ورأيت افعى يقصده فلما قربت الافعى من ذلك الشاب وصل العقرب الى الافعى فوثب العقرب على الافعى فلدغه والافعى أيضا لدغ العقرب فماتا معا وسلم ذلك الانسان منهما ويحكى ان ولد الغراب كما يخرج من قشر البيضة يخرج من غير ريش فيكون كانه قطعة لحم أحمر والغراب يفر منه ولا يقوم بتربيته ثم ان البعوض يجتمع عليه لانه يشبه قطعة لحم ميت فاذا وصلت البعوض اليه التقم تلك البعوض واغتذى بها ولا يزال على هذه الحال الى أن يقوى وينبت ريشه ويخفى لحمه تحت ريشه فعند ذلك تعود أمه اليه ولهذا السبب جاء فى أدعية العرب يارازق النعاب فى عشه فظهر بهذه الامثلة ان فضل الله عام واحسانه شامل ورحمته واسعة واعلم ان الحوادث على قسمين منه ما يظن انه رحمة مع انه لا يكون كذلك بل يكون فى الحقيقة عذابا ونقمة ومنه ما يظن فى الظاهر انه عذاب ونقمة مع انه يكون فى الحقيقة فضلا واحسانا ورحمة * أما القسم الاول فالوالد اذا أهمل ولده حتى يفعل ما يشاء ولا يؤدبه ولا يحمله على التعلم فهذا فى الظاهر رحمة وفى الباطن نقمة * وأما القسم الثانى كالوالد اذا حبس ولده فى المكتب وحمله على التعلم فهذا فى الظاهر نقمة وفى الحقيقة رحمة وكذلك الانسان اذا وقع فى يده الاكلة فاذا قطعت تلك اليد فهذا فى الظاهر عذاب وفى الباطن راحة ورحمة فالابله يغتر بالظواهر والعاقل ينظر فى السرائر اذا عرفت هذا فكل ما فى العالم من محنة وبلية وألم ومشقة فهو وان كان عذابا وألما فى الظاهر الا انه حكمة ورحمة فى الحقيقة وتحقيقه ما قيل فى الحكمة ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالمقصود من التكاليف تطهير الارواح عن العلائق الجسدانية كما قال تعالى ان احسنتم أحسنتم لانفسكم والمقصود من خلق النار صرف الاشرار الى أعمال الابرار وجذبها من دار الفرار الى دار القرار كما قال تعالى ففروا الى الله وأقرب مثال لهذا الباب قصة موسى والخضر عليهما السلام فان موسى كان يبنى الحكم على ظواهر الامور فاستنكر خرق السفينة وقتل الغلام وعمارة الجدار المائل وأما الخضر فانه كان يبنى أحكامه على الحقائق والاسرار فقال أما السفينة فكانت

لمساكين يعملون فى البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا وأمّا الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا فأردنا أن يبدلهما ربهما خيرا منه زكاة وأقرب رحما وأمّا الجدار فكان لغلامين يتيمين فى المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك فظهر بهذه القصة ان الحكيم المحقق هو الذى يبنى أمره على الحقائق لا على الظاهر فاذا رأيت ما يكرهه طبعك وينفر عنه عقلك فاعلم ان تحته أسرارا خفية وحكما بالغة وان حكمته ورحمته اقتضت ذلك وعند ذلك يظهر لك أثر من بحار أسرار قوله الرحمن الرحيم (الفائدة الثانية) الرحمن اسم خاص بالله والرحيم ينطلق عليه وعلى غيره فان قيل فعلى هذا الرحمن أعظم فلم ذكر الادنى بعد ذكر الاعلى والجواب لان الكبير العظيم لا يطلب منه الشىء الحقير اليسير حكى ان بعضهم ذهب الى بعض الاكابر فقال جئتك لمهم يسير فقال اطلب للمهم اليسير رجلا يسيرا كأنه تعالى يقول لو اقتصرت على ذكر الرحمن لاحتشمت عنى ولتعذر عليك سؤال الامور اليسيرة ولكن كما علمتنى رحمانا تطلب منى الامور العظيمة فأنا أيضا رحيم فاطلب منى شراك نعلك وملح قدرك كما قال تعالى لموسى يا موسى سلنى عن ملح قدرك وعلف شاتك (الفائدة الثالثة) وصف نفسه بكونه رحمانا رحيما ثم انه أعطى مريم عليها السلام رحمة واحدة حيث قال ورحمة منا وكان أمرا مقضيا فتلك الرحمة صارت سببا لنجاتها من توبيخ الكفار والفجار ثم انا نصفه كل يوم أربعة وثلاثين مرة انه رحمن وانه رحيم وذلك لان الصلوات سبع عشرة ركعة ويقرأ لفظ الرحمن الرحيم فى كل ركعة مرتين مرة فى بسم الله الرحمن الرحيم ومرة فى قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم فلما صار ذكر الرحمة مرة واحدة سببا لخلاص مريم عليها السلام عن المكروهات أفلا يصير ذكر الرحمة هذه المرات الكثيرة طول العمر سببا لنجاة المسلمين من النار والعار والدمار (الفائدة الرابعة) انه تعالى رحمن لانه يخلق ما لا يقدر العبد عليه رحيم لانه يفعل ما لا يقدر العبد على جنسه فكأنه تعالى يقول أنا رحمن لانك تسلم الى نطفة مذرة فأسلمها اليك صورة حسنة كما قال تعالى وصوركم فأحسن صوركم وأنا رحيم لانك تسلم الى طاعة ناقصة فأسلم اليك جنة خالصة (الفائدة الخامسة) روى ان فتى قربت وفاته واعتقل لسانه عن شهادة أن لا اله الا الله فأتوا النبى صلى الله عليه وسلم وأخبروه به فقام ودخل عليه وجعل يعرض عليه الشهادة وهو يتحرك ويضطرب ولا يعمل لسانه فقال النبى صلى الله عليه وسلم أما كان يصلى أما كان يصوم أما كان يزكى فقالوا بلى فقال هل عق والديه فقالوا بلى فقال عليه السلام هاتوا بأمه فجاءت وهى عجوز عوراء فقال عليه السلام هلا عفوت عنه فقالت لا أعفو لانه لطمنى ففقأ عينى فقال عليه السلام هاتوا بالحطب والنار فقالت وما تصنع بالنار فقال عليه السلام أحرقه بالنار بين يديك جزاء لما عمل بك فقالت عفوت عفوت ألانار حملته تسعة أشهر ألانار أرضعته سنتين فأين رحمة الام فعند ذلك انطلق لسانه وذكر أشهد أن لا اله الا الله والنكتة انها كانت رحيمة وما كانت رحمانة فلاجل ذلك القدر القليل من الرحمة ما جوزت الاحراق بالنار فالرحمن الرحيم الذى لم يتضرر بجنايات عبيده مع عنايته بعباده كيف يستجيز ان يحرق المؤمن الذى واظب على شهادة أن لا اله الا الله سبعين سنة بالنار (الفائدة السادسة) لقد اشتهر ان النبى عليه السلام لما كسرت رباعيته قال اللهم اهد قومى فانهم لا يعلمون فظهر انه يوم القيامة يقول أمتى أمتى فهذا كرم عظيم منه فى الدنيا وفى الآخرة وانما حصل فيه هذا الكرم وهذا الاحسان لكونه رحمة كما قال تعالى وما أرسلناك الا رحمة للعالمين فاذا كان أثر الرحمة الواحدة بلغ هذا المبلغ فكيف كرم من هو رحمن رحيم وأيضا روى انه عليه السلام قال اللهم اجعل حساب أمتى على يدى ثم انه امتنع عن الصلاة على الميت لاجل انه كان مديونا بدرهمين وأخرج عائشة عن البيت بسبب الافك فكأنه تعالى قال له ان لك رحمة واحدة وهى قوله وما أرسلناك الا رحمة للعالمين والرحمة الواحدة لا تكفى فى اصلاح عالم المخلوقات فذرنى وعبيدى واتركنى وأمتك فانى أنا الرحمن الرحيم فرحمتى لا نهاية لها ومعصيتهم متناهية والمتناهى فى جنب غير المتناهى يصير فانيا فلاجرم معاصى جميع الخلق تفنى فى بحار رحمتى لانى أنا الرحمن الرحيم

(الفائدة

(الفائدة السابعة) قالت القدرية كيف يكون رحمانا رحيما من خلق الخلق للنار ولعذاب الابد وكيف يكون رحمانا رحيما من يخلق الكفر في الكافر ويعذبه عليه وكيف يكون رحمانا رحيما من أمر بالايمان ثم صد ومنع عنه وقالت الجبرية أعظم أنواع النعمة والرحمة هو الايمان فلو لم يكن الايمان من الله بل كان من العبد لكان اسم الرحمن الرحيم بالعبد أولى منه بالله والله أعلم (الفصل الرابع) في تفسير قوله مالك يوم الدين وفيه فوائد (الفائدة الاولى) قوله مالك يوم الدين أي مالك يوم البعث والجزاء وتقريره انه لابد من الفرق بين المحسن والمسيء والمطيع والعاصي والموافق والمخالف وذلك لا يظهر الا في يوم الجزاء كما قال تعالى ليجزي الذين أساؤا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى وقال تعالى أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض أم نجعل المتقين كالفجار وقال ان الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى واعلم ان من سلط الظالم على المظلوم ثم انه لا ينتقم منه فذلك اما للعجز أو للجهل أو لكونه راضيا بذلك الظلم وهذه الصفات الثلاث على الله تعالى محال فوجب أن ينتقم للمظلومين من الظالمين ولما لم يحصل هذا الانتقام في دار الدنيا وجب أن يحصل في دار الاخرى بعد دار الدنيا وذلك هو المراد بقوله مالك يوم الدين وبقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الآية روى انه يجاء برجل يوم القيامة فينظر في أحوال نفسه فلا يرى لنفسه حسنة البتة فيأتيه النداء يا فلان ادخل الجنة بعملك فيقول الهي ماذا عملت فيقول الله تعالى ألست لما كنت نائما تقلبت من جنب الى جنب ليلة كذا فقلت في خلال ذلك الله ثم غلبك النوم في الحال فنسيت ذلك أما أنا فلا تأخذني سنة ولا نوم فما نسيت ذلك وأيضا يؤتى برجل وتوزن حسناته وسيئاته فتخف حسناته فتأتيه بطاقة فتثقل ميزانه فاذا فيها شهادة أن لا اله الا الله فلا يثقل مع ذكر الله غيره واعلم ان الواجبات على قسمين حقوق الله تعالى وحقوق العباد اما حقوق الله تعالى فمبناها على المسامحة لانه تعالى غني عن العالمين وأما حقوق العباد فهي التي يجب الاحتراز عنها روى ان أبا حنيفة رضي الله عنه كان له على بعض المجوس مال فذهب الى داره ليطالبه به فلما وصل الى باب داره وقع على نعله نجاسة فنفض نعله فارتفعت النجاسة عن نعله ووقعت على حائط دار المجوسي فتحير أبو حنيفة وقال ان تركتها كان ذلك سببا لقبح جدار هذا المجوسي وان حككتها انحدر التراب من الحائط فدق الباب فخرجت الجارية فقال لها قولي لمولاك ان ابا حنيفة بالباب فخرج اليه وظن انه يطالبه بالمال فأخذ يعتذر فقال أبو حنيفة رضي الله عنه ههنا ما هو أولى وذكر قصة الجدار وانه كيف السبيل الى تطهيره فقال المجوسي فأنا أبدأ بتطهير نفسي فأسلم في الحال والنكتة فيه ان أبا حنيفة لما احترز عن ظلم المجوسي في ذلك القدر القليل من الظلم فلاجل تركه ذلك انتقل المجوسي من الكفر الى الايمان فمن احترز عن الظلم كيف يكون حاله عند الله تعالى (الفائدة الثانية) اختلف القراء في هذه الكلمة فمنهم من قرأ مالك يوم الدين ومنهم من قرأ ملك يوم الدين حجة من قرأ مالك وجوه (الاول) ان فيه حرفا زائدا فكانت قراءته أكثر ثوابا (الثاني) انه يحصل في القيامة ملوك كثيرون أما المالك الحق ليوم الدين فليس الا الله (الثالث) المالك قد يكون ملكا وقد لا يكون كما ان الملك قد يكون مالكا وقد لا يكون فالملكية والمالكية قد تنفك كل واحدة منهما عن الاخرى الا ان المالكية سبب لاطلاق التصرف والملكية ليست كذلك فكان المالك أولى (الرابع) ان الملك ملك للرعية والمالك مالك للعبيد والعبيد أدون حالا من الرعية فوجب أن يكون القهر في المالكية أكثر منه في الملكية فوجب أن يكون المالك أعلى حالا من الملك (الخامس) ان الرعية يمكنهم اخراج أنفسهم عن كونهم رعية لذلك الملك باختيار أنفسهم أما المملوك لا يمكنه اخراج نفسه عن كونه مملوكا لذلك المالك باختيار نفسه فثبت ان القهر في المالكية أكمل منه في الملكية (السادس) ان الملك يجب عليه رعاية حال الرعية قال عليه السلام كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ولا يجب على الرعية خدمة الملك أما المملوك فانه يجب عليه خدمة المالك وأن لا يستقل بأمر الا باذن مولاه حتى انه لا يصح منه القضاء والامامة والشهادة واذا نوى مولاه السفر يصير هو مسافرا وان نوى مولاه الاقامة صار هو مقيما فعلمنا ان الانقياد والخضوع في المملوكية أتم منه في كونه رعية فهذه

هى الوجوه الدالة على ان المالك أكمل من الملك وحجة من قال ان الملك أولى من المالك وجوه (الاول) ان كل واحد من أهل البلد يكون مالكا أما الملك لا يكون الا أعظم الناس وأعلاهم فكان الملك أشرف من المالك (الثانى) انهم أجمعوا على ان قوله تعالى قل أعوذ برب الناس ملك الناس لفظ الملك فيه متعين ولولا ان الملك أعلى حالا من المالك والا لم يتعين (الثالث) الملك أولى لانه أقصر والظاهر انه يدرك من الزمان ماتذكر فيه هذه الكلمة بتمامها بخلاف المالك فانها أطول فاحتمل أن لا يجد من الزمان مايتم فيه هذه الكلمة هكذا نقل عن أبى عمرو وأجاب الكسائى بأن قال انى أشرع فى ذكر هذه الكلمة فان لم أبلغها فقد بلغتها حيث عزمت عليها نظيره فى الشرعيات من نوى صوم الغد قبل غروب الشمس من اليوم فى أيام رمضان لا يجزيه لانه فى هذا اليوم مشتغل بصوم هذا اليوم فاذا نوى صوم الغد كان ذلك تطويلا للامل أما اذا نوى بعد غروب الشمس فانه يجزيه لانه وان كان ذلك تطويلا للامل الا انه خرج عن الصوم بسبب غروب الشمس ويجوز أن يموت فى تلك الليلة فيقول ان لم أبلغ الى اليوم فلا أقل من أن أكون على عزم الصوم كذا هاهنا يشرع فى ذكر قوله مالك فان تممها فذاك وان لم يقدر على اتمامها كان عازما على الاتمام وهو المراد ثم نقول انه يتفرع على كونه ملكا أحكام وعلى كونه مالكا أحكام اخر أما الاحكام المتفرعة على كونه ملكا فوجوه (الاول) ان السياسات على أربعة أقسام سياسة الملاك وسياسة الملوك وسياسة الملائكة وسياسة ملك الملوك فسياسة الملوك أقوى من سياسة الملاك لانه لو اجتمع عالم من المالكين فانهم لا يقاومون ملكا واحدا ألا ترى ان السيد لا يملك اقامة الحد على مملوكه عند أبى حنيفة وأجمعوا على ان الملك يملك اقامة الحدود على الناس وأما سياسة الملائكة فهى فوق سياسات الملوك لان عالما من أكابر الملوك لا يمكنهم دفع سياسة ملك واحد وأما سياسة ملك الملوك فانها فوق سياسات الملائكة ألا ترى الى قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من أذن له الرحمن وقال صوابا وقوله تعالى من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه وقال فى صفة الملائكة ولا يشفعون الا لمن ارتضى فيا أيها الملوك لا تغتروا بما لكم من المال والملك فانكم أسراء فى قبضة قدرة مالك يوم الدين ويا أيها الرعية اذا كنتم تخافون سياسة الملك أفما تخافون سياسة ملك الملوك الذى هو مالك يوم الدين * (الحكم الثانى) من أحكام كونه تعالى ملكا انه ملك لا يشبه سائر الملوك لانهم ان تصدقوا بشئ انتقص ملكهم وقلت خزائنهم أما الحق سبحانه وتعالى فملكه لا ينتقص بالعطاء والاحسان بل يزداد بيانه انه تعالى اذا أعطاك ولدا واحدا لم يتوجه حكمه الا على ذلك الولد الواحد أما لو أعطاك عشرة من الاولاد كان حكمه وتكليفه لازما على الكل فثبت انه تعالى كلما كان أكثر عطاء كان أوسع ملكا * (الحكم الثالث) من أحكام كونه ملكا كمال الرحمة والدليل عليه آيات (احداها) ماذكر فى هذه السورة من كونه ربا رحمانا رحيما (وثانيها) قوله تعالى هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم ثم قال بعده هو الله الذى لا اله الا هو الملك ثم ذكر بعده كونه قدوسا عن الظلم والجور ثم ذكر بعده كونه سلاما وهو الذى سلم عباده من ظلمه وجوره ثم ذكر بعده كونه مؤمنا وهو الذى يؤمن عبيده عن جوره وظلمه فثبت ان كونه ملكا لا يتم الا مع كمال الرحمة (وثالثها) قوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن لما أثبت لنفسه الملك أردفه بأن وصف نفسه بكونه رحمانا يعنى ان كان ثبوت الملك له فى ذلك اليوم يدل على كمال القهرة فكونه رحمانا يدل على زوال الخوف وحصول الرحمة (ورابعها) قوله تعالى قل أعوذ برب الناس ملك الناس فذكر أولا كونه ربا للناس ثم أردفه بكونه ملكا للناس وهذه الآيات دالة على ان الملك لا يحسن ولا يكمل الا مع الاحسان والرحمة فيا أيها الملوك اسمعوا هذه الآيات وارحموا هؤلاء المساكين ولا تطلبوا مرتبة زائدة فى الملك على ملك الله تعالى * (الحكم الرابع) للملك انه يجب على الرعية طاعته فان خالفوه ولم يطيعوه وقع الهرج والمرج فى العالم وحصل الاضطراب والتشويش ودعا ذلك الى تخريب العالم وفناء الخلق فلما شاهدتم ان مخالفة الملك المجازى تفضى آخر الامر الى تخريب العالم وفناء الخلق فانظروا الى مخالفة ملك الملوك كيف يكون تأثيرها فى زوال المصالح

وحصول

وحصول المفاسد وتمام تقريره انه تعالى بين ان الكفر سبب لخراب العالم قال تعالى تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا وبين ان طاعته سبب للمصالح قال تعالى وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقا نحن نرزقك والعاقبة للتقوى فيا أيها الرعية كونوا مطيعين لملوككم ويا أيها الملوك كونوا مطيعين لملك الملوك حتى تنتظم مصالح العالم * (الحكم الخامس) انه لما وصف نفسه بكونه ملكا ليوم الدين أظهر للعالمين كمال عدله فقال وما ربك بظلام للعبيد ثم بين كيفية العدل فقال ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا فظهر بهذا ان كونه ملكا حقا ليوم الدين انما يظهر بسبب العدل فان كان الملك المجازي عادلا كان ملكا حقا والا كان ملكا باطلا فان كان ملكا عادلا حقا حصل من بركة عدله الخير والراحة في العالم وان كان ملكا ظالما ارتفع الخير من العالم يروى ان أنوشروان خرج الى الصيد يوما وأوغل في الركض وانقطع عن عسكره واستولى العطش عليه ووصل الى بستان فلما دخل ذلك البستان رأى أشجار الرمان فقال لصبي حضر في ذلك البستان أعطني رمانة واحدة فأعطاه رمانة فشقها وأخرج حبها وعصرها فخرج منه ماء كثير فشربه وأعجبه ذلك الرمان فعزم على أن يأخذ ذلك البستان من مالكه ثم قال لذلك الصبي اعطني رمانة أخرى فأعطاه فعصرها فخرج منها ماء قليل فشربه فوجده عفصا موذيا فقال أيها الصبي لم صار الرمان هكذا فقال الصبي لعل ملك البلد عزم على الظلم فلاجل شؤم ظلمه صار الرمان هكذا فتاب أنوشروان في قلبه عن ذلك الظلم وقال لذلك الصبي اعطني رمانة أخرى فأعطاه فعصرها فوجدها أطيب من الرمانة الاولى فقال للصبي لم بدلت هذه الحالة فقال الصبي لعل ملك البلد تاب عن ظلمه فلما سمع أنوشروان هذه القصة من ذلك الصبي وكانت مطابقة لاحوال قلبه تاب بالكلية عن الظلم فلاجرم بقي اسمه مخلدا في الدنيا بالعدل حتى ان من الناس من يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ولدت في زمن الملك العادل * أما الاحكام المفرعة على كونه مالكا فهي أربعة (الحكم الاول) قراءة المالك أرجى من قراءة الملك لان أقصى ما يرجى من الملك العدل والانصاف وأن ينجو الانسان منه رأسا برأس أما المالك فالعبد يطلب منه الكسوة والطعام والرحمة والتربية فكأنه تعالى يقول أنا مالككم فعلي طعامكم وثيابكم وثوابكم وجنتكم * (الحكم الثاني) الملك وان كان أغنى من المالك غير ان الملك يطمع فيك والمالك أنت تطمع فيه وليست لنا طاعات ولا خيرات فلا يريد أن يطلب منا يوم القيامة أنواع الخيرات والطاعات بل يريد أن نطلب منه يوم القيامة الصفح والمغفرة واعطاء الجنة بمجرد الفضل فلهذا السبب قال الكسائي اقرأ مالك يوم الدين لان هذه القراءة هي الدالة على الفضل الكثير والرحمة الواسعة (الحكم الثالث) ان الملك اذا عرض عليه العسكر لم يقبل الا من كان قوي البدن صحيح المزاج أما من كان مريضا فانه يرده ولا يعطيه شيئا من الواجب أما المالك اذا كان له عبد فان مرض عالجه وان ضعف أعانه وان وقع في بلاء خلصه فالقراءة بلفظ المالك أوفق للمذنبين والمساكين * (الحكم الرابع) الملك له هيبة وسياسة والمالك له رأفة ورحمة واحتياجنا الى الرأفة والرحمة أشد من احتياجنا الى الهيبة والسياسة (الفائدة الثالثة) الملك عبارة عن القدرة فكونه مالكا وملكا عبارة عن القدرة وههنا بحث وهو انه تعالى اما أن يكون ملكا للموجودات أو للمعدومات والاول باطل لان ايجاد الموجودات محال فلا قدرة لله على الموجودات الا بالاعدام وعلى هذا التقرير فلا ملك الا للعدم والثاني باطل أيضا لانه يقتضي أن تكون قدرته وملكه على العدم ويلزم أن يقال انه ليس لله في الموجودات مالكية ولا ملك وهذا بعيد والجواب ان الله تعالى مالك الموجودات وملكها بمعنى انه تعالى قادر على نقلها من الوجود الى العدم أو بمعنى انه قادر على نقلها من صفة الى صفة وهذه القدرة ليست الا لله تعالى فالملك الحق هو الله سبحانه وتعالى اذا عرفت انه الملك الحق فنقول انه الملك ليوم الدين وذلك لان القدرة على احياء الخلق بعد موتهم ليست الا لله والعلم بتلك الاجزاء المتفرقة من أبدان الناس ليس الا لله فاذا كان الحشر والنشر والبعث والقيامة لا يتأتى الا بعلم متعلق بجميع المعلومات وقدرة متعلقة بجميع الممكنات ثبت انه لا مالك ليوم الدين الا الله وتمام الكلام في هذا الفصل متعلق بمسئلة

الحشر والنشر فان قيل ان المالك لا يكون مالكا للشئ الا اذا كان المملوك موجودا والقيامة غير موجودة فى الحال فلا يكون الله مالكا ليوم الدين بل الواجب أن يقال مالك يوم الدين بدليل انه لو قال أنا قاتل زيد فهذا اقرار ولو قال أنا قاتل زيدا بالتنوين كان تهديدا ووعيدا قلنا الحق ماذكرتم الا ان قيام القيامة لما كان أمرا حقا لا يجوز الاخلال به فى الحكمة جعل وجود القيامة كالامر القائم فى الحال الحاصل فى الحال وأيضا من مات فقد قامت قيامته فكانت القيامة حاصلة فى الحال فزال السؤال (الفائدة الرابعة) انه تعالى ذكر فى هذه السورة من أسماء نفسه خمسة الله والرب والرحمن والرحيم والمالك والسبب فيه كانه يقول خلقتك أولا فأنا اله ثم ربيتك بوجوه النعم فأنا رب ثم عصيت فسترت عليك فأنا رحمن ثم تبت فغفرت لك فأنا رحيم ثم لابد من ايصال الجزاء اليك فأنا مالك يوم الدين فان قيل انه تعالى ذكر الرحمن الرحيم فى التسمية مرة واحدة وفى السورة مرة ثانية فالتكرير فيهما حاصل وغير حاصل فى الاسماء الثلاثة فما الحكمة قلنا التقدير كانه قيل اذكرانى اله ورب مرة واحدة واذكرانى رحمن رحيم مرتين لتعلم ان العناية بالرحمة أكثر منها بسائر الامور ثم لما بين الرحمة المضاعفة فكانه قال لا تغتروا بذلك فانى مالك يوم الدين ونظيره قوله تعالى غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذى الطول (الفائدة الخامسة) قالت القدرية ان كان خالق أعمال العباد هو الله امتنع القول بالثواب والعقاب والجزاء لان ثواب الرجل على مالم يعمله عبث وعقابه على مالم يعمله ظلم وعلى هذا التقدير فيبطل كونه مالكا ليوم الدين وقالت الجبرية لو لم تكن أعمال العباد بتقدير الله وترجيحه لم يكن مالكا لها ولما اجمع المسلمون على كونه مالكا للعباد ولاعمالهم علمنا انه خالق لها ومقدر لها والله أعلم (الفصل الخامس) فى تفسير قوله اياك نعبد واياك نستعين وفيه فوائد (الفائدة الاولى) العبادة عبارة عن الفعل الذى يؤتى به لغرض تعظيم الغير وهو مأخوذ من قولهم طريق معبد أى مذلل واعلم ان قولك اياك نعبد معناه لا أعبد أحدا سواك والذى يدل على هذا الحصر وجوه (الاول) ان العبادة عبارة عن نهاية التعظيم وهى لا تليق الا بمن صدر عنه غاية الانعام وأعظم وجوه الانعام الحياة التى تفيد المكنة من الانتفاع وخلق المنتفع به * فالمرتبة الاولى وهى الحياة التى تفيد المكنة من الانتفاع واليها الاشارة بقوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا وقوله كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم الاية * والمرتبة الثانية وهى خلق المنتفع به واليها الاشارة بقوله تعالى هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ولما كانت المصالح الحاصلة فى هذا العالم السفلى انما تنتظم بالحركات الفلكية على سبيل اجراء العادة لا جرم اتبعه بقوله ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شئ عليم فثبت بما ذكرنا ان كل النعم حاصل بايجاد الله تعالى فوجب أن لا تحسن العبادة الا لله تعالى فلهذا المعنى قال اياك نعبد فان قوله اياك نعبد يفيد الحصر (الوجه الثانى) فى دلائل هذا الحصر والتعيين وذلك لانه تعالى سمى نفسه ههنا بخمسة أسماء الله والرب والرحمن والرحيم ومالك يوم الدين وللعبد أحوال ثلاثة الماضى والحاضر والمستقبل أما الماضى فقد كان معدوما محضا كما قال تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا وكان ميتا فأحياه الله تعالى كما قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم وكان جاهلا فعلمه الله كما قال والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة والعبد انما انتقل من العدم الى الوجود ومن الموت الى الحياة ومن العجز الى القدرة ومن الجهل الى العلم لاجل ان الله تعالى كان قديما أزليا فبقدرته الازلية وعلمه الازلى أحدثه ونقله من العدم الى الوجود فهو اله لهذا المعنى وأما الحال الحاضرة للعبد فحاجته شديدة لانه كلما كان معدوما كان محتاجا الى الرب الرحمن الرحيم اما لما دخل فى الوجود انفتحت عليه أبواب الحاجات وحصلت عنده أسباب الضرورات فقال الله تعالى أنا اله لاجل انى أخرجتك من العدم الى الوجود وأما بعد ان صرت موجودا فقد كثرت حاجاتك الى فأنا رب رحمن رحيم وأما الحال المستقبلة للعبد فهى حال ما بعد الموت والصفة المتعلقة بتلك الحالة هى قوله مالك يوم الدين فصارت هذه الصفات الخمس من صفات الله تعالى متعلقة بهذه الاحوال الثلاثة للعبد فظهر ان جميع مصالح

العبد في الماضي والحاضر والمستقبل لا يتم ولا يكمل الا بالله وفضله واحسانه فلما كان الامر كذلك وجب
أن لا يشتغل العبد بعبادة شئ الا بعبادة الله تعالى فلا جرم قال العبد اياك نعبد واياك نستعين على سبيل الحصر
(الوجه الثالث) في دليل هذا الحصر وهو انه قد دل الدليل القاطع على وجوب كونه تعالى قادرا عالما محسنا
جوادا كريما حليما وأما كون غيره كذلك فمشكوك فيه لانه لا أثر يضاف الى الطبع والفلك والكواكب والعقل
والنفس الا ويحتمل اضافته الى قدرة الله تعالى ومع هذا الاحتمال صار ذلك الانتساب مشكوكا فيه فثبت
ان العلم بكون الاله تعالى معبودا للخلق امر يقيني وأما كون غيره معبودا للخلق فهو أمر مشكوك فيه
والاخذ باليقين أولى من الاخذ بالشك فوجب طرح المشكوك والاخذ بالمعلوم وعلى هذا لا معبود الا الله
تعالى فلهذا المعنى قال اياك نعبد واياك نستعين (الوجه الرابع) ان العبودية ذلة ومهانة الا انه كلما كان
المولى أشرف وأعلى كانت العبودية أهنأ وأمرأ ولما كان الله تعالى أشرف الموجودات وأعلاها فكانت
عبوديته أولى من عبودية غيره وأيضا قدرة الله تعالى أعلى من قدرة غيره وعلمه أكمل من علم غيره وجوده
أفضل من جود غيره فوجب القطع بأن عبوديته أولى من عبودية غيره فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك
نستعين (الوجه الخامس) ان كل ماسوى الواجب لذاته يكون ممكنا لذاته وكل ما كان ممكنا لذاته كان
محتاجا فقيرا والمحتاج مشغول بحاجة نفسه فلا يمكنه القيام بدفع الحاجة عن الغير والشئ مالم يكن غنيا
في ذاته لم يقدر على دفع الحاجة عن غيره والغني لذاته هو الله تعالى فدافع الحاجات هو الله تعالى فمستحق
العبادات هو الله تعالى فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك نستعين (الوجه السادس) استحقاق العبادة
يستدعي قدرة الله تعالى بأن يمسك سماء بلا علاقة وأرضا بلا دعامة ويسير الشمس والقمر ويسكن القطبين
ويخرج من السحاب تارة النار وهو البرق وتارة الهواء وهو الريح وتارة الماء وهو المطر وأما في الارض
فتارة يخرج الماء من الحجر وهو ظاهر وتارة يخرج الحجر من الماء وهو الجمد ثم جعل في الارض أجساما مقيمة
لا تسافر وهي الجبال وأجساما مسافرة لا تقيم وهي الانهار وخسف بقارون فجعل الارض فوقه ورفع محمدا
عليه السلام فجعل قاب قوسين تحته وجعل الماء نارا على قوم فرعون اغرقوا فادخلوا نارا وجعل النار
بردا وسلاما على ابراهيم ورفع موسى فوق الطور وقال له اخلع نعليك ورفع الطور على موسى وقومه ورفعنا
فوقكم الطور وغرق الدنيا من التنور اليابسة لقوله وفار التنور وجعل البحر يبسا لموسى عليه السلام فمن
كانت قدرته هكذا كيف يسوى في العبادة بينه وبين غيره من الجمادات أو النبات أو الحيوان أو الانسان
أو الفلك أو الملك فان التسوية بين الناقص والكامل والخسيس والنفيس تدل على الجهل والسفه (الفائدة
الثانية) قوله اياك نعبد يدل على انه لا معبود الا الله ومتى كان الامر كذلك ثبت انه لا اله الا الله فقوله اياك
نعبد واياك نستعين يدل على التوحيد المحض واعلم ان المشركين طوائف وذلك لان كل من أثبت شريكا لله
فذلك الشريك اما أن يكون جسما واما أن لا يكون أما الذين أثبتوا شريكا جسمانيا فذلك الشريك
اما أن يكون من الاجسام السفلية أو من الاجسام العلوية أما الذين أثبتوا الشركاء من الاجسام
السفلية فذلك الجسم اما أن يكون مركبا أو بسيطا أما المركب فاما أن يكون من المعادن أو من النبات أو من
الحيوان أو من الانسان أما الذين أثبتوا الشركاء من الاجسام المعدنية فهم الذين يتخذون الاصنام اما من
الاحجار أو من الذهب أو من الفضة ويعبدونها وأما الذين أثبتوا الشركاء من الاجسام النباتية فهم الذين
اتخذوا شجرة معينة معبودا لانفسهم وأما الذين اتخذوا الشركاء من الحيوان فهم الذين اتخذوا العجل
معبودا لانفسهم وأما الذين اتخذوا الشركاء من الناس فهم الذين قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن الله وأما
الذين اتخذوا الشركاء من الاجسام البسيطة فهم الذين يعبدون النار وهم المجوس وأما الذين اتخذوا
الشركاء من الاجسام العلوية فهم الذين يعبدون الشمس والقمر وسائر الكواكب ويضيفون السعادة
والنحوسة اليها وهم الصابئة وأكثر المنجمين وأما الذين أثبتوا الشركاء لله من غير الاجسام فهم أيضا
طوائف (الطائفة الاولى) الذين قالوا مدبر العالم هو النور والظلمة وهؤلاء هم المانوية والثنوية (والطائفة

الثانية) هم الذين قالوا الملائكة عبارة عن الارواح الفلكية ولكل اقليم روح معين من الارواح الفلكية يدبره ولكل نوع من أنواع هذا العالم روح فلكي يدبره ويتخذون لتلك الارواح صورا وتماثيل ويعبدونها وهؤلاء هم عبدة الملائكة (والطائفة الثالثة) الذين قالوا للعالم الهان (أحدهما) خير والآخر شرير وقالوا مدبر هذا العالم هو الله تعالى وابليس وهما أخوان فكل ما في العالم من الخيرات فهو من الله وكل ما فيه من الشر فهو من ابليس اذا عرفت هذه التفاصيل فنقول كل من أثبت لله شريكا فانه لا بد وأن يكون مقدما على عبادة ذلك الشريك من بعض الوجوه اما طلبا لنفعه أو هربا من ضرره وأما الذين أصروا على التوحيد وأبطلوا القول بالشركاء والاضداد ولم يعبدوا الا الله ولم يلتفتوا الى غير الله فكان رجاؤهم من الله وخوفهم من الله ورغبتهم في الله ورهبتهم من الله فلا جرم لم يعبدوا الا الله ولم يستعينوا الا بالله فلهذا قالوا اياك نعبد واياك نستعين فكان قوله اياك نعبد واياك نستعين قائما مقام قوله لا اله الا الله واعلم ان الذكر المشهور هو ان تقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وقد دللنا على ان قولنا الحمد لله يدخل فيه معنى قولنا سبحان الله لان قوله سبحان الله يدل على كونه كاملا تاما في ذاته وقوله الحمد لله يدل على كونه مكملا متمما لغيره والشيء لا يكون مكملا متمما لغيره الا اذا كان قبل ذلك تاما كاملا في ذاته فثبت ان قولنا الحمد لله دخل فيه معنى قولنا سبحان الله ولما قال الحمد لله فأثبت جميع أنواع الحمد ذكر ما يجري مجرى العلة لاثبات جميع أنواع الحمد لله فوصفه بالصفات الخمس وهي التي لاجلها تتم مصالح العبد في الاوقات الثلاثة على ما بيناه ولما بين ذلك ثبت صحة قولنا سبحان الله والحمد لله ثم ذكر بعده قوله اياك نعبد وقد دللنا على انه قائم مقام قوله لا اله الا الله ثم ذكر قوله واياك نستعين ومعناه ان الله تعالى أعلى وأجل وأكبر من أن يتم مقصود من المقاصد وغرض من الاغراض الا باعانته وتوفيقه واحسانه وهذا هو المراد من قولنا ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فثبت ان سورة الفاتحة من أولها الى آخرها منطبقة على ذلك الذكر وآيات هذه السورة جارية مجرى الشرح والتفصيل للمراتب الخمس المذكورة في ذلك الذكر (الفائدة الثالثة) قال اياك نعبد فقدم قوله اياك على قوله نعبد ولم يقل نعبدك وفيه وجوه (أحدها) انه تعالى قدم ذكر نفسه ليتنبه العابد على ان المعبود هو الله الحق فلا يتكاسل في التعظيم ولا يلتفت يمينا وشمالا يحكى ان واحدا من المصارعين الاستاذين صارع رستاقيا جلفا فصرع الرستاقي ذلك الاستاذ مرارا فقيل للرستاقي انه فلان الاستاذ فانصرع في الحال منه وما ذاك الا لاحتشامه منه فكذا ههنا عرفه ذاته أولا حتى تحصل العبادة مع الحشمة فلا تمتزج بالغفلة (وثانيها) انه ان ثقلت عليك الطاعات وصعبت عليك العبادات من القيام والركوع والسجود فاذكر أولا قوله اياك نعبد لتذكرني وتحضر في قلبك معرفتي فاذا ذكرت جلالي وعظمتي وعزتي وعلمت اني مولاك وانك عبدي سهلت عليك تلك العبادات ومثاله ان من أراد حمل الجسم الثقيل تناول قبل ذلك ما يزيده قوة وشدة فالعبد لما أراد حمل التكاليف الشاقة الشديدة تناول أولا معجون معرفة الربوبية من بستوقة قوله اياك حتى يقوى على حمل ثقل العبودية ومثال آخر وهو ان العاشق الذي يضرب لاجل معشوقه في حضرة معشوقه يسهل عليه ذلك الضرب فكذا ههنا اذا شاهد جمال اياك سهل عليه تحمل ثقل العبودية (وثالثها) قال الله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فالنفس اذا مسها طائف من الشيطان من الكسل والغفلة والبطالة تذكروا حضرة جلال الله من مشرق قوله اياك نعبد فيصيرون مبصرين مستعدين لاداء العبادات والطاعات (ورابعها) انك اذا قلت نعبدك فبدأت أولا بذكر عبادة نفسك ولم تذكر ان تلك العبادة لمن فيحتمل ان ابليس يقول هذه العبادة للاصنام أو للاجسام أو للشمس أو القمر أما اذا غيرت هذا الترتيب وقلت أولا اياك ثم قلت ثانيا نعبد كان قولك أولا اياك صريحا بأن المقصود والمعبود هو الله تعالى فكان هذا أبلغ في التوحيد وأبعد عن احتمال الشرك (وخامسها) وهو ان القديم الواجب لذاته متقدم في الوجود على المحدث الممكن لذاته فوجب أن يكون ذكره متقدما على جميع الاذكار فلهذا السبب قدم قوله اياك على قوله نعبد ليكون ذكر الحق متقدما على

ذكر الخلق (وسادسها) قال بعض المحققين من كان نظره في وقت النعمة الى المنعم لا الى النعمة كان نظره في وقت البلاء الى المبتلي لا الى البلاء وحينئذ يكون غرقا في كل الاحوال في معرفة الحق سبحانه وكل من كان كذلك كان أبدا في أعلى مراتب السعادات أما من كان نظره في وقت النعمة الى النعمة لا الى المنعم كان نظره في وقت البلاء الى البلاء لا الى المبتلي فكان غرقا في كل الاوقات في الاشتغال بغير الله فكان أبدا في الشقاوة لان في وقت وجدان النعمة يكون خائفا من زوالها فكان في العذاب وفي وقت فوات النعمة كان مبتلى بالخزي والنكال فكان في محض السلاسل والأغلال ولهذا التحقيق قال لامة موسى اذكروا نعمتي وقال لامة محمد عليه السلام اذكروني أذكركم اذا عرفت هذا فنقول انما قدم قوله اياك على قوله نعبد ليكون مستغرقا في مشاهدة نور جلال اياك ومتى كان الامر كذلك كان في وقت أداء العبادة مستقرا في عين الفردوس كما قال تعالى لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت له سمعا وبصرا (وسابعها) لو قيل نعبدك لم يفد نفي عبادتهم لغيره لانه لا امتناع في أن يعبدوا الله ويعبدوا غير الله كما هو داب المشركين أما لما قال اياك نعبد أفاد انهم يعبدونه ولا يعبدون غير الله (وثامنها) ان هذه النون نون العظمة فكانه قيل له متى كنت خارج الصلاة فلا تقل نحن ولو كنت في ألف ألف من العبيد أما لما اشتغلت بالصلاة وأظهرت العبودية لنا فقل نعبد ليظهر للكل ان كل من كان عبدا لنا كان ملك الدنيا والآخرة (وتاسعها) لو قال اياك أعبد لكان ذلك تكبرا ومعناه اني أنا العابد أما لما قال اياك نعبد كان معناه اني واحد من عبيدك فالاول تكبر والثاني تواضع ومن تواضع لله رفعه الله ومن تكبر وضعه الله فان قال قائل جميع ما ذكرتم قائم في قوله الحمد لله مع انه قدم فيه ذكر الحمد على ذكر الله فالجواب ان قوله الحمد يحتمل أن يكون لله ولغير الله فاذا قلت لله فقد تقيد الحمد بأن يكون لله أما لو قدم قوله نعبد لاحتمل أن يكون لله واحتمل أن يكون لغير الله وذلك كفر والنكتة ان الحمد لما جاز لغير الله في ظاهر الامر كما جاز لله لا جرم حسن تقدم الحمد أما ههنا فالعبادة لما لم تجز لغير الله لا جرم قدم قوله اياك على نعبد فتعين الصرف للعبادة فلا يبقى في الكلام احتمال أن تقع العبادة لغير الله (الفائدة الرابعة) لقائل أن يقول النون في قوله نعبد اما أن تكون نون الجمع أو نون التعظيم والاول باطل لان الشخص الواحد لا يكون جمعا والثاني باطل لان عند أداء العبادة اللائق بالانسان أن يذكر نفسه بالعجز والذلة لا بالعظمة والرفعة واعلم انه يمكن الجواب عنه من وجوه كل واحد من تلك الوجوه يدل على حكمة بالغة (فالوجه الاول) ان المراد من هذه النون نون الجمع وهو تنبيه على ان الاولى بالانسان أن يؤدي الصلاة بالجماعة واعلم ان فائدة الصلاة بالجماعة معلومة في موضعها ويدل عليه قوله عليه السلام التكبيرة الاولى في صلاة الجماعة خير من الدنيا وما فيها ثم نقول ان الانسان لو أكل الثوم أو البصل فليس له أن يحضر الجماعة لئلا يتأذى منه انسان فكأنه تعالى يقول هذه الطاعة التي لها هذا الثواب العظيم لا يفي ثوابها بأن يتأذى واحد من المسلمين برائحة الثوم والبصل فاذا كان هذا الثواب لا يفي بذلك فكيف يفي بايذاء المسلم وكيف يفي بالنميمة والغيبة والسعاية (الوجه الثاني) ان الرجل اذا كان يصلي بالجماعة فيقول نعبد والمراد منه ذلك الجمع وان كان يصلي وحده كان المراد اني أعبدك والملائكة معي في العبادة فكان المراد بقوله نعبد هو وجميع الملائكة الذين يعبدون الله (الوجه الثالث) ان المؤمنين اخوة فلو قال اياك أعبد لكان قد ذكر عبادة نفسه ولم يذكر عبادة غيره أما لما قال اياك نعبد كان قد ذكر عبادة نفسه وعبادة جميع المؤمنين شرقا وغربا فكأنه سعى في اصلاح مهمات سائر المؤمنين واذا فعل ذلك قضى الله مهماته لقوله عليه السلام من قضى لمسلم حاجة قضى الله جميع حاجاته (الوجه الرابع) كأنه تعالى قال للعبد لما أثنيت علينا بقولك الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وفوضت الينا جميع محامد الدنيا والآخرة فقد عظم قدرك عندنا وتمكنت منزلتك في حضرتنا فلا تقتصر على اصلاح مهماتك وحدك ولكن اصلح حوائج جميع المسلمين فقل اياك نعبد واياك نستعين (الوجه الخامس) كان العبد يقول الهي ما بلغت عبادتي الى حيث أستحق أن أذكرها وحدها لانها ممزوجة

بجهات التقصير ولكني أخلطها بعبادات جميع العابدين واذكر الكل بعبارة واحدة وأقول اياك نعبد وههنا مسئلة شرعية وهي ان الرجل اذا باع من غيره عشرة من العبيد فالمشتري اما أن يقبل الكل أو لا يقبل واحدا منها اما ليس له أن يقبل البعض دون البعض في تلك الصفقة فكذا ههنا اذا قال العبد اياك نعبد فقد عرض على حضرة الله جميع عبادات العابدين فلا يليق بكرمه أن يميز البعض عن البعض ويقبل البعض دون البعض فاما أن يرد الكل وهو غير جائز لان قوله اياك نعبد دخل فيه عبادات الملائكة وعبادات الانبياء والاولياء واما ان يقبل الكل وحينئذ تصير عبادة هذا القائل مقبولة ببركة قبول عبادة غيره والتقدير كان العبد يقول الهي ان لم تكن عبادتي مقبولة فلا تردني لاني لست بوحيد في هذه العبادة بل نحن كثيرون فان لم استحق الاجابة والقبول فاتشفع اليك بعبادات سائر المتعبدين فأجبني (الفائدة الخامسة) اعلم ان من عرف فوائد العبادة طاب له الاشتغال بها وثقل عليه الاشتغال بغيرها وبيانه من وجوه (الاول) ان الكمال محبوب بالذات وأكمل أحوال الانسان وأقواها في كونها سعادة اشتغاله بعبادة الله فانه يستنير قلبه بنور الالهية ويتشرف لسانه بشرف الذكر والقراءة وتتجمل اعضاؤه بجمال خدمة الله وهذه الاحوال أشرف المراتب الانسانية والدرجات البشرية فاذا كان حصول هذه الاحوال أعظم السعادات الانسانية في الحال وهي موجبة أيضا لاكمل السعادات في الزمان المستقبل فمن وقف على هذه الاحوال زال عنه ثقل الطاعات وعظمت حلاوتها في قلبه (الثاني) ان العبادة أمانة بدليل قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات الآية وأداء الامانة واجب عقلا وشرعا بدليل قوله ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها وأداء الامانة صفة من صفات الكمال محبوبة بالذات ولان أداء الامانة من أحد الجانبين سبب لاداء الامانة من الجانب الثاني * قال بعض الصحابة رأيت اعرابيا أتى باب المسجد فنزل عن ناقته وتركها ودخل المسجد وصلى بالسكينة والوقار ودعا بما شاء فتعجبنا فلما خرج لم يجد ناقته فقال الهي أديت أمانتك فأين أمانتي قال الراوي فزدنا تعجبا فلم يمكث حتى جاء رجل على ناقته وقد قطع يده وسلم الناقة اليه والنكتة انه لما حفظ أمانة الله حفظ الله أمانته وهو المراد من قوله عليه السلام لابن عباس يا غلام احفظ الله في الخلوات يحفظك في الفلوات (والثالث) ان الاشتغال بالعبادة انتقال من عالم الغرور الى عالم السرور ومن الاشتغال بالخلق الى حضرة الحق وذلك يوجب كمال اللذة والبهجة يحكى عن أبي حنيفة ان حية سقطت من السقف وتفرق الناس وكان أبو حنيفة في الصلاة ولم يشعر بها ووقعت الاكلة في بعض أعضاء عروة بن الزبير واحتاجوا الى قطع ذلك العضو فلما شرع في الصلاة قطعوا منه ذلك العضو فلم يشعر عروة بذلك القطع وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان حين يشرع في الصلاة كانوا يسمعون من صدره أزيزا كأزيز المرجل ومن استبعد هذا فليقرأ قوله تعالى فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن فان النسوة لما غلب على قلوبهن جمال يوسف عليه السلام وصلت تلك الغلبة الى حيث قطعن أيديهن وما شعرن بذلك فاذا جاز هذا في حق البشر فلان يجوز عند استيلاء عظمة الله على القلب أولى ولان من دخل على ملك مهيب فربما مر به أبواه وبنوه وهو ينظر اليهم ولا يعرفهم لاجل ان استيلاء هيبة ذلك الملك تمنع القلب عن الشعور بهم فاذا جاز هذا في حق ملك مخلوق مجازي فلان يجوز في حق خالق العالم أولى ثم قال أهل التحقيق العبادة لها ثلاث درجات (الدرجة الاولى) أن يعبد الله طمعا في الثواب أو هربا من العقاب وهذا هو المسمى بالعبادة وهذه الدرجة نازلة ساقطة جدا لان معبوده في الحقيقة هو ذلك الثواب وقد جعل الحق وسيلة الى نيل المطلوب ومن جعل المطلوب بالذات شيئا من أحوال الخلق وجعل الحق وسيلة اليه فهو خسيس جدا (والدرجة الثانية) أن يعبد الله لاجل أن يتشرف بعبادته أو يتشرف بقبول تكاليفه أو يتشرف بالانتساب اليه وهذه الدرجة أعلى من الاولى الا انها أيضا ليست كاملة لان المقصود بالذات غير الله (والدرجة الثالثة) أن يعبد الله لكونه الها وخالقا ولكونه عبدا له والالهية توجب الهيبة والعزة والعبودية توجب الخضوع والذلة وهذا أعلى المقامات وأشرف الدرجات وهذا هو المسمى

بالعبودية

والعبودية واليه الاشارة بقول المصلي في أول الصلاة أصلي لله فانه لو قال أصلي لثواب الله أو للهرب من عقابه فسدت صلاته واعلم ان العبادة والعبودية مقام عال شريف ويدل عليه آيات (الاول) قوله تعالى في آخر سورة الحجر ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى يأتيك اليقين والاستدلال بها من وجهين (أحدهما) انه قال واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فأمر محمدا عليه السلام بالمواظبة على العبادة الى أن يأتيه الموت ومعناه انه لا يجوز له الاخلال بالعبادة في شئ من الاوقات وذلك يدل على غاية جلالة أمر العبادة (وثانيهما) انه قال ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون ثم انه تعالى أمره بأربعة أشياء التسبيح وهو قوله فسبح والتحميد وهو قوله بحمد ربك والسجود وهو قوله وكن من الساجدين والعبادة وهي قوله واعبد ربك حتى يأتيك اليقين وهذا يدل على ان العبادة تزيل ضيق القلب وتفيد انشراح الصدر وماذاك الا لان العبادة توجب الرجوع من الخلق الى الحق وذلك يوجب زوال ضيق القلب (الآية الثانية) في شرف العبودية قوله تعالى سبحان الذي أسرى بعبده ليلا ولولا ان العبودية أشرف المقامات والا لما وصفه الله بهذه الصفة في أعلى مقامات المعراج ومنهم من قال العبودية أشرف من الرسالة لان بالعبودية ينصرف من الخلق الى الحق وبالرسالة ينصرف من الحق الى الخلق وأيضا بسبب العبودية ينعزل عن التصرفات وبسبب الرسالة يقبل على التصرفات واللائق بالعبد الانعزال عن التصرفات وأيضا العبد يتكفل المولى باصلاح مهماته والرسول هو المتكفل باصلاح مهمات الامة وشتان مابينهما (الآية الثالثة) في شرف العبودية ان عيسى أول مانطق قال اني عبد الله وصار ذكره لهذه الكلمة سببا لطهارة أمه ولبراءة وجوده عن الطعن وصار مفتاحا لكل الخيرات ودافعا لكل الآفات وأيضا لما كان أول كلام عيسى ذكر العبودية كانت عاقبته الرفعة كما قال تعالى ورافعك الي والنكتة ان الذي ادعى العبودية بالقول رفع الى الجنة والذي يدعيها بالعمل سبعين سنة كيف يبقى محروما عن الجنة (الآية الرابعة) قوله تعالى لموسى عليه السلام انني أنا الله لا اله الا أنا فاعبدني أمره بعد التوحيد بالعبودية لان التوحيد أصل والعبودية فرع والتوحيد شجرة والعبودية ثمرة ولا قوام لاحدهما الا بالآخر فهذه الآيات دالة على شرف العبودية وأما المعقول فظاهر وذلك لان العبد محدث ممكن الوجود لذاته فلولا تأثير قدرة الحق فيه لبقي في ظلمة العدم وفي فناء الفناء ولم يحصل له الوجود فضلا عن كمالات الوجود فلما تعلقت قدرة الحق به وفاضت عليه آثار جوده وايجاده حصل له الوجود وكمالات الوجود ولا معنى لكونه مقدور قدرة الحق ولكونه متعلق ايجاد الحق الا العبودية فكل شرف وكمال وبهجة وفضيلة ومسرة ومنقبة حصلت للعبد فانما حصلت بسبب العبودية فثبت ان العبودية مفتاح الخيرات وعنوان السعادات ومطلع الدرجات وينبوع الكرامات فلهذا السبب قال العبد اياك نعبد واياك نستعين وكان علي كرم الله وجهه يقول كفى بي فخرا أن أكون لك عبدا وكفى بي شرفا أن تكون لي ربا اللهم اني وجدتك الها كما أردت فاجعلني عبدا كما أردت (الفائدة السادسة) اعلم ان المقامات محصورة في مقامين معرفة الربوبية ومعرفة العبودية وعند اجتماعهما يحصل العهد المذكور في قوله وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم أما معرفة الربوبية فكمالها مذكور في قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فكون العبد منتقلا من العدم السابق الى الوجود يدل على كونه الها وحصول الخيرات والسعادات للعبد حال وجوده يدل على كونه ربا رحمانا رحيما وأحوال معاد العبد تدل على كونه مالك يوم الدين وعند الاحاطة بهذه الصفات حصلت معرفة الربوبية على أقصى الغايات وبعدها جاءت معرفة العبودية ولها مبدأ وكمال وأول وآخر أما مبدؤها وأولها فهو الاشتغال بالعبودية وهو المراد بقوله اياك نعبد وأما كمالها فهو أن يعرف العبد انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله فعند ذلك يستعين بالله في تحصيل كل المطالب وذلك هو المراد بقوله واياك نستعين ولما تم الوفاء بعهد الربوبية وبعهد العبودية ترتب عليه طلب الفائدة والثمرة وهو قوله اهدنا الصراط المستقيم وهذا ترتيب شريف رفيع عال

يمتنع في العقول حصول ترتيب آخر أشرف منه (الفائدة السابعة) للقائل أن يقول قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله مذكور على لفظ الغيبة وقوله اياك نعبد واياك نستعين انتقال من لفظ الغيبة الى لفظ الخطاب فما الفائدة فيه قلنا فيه وجوه (الاول) ان المصلي كان أجنبيا عند الشروع في الصلاة فلا جرم أثنى على الله بألفاظ المغايبة الى قوله مالك يوم الدين ثم انه تعالى كأنه يقول له حمدتني وأقررت بكوني الها ربا رحمانا رحيما مالكا ليوم الدين فنعم العبد أنت قد رفعنا الحجاب وأبدلنا البعد بالقرب فتكلم بالمخاطبة وقل اياك نعبد (الوجه الثاني) ان أحسن السؤال ما وقع على سبيل المشافهة ألا ترى ان الانبياء عليهم السلام لما سألوا ربهم شافهوه بالسؤال فقالوا ربنا ظلمنا أنفسنا وربنا اغفر لنا ورب هب لي ورب أرني والسبب فيه ان الرد من الكريم على سبيل المشافهة والمخاطبة بعيد وأيضا العبادة خدمة والخدمة في الحضور أولى (الوجه الثالث) ان من أول السورة الى قوله اياك نعبد ثناء والثناء في الغيبة أولى ومن قوله اياك نعبد واياك نستعين الى آخر السورة دعاء والدعاء في الحضور أولى (الوجه الرابع) العبد لما شرع في الصلاة وقال نويت أن أصلي تقربا الى الله فينوي حصول القربة ثم انه ذكر بعد هذه النية أنواعا من الثناء على الله فاقتضى كرم الله اجابته في تحصيل تلك القربة فنقله من مقام الغيبة الى مقام الحضور فقال اياك نعبد واياك نستعين (الفصل السادس) في قوله واياك نستعين اعلم انه ثبت بالدلائل العقلية انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله ويدل عليه وجوه من العقل والنقل أما العقل فمن وجوه (الاول) ان القادر متمكن من الفعل والترك على السوية فما لم يحصل المرجح لم يحصل الرجحان وذلك المرجح ليس من العبد والا لعاد في الطلب فهو من الله تعالى فثبت ان العبد لا يمكنه الاقدام على الفعل الا باعانة الله (الثاني) ان جميع الخلائق يطلبون الدين الحق والاعتقاد الصدق مع استوائهم في القدرة والعقل والجد والطلب ففوز البعض بدرك الحق لا يكون الا باعانة معين وما ذاك المعين الا الله تعالى لان ذلك المعين لو كان بشرا أو ملكا لعاد الطلب فيه (والثالث) ان الانسان قد يطلب شيأ مدة مديدة ولا يأتي به ثم في أثناء حال أو وقت يأتي به ويقدم عليه ولا يتفق له تلك الحالة الا اذا وقعت داعية جازمة في قلبه تدعوه الى ذلك الفعل فالقاء تلك الداعية في القلب وازالة الدواعي المعارضة لها ليست الا من الله تعالى ولا معنى للاعانة الا ذلك وأما النقل فيدل عليه آيات (أولاها) قوله واياك نستعين (وثانيها) قوله استعينوا بالله وقد اضطربت الجبرية والقدرية في هذه الآية أما الجبرية فقالوا لو كان العبد مستقلا بالفعل لما كان للاستعانة على الفعل فائدة وأما القدرية فقالوا الاستعانة انما تحسن لو كان العبد متمكنا من أصل الفعل فتبطل الاعانة من الغير أما اذا لم يقدر على الفعل لم تكن للاستعانة فائدة وعندي ان القدرة لا تؤثر في الفعل الا مع الداعية الجازمة فالاعانة المطلوبة عبارة عن خلق الداعية الجازمة وازالة الداعية الصارفة ولنذكر ما في هذه الكلمة من اللطائف والفوائد (الفائدة الاولى) لقائل أن يقول الاستعانة على العمل انما تحسن قبل الشروع في العمل وههنا ذكر قوله اياك نعبد ثم ذكر عقيبه واياك نستعين فما الحكمة فيه والجواب من وجوه (الاول) كأن المصلي يقول شرعت في العبادة فأستعين بك في اتمامها فلا تمنعني من اتمامها بالموت ولا بالمرض ولا بقلب الدواعي وتغيرها (الثاني) كأن الانسان يقول يا الهي اني أتيت بنفسي الا ان لي قلبا يفر مني فأستعين بك في احضاره وكيف وقد قال عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن فدل ذلك على ان الانسان لا يمكنه احضار القلب الا باعانة الله (الثالث) لا أريد في الاعانة غيرك لا جبريل ولا ميكائيل بل اريدك وحدك واقتدي في هذا المذهب بالخليل عليه السلام لانه لما قيد نمروذ رجليه ويديه ورماه في النار جاءه جبريل عليه السلام وقال له هل لك من حاجة فقال أما اليك فلا فقال سله فقال حسبي من سؤالي علمه بحالي بل ربما أزيد على الخليل في هذا الباب وذلك لانه قيد رجلاه ويداه لا غير وأما أنا فقيدت رجلي فلا أسير ويدي فلا أحركهما وعيني فلا أنظر بهما وأذني فلا أسمع بهما ولساني فلا أتكلم به وكان الخليل مشرفا على نار نمروذ وأنا مشرف على نار جهنم فكما لم يرض الخليل

عليه السلام بغيرك معينا فكذلك لا أريد معينا غيرك فاياك نعبد واياك نستعين فكأنه تعالى يقول أنت بفعل الخليل وزدت عليه فنحن نزيد أيضا فى الجزاء لان ثمة قلنا يا نار كونى بردا وسلاما على ابراهيم وأما أنت فقد نجيناك من النار وأوصلناك الى الجنة وزدناك سماع الكلام القديم ورؤية الموجود القديم وكما انا قلنا للنار نمروذ يا نار كونى بردا وسلاما على ابراهيم فكذلك تقول لك نار جهنم جز يا مؤمن قد أطفأ نورك لهبى (الرابع) اياك نستعين أى لا أستعين بغيرك وذلك لان ذلك الغير لا يمكنه اعانتى الا اذا أعنته على تلك الاعانة فاذا كانت اعانة الغير لا تتم الا باعانتك فلنقطع هذه الواسطة ولنقتصر على اعانتك (الوجه الخامس) قوله اياك نعبد يقتضى حصول رتبة عظيمة للنفس بعبادة الله تعالى وذلك يورث العجب فاردف بقوله واياك نستعين ليدل ذلك على ان تلك الرتبة الحاصلة بسبب العبادة ما حصلت من قوة العبد بل انما حصلت باعانة الله فالمقصود من ذكر قوله واياك نستعين ازالة العجب وافناء تلك النخوة والكبر (الفصل السابع) فى قوله اهدنا الصراط المستقيم وفيه فوائد (الفائدة الاولى) لقائل أن يقول المصلى لابد وأن يكون مؤمنا وكل مؤمن مهتد فالمصلى مهتد فاذا قال اهدنا كان جاريا مجرى ان من حصلت له الهداية فانه يطلب الهداية فكان هذا طلبا لتحصيل الحاصل وانه محال والعلماء أجابوا عنه من وجوه (الاول) المراد منه صراط الاولين فى تحمل المشاق العظيمة لاجل مرضاة الله تعالى يحكى ان نوحا عليه السلام كان يضرب فى كل يوم كذا مرات بحيث يغشى عليه وكان يقول فى كل مرة اللهم اهد قومى فانهم لا يعلمون فان قيل ان رسولنا عليه السلام ما قال ذلك الا مرة واحدة وهو كان يقول كل يوم مرات فلزم أن يقال ان نوحا عليه السلام كان أفضل منه والجواب لما كان المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم طلب تلك الاخلاق الفاضلة من الله تعالى والرسول عليه السلام كان يقرأ الفاتحة فى كل يوم كذا مرة كان تكلم الرسول بهذه الكلمة أكثر من تكلم نوح عليه السلام بها (الوجه الثانى) فى الجواب ان العلماء بينوا ان فى كل خلق من الاخلاق طرفى تفريط وافراط وهما مذمومان والحق هو الوسط ويتأكد ذلك بقوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا وذلك الوسط هو العدل والصواب فالمؤمن بعد ان عرف الله بالدليل صار مؤمنا مهتديا أما بعد حصول هذه الحالة فلابد من معرفة العدل الذى هو الخط المتوسط بين طرفى الافراط والتفريط فى الاعمال الشهوانية وفى الاعمال الغضبية وفى كيفية انفاق المال فالمؤمن يطلب من الله تعالى أن يهديه الى الصراط المستقيم الذى هو الوسط بين طرفى الافراط والتفريط فى كل الاخلاق وفى كل الاعمال وعلى هذا التفسير فالسؤال زائل (الوجه الثالث) ان المؤمن اذا عرف الله بدليل واحد فلا موجود من أقسام الممكنات الا وفيه دلالة على وجود الله وعلمه وقدرته وجوده ورحمته وحكمته وربما صح دين الانسان بالدليل الواحد وبقى غافلا عن سائر الدلائل فقوله اهدنا الصراط المستقيم معناه عرفنا يا الهنا ما فى كل شئ من كيفية دلالته على ذاتك وصفاتك وقدرتك وعلمك وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل (الوجه الرابع) انه تعالى قال وانك لتهدى الى صراط مستقيم صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الارض وقال أيضا لمحمد عليه السلام وان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه وذلك الصراط المستقيم هو أن يكون الانسان معرضا عما سوى الله مقبلا بكلية قلبه وفكره وذكره على الله فقوله اهدنا الصراط المستقيم المراد أن يهديه الله الى الصراط المستقيم الموصوف بالصفة المذكورة مثاله أن يصير بحيث لو أمر بذبح ولده لاطاع كما فعله ابراهيم عليه السلام ولو أمر بأن ينقاد ليذبحه غيره لاطاع كما فعله اسمعيل عليه السلام ولو أمر بأن يرمى نفسه فى البحر لاطاع كما فعله يونس عليه السلام ولو أمر بأن يتلمذ لمن هو أعلم منه بعد بلوغه فى المنصب الى أعلى الغايات لاطاع كما فعله موسى مع الخضر عليهما السلام ولو أمر بأن يصبر فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر على القتل والتفريق نصفين لاطاع كما فعله يحيى وزكريا عليهما السلام فالمراد بقوله اهدنا الصراط المستقيم هو الاقتداء بأنبياء الله فى الصبر على الشدائد والثبات عند نزول البلاء ولا شك ان هذا مقام شديد هائل لان أكثر الخلق لا طاقة لهم به الا انا نقول أيها الناس لا تخافوا ولا تحزنوا فانه لا يضيق أمر فى دين

الله الا اتسع لان فى هذه الآية مايدل على اليسر والسهولة لانه تعالى لم يقل صراط الذين ضربوا وقتلوا بل قال صراط الذين أنعمت عليهم فلتكن نيتك عند قراءة هذه الآية أن تقول يا الهى ان والدى رأيته ارتكب الكبائر كما ارتكبتها وأقدم على المعاصى كما أقدمت عليها ثم رأيته لما قرب موته تاب وأناب فحكمت له بالنجاة من النار والفوز بالجنة فهو ممن أنعمت عليه بأن وفقته للتوبة ثم أنعمت عليه بأن قبلت توبته فأنا أقول اهدنا الى مثل ذلك الصراط المستقيم طلبا لمرتبة التائبين فاذا وجدتها فاطلب الاقتداء بدرجات الانبياء عليهم السلام فهذا تفسير قوله اهدنا الصراط المستقيم (الوجه الخامس) كان الانسان يقول فى الطرق كثرة الاحباب يجروننى الى طريق والاعداء الى طريق ثان والشيطان الى طريق ثالث وكذا القول فى الشهوة والغضب والحقد والحسد وكذا القول فى التعطيل والتشبيه والجبر والقدر والارجاء والوعيد والرفض والخروج والعقل ضعيف والعمر قصير والصناعة طويلة والتجربة خطرة والقضاء عسير وقد تحيرت فى الكل فاهدنى الى طريق أخرج منه الى الجنة والمستقيم السوى الذى لا غلط فيه يحكى عن ابراهيم بن أدهم انه كان يسير الى بيت الله فاذا اعرابى على ناقة له فقال ياشيخ الى أين فقال ابراهيم الى بيت الله قال كانك مجنون لا أرى لك مركبا ولا زادا والسفر طويل فقال ابراهيم ان لى مراكب كثيرة ولكنك لا تراها قال وما هى قال اذا نزلت على بلية ركبت مركب الصبر واذا نزل على نعمة ركبت مركب الشكر واذا نزل بى القضاء ركبت مركب الرضاء واذا دعتنى النفس الى شئ علمت ان ما بقى من العمر أقل مما مضى فقال الاعرابى سر باذن الله فأنت الراكب وأنا الراجل (الوجه السادس) قال بعضهم الصراط المستقيم الاسلام وقال بعضهم القرآن وهذا لا يصح لان قوله صراط الذين أنعمت عليهم بدل من الصراط المستقيم واذا كان كذلك كان التقدير اهدنا صراط من أنعمت عليهم من المتقدمين ومن تقدمنا من الامم ما كان لهم القرآن والاسلام واذا بطل ذلك ثبت ان المراد اهدنا صراط المحقين المستحقين للجنة وانما قال الصراط ولم يقل السبيل ولا الطريق وان كان الكل واحدا ليكون لفظ الصراط مذكرا لصراط جهنم فيكون الانسان على مزيد خوف وخشية (القول الثانى) فى تفسير اهدنا أى ثبتنا على الهداية التى وهبتها منا ونظيره قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا أى ثبتنا على الهداية فكم من عالم وقعت له شبهة ضعيفة فى خاطره فزاغ وذل وانحرف عن الدين القويم والمنهج المستقيم (الفائدة الثانية) لقائل أن يقول لم قال اهدنا ولم يقل اهدنى والجواب من وجهين (الاول) ان الدعاء مهما كان أعم كان الى الاجابة أقرب كان بعض العلماء يقول لتلامذته اذا قرأتم فى خطبة السبق ورضى الله عنك وعن جماعة المسلمين ان نويتنى فى قولك رضى الله عنك فحسن والا فلا حرج ولكن اياك وان تنسانى فى قولك وعن جماعة المسلمين لان قوله رضى الله عنك تخصيص بالدعاء فيجوز أن لا يقبل وأما قوله وعن جماعة المسلمين فلا بد وأن يكون فى المسلمين من يستحق الاجابة واذا أجاب الله الدعاء فى البعض فهو أكرم من أن يرده فى الباقى ولهذا السبب فان السنة اذا أراد ان يذكر دعاء أن يصلى أولا على النبى صلى الله عليه وسلم ثم يدعو ثم يختم الكلام بالصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم ثانيا لان الله تعالى يجيب الداعى فى صلاته على النبى صلى الله عليه وسلم ثم اذا أجيب فى طرفى دعائه امتنع أن يرد فى وسطه (والثانى) قال عليه السلام ادعوا الله بألسنة ما عصيتموه بها قالوا يا رسول الله ومن لنا بتلك الالسنة قال يدعو بعضكم لبعض لانك ما عصيت بلسانه وهو ما عصى بلسانك (والثالث) كانه يقول أيها العبد ألست قلت فى أول السورة الحمد لله وما قلت أحمد الله فذكرت أولا حمد جميع الحامدين فكذلك فى وقت الدعاء اشركهم فقل اهدنا (الرابع) كان العبد يقول سمعت رسولك يقول الجماعة رحمة والفرقة عذاب فلما أردت تحميدك ذكرت حمد الجميع فقلت الحمد لله ولما ذكرت العبادة ذكرت عبادة الجميع فقلت اياك نعبد ولما ذكرت الاستعانة ذكرت استعانة الجميع فقلت واياك نستعين فلا جرم لما طلبت الهداية طلبتها للجميع فقلت اهدنا الصراط المستقيم ولما طلبت الاقتداء بالصالحين طلبت الاقتداء بالجميع فقلت صراط الذين أنعمت عليهم ولما طلبت الفرار من المردودين فررت

من الكل فقلت غير المغضوب عليهم ولا الضالين فاللهم لم أفارق الانبياء والصالحين في الدنيا فأرجو أن لا أفارقهم في القيامة قال تعالى فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين الآية (الفائدة الثالثة) اعلم ان أهل الهندسة قالوا الخط المستقيم أقصر خط يصل بين نقطتين فالحاصل ان الخط المستقيم أقصر من جميع الخطوط المعوجة فكان العبد يقول اهدنا الصراط المستقيم لوجوه (الاول) انه أقرب الخطوط وأقصرها وأنا عاجز فلا يليق بضعفي الا الطريق المستقيم (والثاني) ان المستقيم واحد وما عداها معوجة وبعضها يشبه بعضا في الاعوجاج فيشتبه الطريق على أما المستقيم فلا يشابهه غيره فكان أبعد عن الخوف والآفات وأقرب الى الامان (والثالث) الطريق المستقيم يوصل الى المقصود والمعوج لا يوصل اليه (والرابع) المستقيم لا يتغير والمعوج يتغير فلهذه الاسباب سأل الصراط المستقيم والله أعلم

(الفصل الثامن) في تفسير قوله صراط الذين أنعمت عليهم وفيه فوائد (الفائدة الاولى) في حد النعمة وقد اختلف فيها فمنهم من قال انها عبارة عن المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير ومنهم من يقول المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير قالوا وانما زدنا هذا القيد لان النعمة يستحق بها الشكر واذا كانت قبيحة لا يستحق بها الشكر والحق ان هذا القيد غير معتبر لانه يجوز أن يستحق الشكر بالاحسان وان كان فعله محظورا لان جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذنب والعقاب فأي امتناع في اجتماعهما ألا ترى ان الفاسق يستحق بانعامه الشكر والذم بمعصية الله فلم لا يجوز أن يكون الامر هاهنا كذلك ولنرجع الى تفسير الحد المذكور فنقول اما قولنا المنفعة فلان المضرة المحضة لا تكون نعمة وقولنا المفعولة على جهة الاحسان لانه لو كان نفعا حقا وقصد الفاعل به نفع نفسه لا نفع المفعول به لا يكون نعمة وذلك كمن أحسن الى جاريته ليربح عليها اذا عرفت حد النعمة فيتفرع عليه فروع (الفرع الاول) اعلم ان كل ما يصل الى الخلق من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ثم ان النعمة على ثلاثة أقسام (أحدها) نعمة تفرد الله بايجادها نحو ان خلق ورزق (وثانيها) نعمة وصلت الينا من جهة غير الله في ظاهر الامر وفي الحقيقة فهي أيضا انما وصلت من الله تعالى وذلك لانه تعالى هو الخالق لتلك النعمة والخالق لذلك المنعم والخالق لداعية الانعام بتلك النعمة في قلب ذلك المنعم الا انه تعالى لما أجرى تلك النعمة على يد ذلك العبد كان ذلك العبد مشكورا ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال ان اشكر لي ولوالديك الي المصير فبدأ بنفسه تنبيها على ان انعام الخلق لا يتم الا بانعام الله (وثالثها) نعم وصلت من الله الينا بسبب طاعتنا وهي أيضا من الله تعالى لانه لولا ان الله سبحانه وتعالى وفقنا للطاعات وأعاننا عليها وهدانا اليها وأزاح الاعذار عنا والا لما وصلنا الى شيء منها فظهر بهذا التقرير ان جميع النعم في الحقيقة من الله تعالى (الفرع الثاني) ان أول نعم الله على العبيد هو ان خلقهم أحياء ويدل عليه العقل والنقل أما العقل فهو ان الشيء لا يكون نعمة الا اذا كان بحيث يمكن الانتفاع به ولا يمكن الانتفاع به الا عند حصول الحياة فان الجماد والميت لا يمكنه أن ينتفع بشيء فثبت ان أصل جميع النعم هو الحياة وأما النقل فهو انه تعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم قال عقيبه هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا فبدأ بذكر الحياة وثنى بذكر الاشياء التي ينتفع بها وذلك يدل على ان أصل جميع النعم هو الحياة (الفرع الثالث) اختلفوا في انه هل لله تعالى نعمة على الكافر أم لا فقال بعض أصحابنا ليس لله تعالى على الكافر نعمة وقالت المعتزلة لله على الكافر نعمة دينية ونعمة دنيوية واحتج الاصحاب على صحة قولهم بالقرآن والمعقول أما القرآن فآيات (احداها) قوله تعالى صراط الذين أنعمت عليهم وذلك لانه لو كان لله على الكافر نعمة لكانوا داخلين تحت قوله أنعمت عليهم ولو كان كذلك لكان قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم طلبا لصراط الكفار وذلك باطل فثبت بهذه الآية انه ليس لله نعمة على الكفار فان قالوا ان قوله الصراط يدفع ذلك قلنا ان قوله صراط الذين أنعمت عليهم بدل من قوله

الصراط المستقيم فكان التقدير اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم وحينئذ يعود المحذور المذكور
(والآية الثانية) قوله تعالى ولا تحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما
وأما المعقول فهو ان نعم الدنيا في مقابلة عذاب الآخرة على الدوام قليلة كالقطرة في البحر ومثل هذا
لا يكون نعمة بدليل ان من جعل السم في الحلواء لم يعد النفع الحاصل منه نعمة لاجل ان ذلك النفع حقير
في مقابلة ذلك الضرر الكثير فكذا ههنا وأما الذين قالوا ان لله على الكافر نعما كثيرة فقد احتجوا بآيات
(احداها) قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل
لكم الارض فراشا والسماء بناء فنبه على انه يجب على الكل طاعة الله لمكان هذه النعم العظيمة (وثانيها)
قوله كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ذكر ذلك في معرض الامتنان وشرح النعم (وثالثها) قوله
تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم (ورابعها) قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور وقول
ابليس ولا تجد أكثرهم شاكرين ولو لم تحصل النعم لم يلزم الشكر ولم يلزم من عدم اقدامهم على الشكر محذور
لان الشكر لا يمكن الا عند حصول النعمة (الفائدة الثانية) قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين
أنعمت عليهم يدل على امامة أبي بكر رضي الله عنه لانا ذكرنا ان تقدير الآية اهدنا صراط الذين أنعمت
عليهم والله تعالى قد بين في آية أخرى ان الذين أنعم الله عليهم من هم فقال أولئك الذين أنعم الله عليهم من
النبيين والصديقين الآية ولا شك ان رأس الصديقين ورئيسهم أبو بكر الصديق رضي الله عنه فكان معنى
الآية ان الله أمرنا أن نطلب الهداية التي كان عليها أبو بكر الصديق وسائر الصديقين ولو كان أبو بكر ظالما لما
جاز الاقتداء به فثبت بما ذكرناه دلالة هذه الآية على امامة أبي بكر رضي الله عنه (الفائدة الثالثة) قوله
أنعمت عليهم يتناول كل من كان لله عليه نعمة وهذه النعمة اما أن يكون المراد منها نعمة الدنيا أو نعمة الدين
ولما بطل الاول ثبت ان المراد منه نعمة الدين فنقول كل نعمة دينية سوى الايمان فهي مشروطة بحصول
الايمان وأما النعمة التي هي الايمان فيمكن حصولها خاليا عن سائر النعم الدينية وهذا يدل على ان المراد
من قوله أنعمت عليهم هو نعمة الايمان فرجع حاصل القول في قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين
أنعمت عليهم انه طلب لنعمة الايمان واذا ثبت هذا الاصل فنقول يتفرع عليه أحكام (الحكم
الاول) انه لما ثبت ان المراد من هذه النعمة نعمة الايمان ولفظ الآية صريح في ان الله تعالى هو المنعم بهذه
النعمة ثبت ان خالق الايمان والمعطي للايمان هو الله تعالى وذلك يدل على فساد قول المعتزلة ولان الايمان
أعظم النعم فلو كان فاعله هو العبد لكان انعام العبد أشرف وأعلى من انعام الله ولو كان كذلك لما حسن
من الله أن يذكر انعامه في معرض التعظيم (الحكم الثاني) يجب أن لا يبقى المؤمن مخلدا في النار لان
قوله أنعمت عليهم مذكور في معرض التعظيم لهذا الانعام ولو لم يكن له أثر في دفع العقاب المؤبد لكان قليل
الفائدة فما كان يحسن من الله تعالى ذكره في معرض التعظيم (الحكم الثالث) دلت الآية على انه
لا يجب على الله رعاية الصلاح والاصلح في الدين لانه لو كان الارشاد واجبا على الله لم يكن ذلك انعاما لان
أداء الواجب لا يكون انعاما وحيث سماه الله تعالى انعاما علمنا انه غير واجب (الحكم الرابع) لا يجوز أن
يكون المراد بالانعام هو ان الله تعالى أقدر المكلف عليه وأرشده اليه وأزاح اعذاره وعلله عنه لان كل ذلك
حاصل في حق الكفار فلما خص الله تعالى بعض المكلفين بهذا الانعام مع ان هذا الاقدار وازاحة العلل عام
في حق الكل علمنا ان المراد من الانعام ليس هو الاقدار عليه وازاحة الموانع عنه

(الفصل التاسع) في قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين وفيه فوائد (الفائدة الاولى) المشهور ان
المغضوب عليهم هم اليهود لقوله تعالى من لعنه الله وغضب عليه والضالين هم النصارى لقوله تعالى قد ضلوا
من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل وقيل هذا ضعيف لان منكري الصانع والمشركين أخبث دينا
من اليهود والنصارى فكان الاحتراز عن دينهم أولى بل الاولى أن يحمل المغضوب عليهم على كل من أخطأ
في الاعمال الظاهرة وهم الفساق ويحمل الضالون على كل من أخطأ في الاعتقاد لان اللفظ عام والتقييد

خلاف الاصل ويحتمل أن يقال المغضوب عليهم هم الكفار والضالون هم المنافقون وذلك لانه تعالى
بدأ بذكر المؤمنين والثناء عليهم فى خمس آيات من أول البقرة ثم اتبعه بذكر الكفار وهو قوله ان الذين كفروا
ثم اتبعه بذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يقول آمنا فكذا ههنا بدأ بذكر المؤمنين وهو قوله
أنعمت عليهم ثم اتبعه بذكر الكفار وهو قوله غير المغضوب عليهم ثم اتبعه بذكر المنافقين وهو قوله ولا
الضالين (الفائدة الثانية) لما حكم الله عليهم بكونهم ضالين امتنع كونهم مؤمنين والا لزم
انقلاب خبر الله الصدق كذبا وذلك محال والمفضى الى المحال محال (الفائدة الثالثة) قوله غير
المغضوب عليهم ولا الضالين يدل على ان أحدا من الملائكة والانبياء عليهم السلام ما أقدم على عمل يخالف
قول الذين أنعم الله عليهم ولا على اعتقاد يخالف اعتقاد الذين أنعم الله عليهم لانه لو صدر عنه ذلك لكان
قد ضل عن الحق لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولو كانوا ضالين لما جاز الاقتداء بهم ولا الاهتداء
بطريقهم ولكانوا خارجين عن قوله أنعمت عليهم ولما كان ذلك باطلا علمنا بهذه الآية عصمة الانبيا
والملائكة عليهم السلام (الفائدة الرابعة) الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب لشهوة الانتقام
واعلم ان هذا على الله تعالى محال لكن ههنا قاعدة كلية وهى ان جميع الاعراض النفسانية أعنى الرحمة
والفرح والسرور والغضب والحياء والغيرة والمكر والخداع والتكبر والاستهزاء لها أوائل ولها غايات ومثاله
الغضب فان أوله غليان دم القلب وغايته ارادة ايصال الضرر الى المغضوب عليه فلفظ الغضب فى حق الله
تعالى لا يحمل على أوله الذى هو غليان دم القلب بل على غايته الذى هو ارادة الاضرار وأيضا الحياء له أول
وهو انكسار يحصل فى النفس وله غرض وهو ترك الفعل فلفظ الحياء فى حق الله يحمل على ترك الفعل لا على
انكسار النفس وهذه قاعدة شريفة فى هذا الباب (الفائدة الخامسة) قالت المعتزلة غضب الله عليهم
يدل على كونهم فاعلين للقبائح باختيارهم والا لكان الغضب عليهم ظلما من الله تعالى وقال أصحابنا لما ذكر
غضب الله عليهم وأتبعه بذكر كونهم ضالين دل ذلك على ان غضب الله عليهم علة لكونهم ضالين وحينئذ
تكون صفة الله تعالى مؤثرة فى صفة العبد أما لو قلنا ان كونهم ضالين يوجب غضب الله عليهم لزم أن تكون
صفة العبد مؤثرة فى صفة الله تعالى وذلك محال (الفائدة السادسة) أول السورة مشتمل على الحمد لله
والثناء عليه والمدح له وآخرها مشتمل على الذم للمعرضين عن الايمان به والاقرار بطاعته وذلك يدل على ان
مطلع الخيرات وعنوان السعادات هو الاقبال على الله تعالى ومطلع الآفات ورأس المخافات هو الاعراض
عن الله تعالى والبعد عن طاعته والاجتناب عن خدمته (الفائدة السابعة) دلت هذه الآية على
ان المكلفين ثلاث فرق أهل الطاعة واليهم الاشارة بقوله أنعمت عليهم وأهل المعصية واليهم الاشارة بقوله
غير المغضوب عليهم وأهل الجهل فى دين الله والكفر واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين فان قيل لم قدم ذكر العصاة
على ذكر الكفرة قلنا لان كل واحد يحترز عن الكفر اما قد لا يحترز عن الفسق فكان أهم فلهذا السبب قدم
(الفائدة الثامنة) فى الآية سؤال وهو ان غضب الله انما تولد عن علمه بصدور القبيح والجناية عنه فهذا
العلم اما ان يقال انه قديم أو محدث فان كان هذا العلم قديما فلم خلقه ولم أخرجه من العدم الى الوجود مع علمه
بأنه لا يستفيد من دخوله فى الوجود الا العذاب الدائم ولان من كان غضبان على الشئ كيف يعقل اقدامه
على ايجاده وعلى تكوينه وأما ان كان ذلك العلم حادثا كان البارى تعالى محلا للحوادث ولانه يلزم أن
يفتقر احداث ذلك العلم الى سبق علم آخر ويتسلسل وهو محال وجوابه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد
(الفائدة التاسعة) فى الآية سؤال آخر وهو ان من أنعم الله عليه امتنع أن يكون مغضوبا عليه وأن
يكون من الضالين فلما ذكر قوله أنعمت عليهم فما الفائدة فى ان ذكر عقيبه غير المغضوب عليهم ولا الضالين
والجواب الايمان انما يكمل بالرجاء والخوف كما قال عليه السلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا فقوله
صراط الذين أنعمت عليهم يوجب الرجاء الكامل وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يوجب الخوف
الكامل وحينئذ يقوى الايمان بركنيه وطرفيه وينتهى الى حد الكمال (الفائدة العاشرة) فى الآية

سؤال آخر ما الحكمة فى انه تعالى جعل المقبولين طائفة واحدة وهم الذين أنعم الله عليهم والمردودين فريقين المغضوب عليهم والضالين والجواب ان الذين كملت نعم الله عليهم هم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به فهؤلاء هم المرادون بقوله أنعمت عليهم فان اختل قيد العمل فهم الفسقة وهم المغضوب عليهم كما قال تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وان اختل قيد العلم فهم الضالون لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وهذا آخر كلامنا فى تفسير كل واحدة من آيات هذه السورة على التفصيل والله أعلم

(القسم الثانى) الكلام فى تفسير مجموع هذه السورة وفيه فصول

(الفصل الاول) فى الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة اعلم ان عالم الدنيا عالم الكدورة وعالم الآخرة عالم الصفا فالآخرة بالنسبة الى الدنيا كالاصل بالنسبة الى الفرع وكالجسم بالنسبة الى الظل فكل ما فى الدنيا فلابد له فى الآخرة من أصل والا كان كالسراب الباطل والخيال العاطل وكل ما فى الآخرة فلابد له فى الدنيا من مثال والا كان كالشجرة بلا ثمرة ومدلول بلا دليل فعالم الروحانيات عالم الاضواء والانوار والبهجة والسرور واللذة والحبور ولا شك ان الروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان ولابد وأن يكون منها واحد هو أشرفها وأعلاها وأكملها وأبهاها ويكون ما سواه فى طاعته وتحت أمره ونهيه كما قال ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم أمين وأيضا فلابد فى الدنيا من شخص واحد هو أشرف أشخاص هذا العالم وأكملها وأعلاها وأبهاها ويكون كل ما سواه فى هذا العالم تحت طاعته وأمره فالمطاع الاول هو المطاع فى عالم الروحانيات والمطاع الثانى هو المطاع فى عالم الجسمانيات فذاك مطاع العالم الاعلى وهذا مطاع العالم الاسفل ولما ذكرنا ان عالم الجسمانيات كالظل لعالم الروحانيات وكالاثر وجب أن يكون بين هذين المطاعين ملاقاة ومقارنة ومجانسة فالمطاع فى عالم الارواح هو المصدر والمطاع فى عالم الاجسام هو المظهر والمصدر هو الرسول الملكى والمظهر هو الرسول البشرى وبهما يتم أمر السعادات فى الآخرة وفى الدنيا واذا عرفت هذا فنقول كمال حال الرسول البشرى انما يظهر فى الدعوة الى الله وهذه الدعوة انما تتم بأمور سبعة ذكرها الله تعالى فى خاتمة سورة البقرة وهى قوله والمؤمنون كل آمن بالله الآية ويندرج فى أحكام الرسل قوله لا نفرق بين أحد من رسله فهذه الاربعة متعلقة بمعرفة المبدأ وهى معرفة الربوبية ثم ذكر بعدها ما يتعلق بمعرفة العبودية وهو مبنى على أمرين أحدهما المبدأ والثانى الكمال فالمبدأ هو قوله تعالى وقالوا سمعنا وأطعنا لان هذا المعنى لابد منه لمن يريد الذهاب الى الله وأما الكمال فهو التوكل على الله والالتجاء بالكلية اليه وهو قوله غفرانك ربنا وهو قطع النظر عن الاعمال البشرية والطاعات الانسانية والالتجاء بالكلية الى الله تعالى وطلب الرحمة منه وطلب المغفرة ثم اذا تمت معرفة الربوبية بسبب معرفة الاصول الاربعة المذكورة وتمت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الاصلين المذكورين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب الى حضرة الملك الوهاب والاستعداد للذهاب الى المعاد وهو المراد من قوله واليك المصير ويظهر من هذا ان المراتب ثلاثة المبدأ والوسط والمعاد أما المبدأ فانما يكمل معرفته بمعرفة أمور أربعة وهى معرفة الله والملائكة والكتب والرسل وأما الوسط فانما يكمل معرفته بمعرفة أمرين سمعنا وأطعنا نصيب عالم الاجساد وغفرانك ربنا نصيب عالم الارواح وأما النهاية فهى انما تتم بامر واحد وهو قوله واليك المصير فالابتداء الامر أربعة وفى الوسط صار اثنين وفى النهاية صار واحدا ولما ثبتت هذه المراتب السبع فى المعرفة تفرع عنها سبع مراتب فى الدعاء والتضرع فأولها قوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا وضد النسيان هو الذكر كما قال تعالى يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وقوله واذكر ربك اذا نسيت وقوله تذكروا فاذا هم مبصرون وقوله واذكر اسم ربك وهذا الذكر انما يحصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم (وثانيها) قوله ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ودفع الاصر والاصرار هو الثقل يوجب الحمد وذلك انما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين (وثالثها) قوله

ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وذلك اشارة الى كمال رحمته وذلك هو قوله الرحمن الرحيم (ورابعها) قوله واعف عنا لانك أنت المالك للقضاء والحكومة فى يوم الدين وهو قوله مالك يوم الدين (وخامسها) قوله تعالى واغفر لنا لانا فى الدنيا عبدناك واستعنا بك فى كل المهمات وهو قوله اياك نعبد واياك نستعين (وسادسها) قوله وارحمنا لانا طلبنا الهداية منك فى قولنا اهدنا الصراط المستقيم (وسابعها) قوله أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهذه المراتب السبع المذكورة فى آخر سورة البقرة ذكرها محمد عليه السلام فى عالم الروحانيات عند صعوده الى المعراج فلما نزل من المعراج فاض أثر المصدر على المظهر فوقع التعبير عنها بسورة الفاتحة فمن قرأها فى صلاته صعدت هذه الانوار من المظهر الى المصدر كما نزلت هذه الانوار فى عهد محمد عليه السلام من المصدر الى المظهر فلهذا السبب قال عليه السلام الصلاة معراج المؤمن

(الفصل الثانى) فى مداخل الشيطان اعلم ان المداخل التى يأتى الشيطان من قبلها فى الاصل ثلاثة الشهوة والغضب والهوى فالشهوة بهيمية والغضب سبعية والهوى شيطانية فالشهوة آفة لكن الغضب أعظم منه والغضب آفة لكن الهوى أعظم منه فقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء المراد آثار الشهوة وقوله والمنكر المراد منه آثار الغضب وقوله والبغى المراد منه آثار الهوى فبالشهوة يصير الانسان ظالما لنفسه وبالغضب يصير ظالما لغيره وبالهوى يتعدى ظلمه الى حضرة جلال الله تعالى ولهذا قال عليه السلام الظلم ثلاثة فظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم عسى الله أن يتركه فالظلم الذى لا يغفر هو الشرك بالله والظلم الذى لا يترك هو ظلم العباد بعضهم بعضا والظلم الذى عسى الله أن يتركه هو ظلم الانسان نفسه فمنشأ الظلم الذى لا يغفر هو الهوى ومنشأ الظلم الذى لا يترك هو الغضب ومنشأ الظلم الذى عسى الله أن يتركه هو الشهوة ثم لها نتائج فالحرص والبخل نتيجة الشهوة والعجب والكبر نتيجة الغضب والكفر والبدعة نتيجة الهوى فاذا اجتمعت هذه الستة فى بنى آدم تولد منها سابع وهو الحسد وهو نهاية الاخلاق الذميمة كما ان الشيطان هو النهاية فى الاشخاص المذمومة ولهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الانسانية بالحسد وهو قوله ومن شر حاسد اذا حسد كما ختم مجامع الخبائث الشيطانية بالوسوسة وهو قوله يوسوس فى صدور الناس من الجنة والناس فليس فى بنى آدم أشر من الحسد كما انه ليس فى الشياطين أشر من الوسواس بل قيل الحاسد أشر من ابليس لان ابليس روى انه اتى باب فرعون وقرع الباب فقال فرعون من هذا فقال ابليس لو كنت الها ما جهلتنى فلما دخل قال فرعون أتعرف فى الارض شرا منى ومنك قال نعم الحاسد وبالحسد وقعت فى هذه المحنة اذا عرفت هذا فنقول أصول الاخلاق القبيحة هى تلك الثلاثة والاولاد والنتائج هى هذه السبعة المذكورة فأنزل الله تعالى سورة الفاتحة وهى سبع آيات لحسم هذه الآفات السبع وأيضا أصل سورة الفاتحة هو التسمية وفيها الاسماء الثلاثة وهى فى مقابلة تلك الاخلاق الاصلية الفاسدة فالاسماء الثلاثة الاصلية فى مقابلة الاخلاق الثلاثة الاصلية والآيات السبع التى هى الفاتحة فى مقابلة الاخلاق السبعة ثم ان جملة القرآن كالنتائج والشعب من الفاتحة وكذا جميع الاخلاق الذميمة كالنتائج والشعب من تلك السبعة فلا جرم القرآن كله كالعلاج لجميع الاخلاق الذميمة اما بيان ان الامهات الثلاثة فى مقابلة الامهات الثلاثة فنقول ان من عرف الله وعرف انه لا اله الا الله تباعد عنه الشيطان والهوى لان الهوى اله سوى الله يعبد بدليل قوله تعالى أفرأيت من اتخذ الهه هواه وقال تعالى الهوى يا موسى خالف هواك فانى ما خلقت خلقا نازعنى فى ملكى الا الهوى ومن عرف انه رحمن لا يغضب لان منشأ الغضب طلب الولاية والولاية للرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن ومن عرف انه رحيم وجب انه يتشبه به فى كونه رحيما واذا صار رحيما لم يظلم نفسه ولم يلطخها بالافعال البهيمية وأما الاولاد السبعة فهى فى مقابلة الآيات السبع وقبل أن نخوض فى بيان تلك المعارضة نذكر دقيقة أخرى وهى انه تعالى ذكر تلك الاسماء الثلاثة المذكورة فى التسمية فى نفس السورة وذكر معها اسمين آخرين وهما الرب والمالك فالرب

قريب من الرحيم لقوله سلام قولا من رب رحيم والمالك قريب من الرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن فحصلت هذه الاسماء الثلاثة الرب والملك والاله فلهذا السبب ختم الله آخر سور القرآن عليها والتقدير كانه قيل ان أتاك الشيطان من قبل الشهوة فقل أعوذ برب الناس وان أتاك من قبل الغضب فقل ملك الناس وان أتاك من قبل الهوى فقل اله الناس ولنرجع الى بيان معارضة تلك السبعة فنقول من قال الحمد لله فقد شكر الله واكتفى بالحاصل فزالت شهوته ومن عرف انه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجد وبخله فيما وجد فاندفعت عنه آفة الشهوة ولذاتها ومن عرف انه مالك يوم الدين بعد ان عرف انه الرحمن الرحيم زال غضبه ومن قال اياك نعبد واياك نستعين زال كبره بالاول وعجبه بالثاني فاندفعت عنه آفة الغضب بولديها فاذا قال اهدنا الصراط المستقيم اندفع عنه شيطان الهوى واذا قال صراط الذين أنعمت عليهم زال عنه كفره وشبهته واذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته فثبت ان هذه الآيات السبع دافعة لتلك الاخلاق القبيحة السبعة

(الفصل الثالث) في تقرير ان سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة المبدأ والوسط والمعاد اعلم ان قوله الحمد لله اشارة الى اثبات الصانع المختار وتقريره ان المعتمد في اثبات الصانع في القرآن هو الاستدلال بخلقة الانسان على ذلك ألا ترى ان ابراهيم عليه السلام قال ربي الذي يحيي ويميت وقال في موضع آخر الذي خلقني فهو يهدين وقال موسى عليه السلام ربنا الذي أعطى كل شئ خلقه ثم هدى وقال في موضع آخر ربكم ورب آبائكم الاولين وقال تعالى في أول سورة البقرة يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وقال في أول ما أنزله على محمد عليه السلام اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق فهذه الآيات الست تدل على انه تعالى استدل بخلق الانسان على وجود الصانع تعالى واذا تأملت في القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال فيه كثيرا جدا واعلم ان هذا الدليل كما انه في نفسه هو دليل فكذلك هو في نفسه انعام عظيم فهذه الحالة من حيث انها تعرف العبد وجود الاله دليل ومن حيث انه نفع عظيم وصل من الله الى العبد انعام فلاجرم هو دليل من وجه وانعام من وجه والانعام متى وقع بقصد الفاعل الى ايقاعه انما كان يستحق هو الحمد وحدوث بدن الانسان أيضا كذلك وذلك لان تولد الاعضاء المختلفة الطبائع والصور والاشكال من النطفة المتشابهة الاجزاء لا يمكن الا اذا قصد الخالق ايجاد تلك الاعضاء على تلك الصور والطبائع فحدوث هذه الاعضاء المختلفة يدل على وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على كل المقدورات قصد بحكم رحمته واحسانه خلق هذه الاعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لمنافعنا ومتى كان الامر كذلك كان مستحقا للحمد والثناء فقوله الحمد لله يدل على وجود الصانع وعلى علمه وقدرته ورحمته وكمال حكمته وعلى كونه مستحقا للحمد والثناء والتعظيم فكان قوله الحمد لله دالا على جملة هذه المعاني وأما قوله رب العالمين فهو يدل على ان ذلك الاله واحد وان كل العالمين ملكه وملكه وليس في العالم اله سواه ولا معبود غيره وأما قوله الرحمن الرحيم فيدل على ان الاله الواحد الذي لا اله سواه موصوف بكمال الرحمة والكرم والفضل والاحسان قبل الموت وعند الموت وبعد الموت وأما قوله مالك يوم الدين فيدل على ان من لوازم حكمته ورحمته أن يحصل بعد هذا اليوم يوم آخر يظهر فيه تمييز المحسن عن المسئ ويظهر فيه الانتصاف للمظلومين من الظالمين ولو لم يحصل هذا البعث والحشر لقدح ذلك في كونه رحمانا رحيما اذا عرفت هذا ظهر ان قوله الحمد لله يدل على وجود الصانع المختار وقوله رب العالمين يدل على وحدانيته وقوله الرحمن الرحيم يدل على رحمته في الدنيا والآخرة وقوله مالك يوم الدين يدل على كمال حكمته ورحمته بسبب خلق الدار الآخرة * والى ههنا تم ما يحتاج اليه في معرفة الربوبية أما قوله اياك نعبد الى آخر السورة فهو اشارة الى الامور التي لابد من معرفتها في تقرير العبودية وهي محصورة في نوعين الاعمال التي يأتي بها العبد والآثار المتفرعة على تلك الاعمال أما الاعمال التي يأتي بها العبد فلها ركنان (أحدهما) اتيانه بالعبادة واليه الاشارة بقوله اياك نعبد (والثاني)

علمه بأن لا يمكنه الاتيان بها الا باعانة الله واليه الاشارة بقوله واياك نستعين وههنا ينفتح البحر الواسع في الجبر والقدر وأما الآثار المتفرعة على تلك الاعمال فهي حصول الهداية والانكشاف والتجلي واليه الاشارة بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم ان أهل العالم ثلاث طوائف (الطائفة الاولى) الكاملون المحقون المخلصون وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته ومعرفة الخير لاجل العمل به واليهم الاشارة بقوله أنعمت عليهم (والطائفة الثانية) الذين أخلوا بالاعمال الصالحة وهم الفسقة واليهم الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم (الطائفة الثالثة) الذين أخلوا بالاعتقادات الصحيحة وهم أهل البدع والكفر واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين اذا عرفت هذا فنقول استكمال النفس الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين (أحدهما) أن يحاول تحصيلها بالفكر والنظر والاستدلال (والثاني) أن تصل اليه محصولات المتقدمين فتستكمل نفسه وقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى القسم الاول وقوله صراط الذين أنعمت عليهم اشارة الى القسم الثاني ثم في هذا القسم طلب أن يكون اقتداؤه بأنوار عقول الطائفة المحقة الذين جمعوا بين العقائد الصحيحة والاعمال الصائبة وتبرأ من أن يكون اقتداؤه بالطائفة الذين اخلوا بالاعمال الصحيحة وهم المغضوب عليهم أو بالطائفة الذين أخلوا بالعقائد الصحيحة وهم الضالون وهذا آخر السورة وعند الوقوف على ما لخصناه يظهر ان هذه السورة جامعة لجميع المقامات المعتبرة في معرفة الربوبية ومعرفة العبودية

(الفصل الرابع) قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمني عبدي واذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي وفي رواية أخرى فوّض الي عبدي واذا قال اياك نعبد يقول الله عبدني عبدي واذا قال واياك نستعين يقول الله تعالى توكل علي عبدي وفي رواية أخرى فاذا قال اياك نعبد واياك نستعين يقول الله تعالى هذا بيني وبين عبدي واذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله هذا لعبدي ولعبدي ما سأل * فوائد هذا الحديث (الفائدة الاولى) قوله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين يدل على ان مدار الشرائع على رعاية مصالح الخلق كما قال تعالى ان أحسنتم أحسنتم لانفسكم وان أسأتم فلها وذلك لان أهم المهمات للعبد أن يستنير قلبه بمعرفة الربوبية ثم بمعرفة العبودية لانه انما خلق لرعاية هذا العهد كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال انا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا وقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم ولما كان الامر كذلك لا جرم أنزل الله هذه السورة على محمد عليه السلام وجعل النصف الاول منها في معرفة الربوبية والنصف الثاني منها في معرفة العبودية حتى يكون هذه السورة جامعة لكل ما يحتاج اليه في الوفاء بذلك العهد (الفائدة الثانية) الله تعالى سمى الفاتحة باسم الصلاة وهذا يدل على أحكام (الحكم الاول) ان عند عدم الفاتحة وجب أن لا تحصل الصلاة وذلك يدل على ان قراءة الفاتحة ركن من أركان الصلاة كما يقوله أصحابنا ويتأكد هذا الدليل بدلائل أخرى (أحدها) انه عليه السلام واظب على قراءتها فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى فاتبعوه ولقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي (وثانيها) ان الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي (وثالثها) ان جميع المسلمين شرقا وغربا لا يصلون الا بقراءة الفاتحة فوجب أن تكون متابعتهم واجبة في ذلك لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم (ورابعها) قوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب (وخامسها) قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله فاقرؤا أمر وظاهره الوجوب فكانت قراءة ما تيسر من القرآن واجبة وقراءة غير الفاتحة ليست واجبة فوجب أن تكون قراءة الفاتحة واجبة عملا بظاهر الامر (وسادسها) ان قراءة الفاتحة أحوط فوجب المصير اليها

لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك (وسابعها) ان الرسول عليه السلام واظب على قراءتها
فوجب أن يكون العدول عنه محرما لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره (وثامنها) انه لا نزاع
بين المسلمين ان قراءة الفاتحة في الصلاة أفضل وأكمل من قراءة غيرها اذا ثبت هذا فنقول التكليف كان
متوجها على العبد باقامة الصلاة والاصل في الثابت البقاء حكمنا بالخروج عن هذه العهدة عند الاتيان
بالصلاة مؤداة بقراءة الفاتحة وقد دللنا على ان هذه الصلاة أفضل من الصلاة المؤداة بقراءة غير الفاتحة
ولا يلزم الخروج عن العهدة بالعمل الكامل الخروج عن العهدة بالعمل الناقص فعند اقامة الصلاة
المشتملة على قراءة غير الفاتحة وجب البقاء في العهدة (وتاسعها) ان المقصود من الصلاة حصول ذكر
القلب لقوله تعالى وأقم الصلاة لذكرى وهذه السورة مع كونها مختصرة جامعة لمقامات الربوبية والعبودية
والمقصود من جميع التكاليف حصول هذه المعارف ولهذا السبب جعل الله هذه السورة معادلة لكل
القرآن في قوله ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم فوجب أن لا يقوم غيرها مقامها البتة
(وعاشرها) ان هذا الخبر الذي رويناه يدل على ان عند فقدان الفاتحة لا تحصل الصلاة (الفائدة الثالثة)
انه قال اذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدي وفيه أحكام (أحدها) انه تعالى
قال فاذكروني أذكركم فهاهنا لما أقدم العبد على ذكر الله لا جرم ذكره تعالى في ملأ خير من ملائه
(وثانيها) ان هذا يدل على ان مقام الذكر مقام عال شريف في العبودية لانه وقع الابتداء به ومما يدل على
كماله انه تعالى أمر بالذكر فقال اذكروني أذكركم ثم قال يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا ثم
قال الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ثم قال ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان
تذكروا فاذا هم مبصرون ولم يبالغ في تقرير شئ من مقامات العبودية مثل ما بالغ في تقرير مقام الذكر
(وثالثها) ان قوله ذكرني عبدي يدل على ان قولنا الله اسم علم لذاته المخصوصة اذ لو كان اسما مشتقا لكان
مفهومه مفهوما كليا ولو كان كذلك لما صارت ذاته المخصوصة المعينة مذكورة بهذا اللفظ فظاهر ان لفظي
الرحمن الرحيم لفظان كليان فثبت ان قوله ذكرني عبدي يدل على قولنا الله اسم علم أما قوله اذا قال الحمد لله
يقول الله تعالى حمدني عبدي فهذا يدل على ان مقام الحمد أعلى من مقام الذكر ويدل عليه ان أول كلام
ذكر في أول خلق العالم هو الحمد بدليل قول الملائكة قبل خلق آدم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وآخر
كلام يذكر بعد فناء العالم هو الحمد أيضا بدليل قوله تعالى في صفة أهل الجنة وآخر دعواهم ان الحمد لله رب
العالمين والعقل أيضا يدل عليه لان الفكر في ذات الله غير ممكن لقوله عليه السلام تفكروا في الخلق ولا
تفكروا في الخالق ولان الفكر في الشئ مسبوق بسبق تصوره وتصور كنه حقيقة الحق غير ممكن فالفكر فيه غير
ممكن فعلى هذا الفكر لا يمكن الا في أفعاله ومخلوقاته ثم ثبت بالدليل ان الخير مطلوب بالذات والشر بالعرض
فكل من تفكر في مخلوقاته ومصنوعاته كان وقوفه على رحمته وفضله واحسانه أكثر فلا جرم كان اشتغاله
بالحمد والشكر أكثر فلهذا اذا قال الحمد لله رب العالمين وعند هذا يقول حمدني عبدي فشهد الحق سبحانه
بوقوف العبد بعقله وفكره على وجود فضله واحسانه في ترتيب العالم الاعلى والعالم الاسفل وعلى ان لسانه
صار موافقا لعقله ومطابقا له وان غرق في بحر الايمان به والاقرار بكرمه بقلبه ولسانه وعقله وبيانه فما أجل
هذه الحالة وأما قوله واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمني عبدي ولقائل أن يقول انه لما قال بسم الله
الرحمن الرحيم فقد ذكر الرحمن الرحيم وهناك لم يقل الله عظمني عبدي وهاهنا لما قال الرحمن الرحيم قال
عظمني عبدي فما الفرق وجوابه ان قوله الحمد لله دل على اقرار العبد بكماله في ذاته وبكونه مكملا لغيره ثم قال
بعده رب العالمين وهذا يدل على ان الاله الكامل في ذاته المكمل لغيره واحد ليس له شريك فلما قال بعده
الرحمن الرحيم دل ذلك على ان الاله الكامل في ذاته المكمل لغيره المنزه عن الشريك والنظير والمثل والضد
والند في غاية الرحمة والفضل والكرم مع عباده ولا شك ان غاية ما يصل العقل والفهم والوهم اليه من تصور
معنى الكمال والجلال ليس الا هذا المقام فلهذا السبب قال الله تعالى هاهنا عظمني عبدي وأما قوله

واذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي أي نزهني وقدسني عما لا ينبغي وتقريره انا نرى في دار الدنيا كون الظالمين متسلطين على المظلومين وكون الاقوياء مستولين على الضعفاء ونرى العالم الزاهد الكامل في أضيق العيش ونرى الكافر الفاسق في أعظم أنواع الراحة والغبطة وهذا العمل لا يليق برحمة أرحم الراحمين وأحكم الحاكمين فلو لم يحصل المعاد والبعث والحشر حتى ينتصف الله فيه للمظلومين من الظالمين ويوصل الى أهل الطاعة الثواب والى أهل الكفر العقاب لكان هذا الاهمال والامهال ظلما من الله على العباد اما لما حصل يوم الجزاء ويوم الدين اندفع وهم الظلم فلهذا السبب قال تعالى ليجزى الذين أساؤا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى وهذا هو المراد من قوله تعالى مجدني عبدي الذى نزهني عن الظلم وعن شبهه وأما قوله واذا قال العبد اياك نعبد واياك نستعين قال الله هذا بيني وبين عبدي فهو اشارة الى سر مسئلة الجبر والقدر فان قوله اياك نعبد معناه اخبار العبد عن اقدامه على عمل الطاعة والعبادة ثم جاء بحث الجبر والقدر وهو انه مستقل بالاتيان بذلك العمل أو غير مستقل به والحق انه غير مستقل به وذلك لان قدرة العبد اما أن تكون صالحة للفعل والترك واما أن لا تكون كذلك فان كان الحق هو الاول امتنع أن تصير تلك القدرة مصدرا للفعل دون الترك الا لمرجح وذلك المرجح ان كان من العبد عاد البحث فيه وان لم يكن من العبد فهو من الله تعالى فخالق تلك الداعية الخالصة عن المعارض هو الاعانة وهو المراد من قوله واياك نستعين وهو المراد من قولنا ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا أي لا تخلق في قلوبنا داعية تدعونا الى العقائد الباطلة والاعمال الفاسدة وهب لنا من لدنك رحمة وهذه الرحمة خلق الداعية التي تدعونا الى الاعمال الصالحة والعقائد الحقة فهذا هو المراد من الاعانة والاستعانة وكل من لم يقل بهذا القول لم يفهم البتة معنى قوله اياك نعبد واياك نستعين واذا ثبت هذا ظهر صحة قوله تعالى هذا بيني وبين عبدي أما الذى منه فهو خلق الداعية الجازمة وأما الذى من العبد فهو ان عند حصول مجموع القدرة والداعية يصدر الاثر عنه وهذا كلام دقيق لا بد من التأمل فيه وأما قوله واذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله تعالى هذا لعبدي ولعبدي ما سأل وتقريره انا نرى أهل العالم مختلفين في النفي والاثبات في جميع المسائل الالهية وفي جميع مسائل النبوات وفي جميع مسائل المعاد والشبهات غالبة والظلمات مستولية ولم يصل الى كنه الحق الا القليل القليل من الكثير الكثير وقد حصلت هذه الحالة مع استواء الكل في العقول والافكار والبحث الكثير والتأمل الشديد فلولا هداية الله تعالى واعانته وانه يزين الحق في عين عقل الطالب و يقبح الباطل في عينه كما قال ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان والا لامتنع وصول أحد الى الحق فقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى هذه الحالة ويدل عليه أيضا ان المبطل لا يرضى بالباطل وانما طلب الاعتقاد الحق والدين المتين والقول الصحيح فلو كان الامر باختياره لوجب أن لا يقع أحد في الخطأ ولما رأينا الاكثرين غرقوا في بحر الضلالات علمنا ان الوصول الى الحق ليس الا بهداية الله تعالى ومما يقوى ذلك ان كل الملائكة والانبياء أطبقوا على ذلك أما الملائكة فقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم وقال آدم عليه السلام وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وقال ابراهيم عليه السلام لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين وقال يوسف عليه السلام توفني مسلما والحقني بالصالحين وقال موسى عليه السلام رب اشرح لي صدري الآية وقال محمد عليه السلام ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب فهذا هو الكلام في لطائف هذا الخبر والذى تركناه أكثر مما ذكرناه

(الفائدة الرابعة) من فوائد هذا الخبر ان آيات الفاتحة سبع والاعمال المحسوسة أيضا في الصلاة سبعة وهي القيام والركوع والانتصاب والسجود الاول والانتصاب فيه والسجود الثاني والقعدة فصار عدد آيات الفاتحة مساويا بالعدد هذه الاعمال فصارت هذه الاعمال كالشخص والفاتحة لها كالروح والكمال انما يحصل عند اتصال الروح بالجسد فقوله بسم الله الرحمن الرحيم بازاء القيام ألا ترى ان الباء في بسم الله لما اتصل باسم الله بقي قائما مرتفعا وأيضا فالتسمية لبداية الامور قال عليه السلام كل أمر ذي بال

لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر وقال تعالى قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى وأيضا القيام لبداية الاعمال فحصلت المناسبة بين التسمية وبين القيام من هذه الوجوه وقوله تعالى الحمد لله رب العالمين بازاء الركوع وذلك لان العبد فى مقام التحميد ناظر الى الحق والى الخلق لان التحميد عبارة عن الثناء عليه بسبب الانعام الصادر منه والعبد فى هذا المقام ناظر الى المنعم والى النعمة فهو حالة متوسطة بين الاعراض وبين الاستغراق والركوع حالة متوسطة بين القيام وبين السجود وأيضا الحمد يدل على النعم الكثيرة والنعم الكثيرة مما تثقل ظهره فينحنى ظهره للركوع وقوله الرحمن الرحيم مناسب للانتصاب لان العبد لما تضرع الى الله فى الركوع فيليق برحمته أن يرده الى الانتصاب ولذلك قال عليه السلام اذا قال العبد سمع الله لمن حمده نظر الله اليه بالرحمة وقوله مالك يوم الدين مناسب للسجدة الاولى لان قوله مالك يوم الدين يدل على كمال القهر والجلال والكبرياء وذلك يوجب الخوف الشديد فيليق به الاتيان بغاية الخضوع والخشوع وهو السجدة وقوله اياك نعبد واياك نستعين مناسب للقعدة بين السجدتين لان قوله اياك نعبد اخبار عن السجدة التى تقدمت وقوله واياك نستعين استعانة بالله فى أن يوفقه للسجدة الثانية وأما قوله اهدنا الصراط المستقيم فهو سؤال لاهم الاشياء فيليق به السجدة الثانية الدالة على نهاية الخضوع وأما قوله صراط الذين أنعمت عليهم الى آخره فهو مناسب للقعدة وذلك لان العبد لما أتى بغاية التواضع قابل الله تواضعه بالاكرام وهو أن أمره بالقعود بين يديه وذلك انعام عظيم من الله على العبد فهو شديد المناسبة لقوله أنعمت عليهم وأيضا أن محمدا عليه السلام لما أنعم الله عليه بأن رفعه الى قاب قوسين قال عند ذلك التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله والصلاة معراج المؤمن فلما وصل المؤمن فى معراجه الى غاية الاكرام وهى ان جلس بين يدى الله وجب أن يقرأ الكلمات التى ذكرها محمد عليه السلام فهو أيضا يقرأ التحيات ويصير هذا كالتنبيه على ان هذا المعراج الذى حصل له شعلة من شمس معراج محمد عليه السلام وقطرة من بحره وهو تحقيق قوله فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين الآية واعلم ان آيات الفاتحة وهى سبع صارت كالروح لهذه الاعمال السبعة وهذه الاعمال السبعة صارت كالروح للمراتب السبعة المذكورة فى خلقة الانسان وهى قوله ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين الى قوله فتبارك الله أحسن الخالقين وعند هذا ينكشف أن مراتب الاجساد كثيرة ومراتب الارواح كثيرة وروح الارواح ونور الانوار هو الله تعالى كما قال سبحانه وتعالى وان الى ربك المنتهى

(الفصل الخامس) فى ان الصلاة معراج العارفين اعلم انه كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم معراجان أحدهما من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى والآخر من الاقصى الى أعالى ملكوت الله تعالى فهذا ما يتعلق بالظاهر وأما ما يتعلق بعالم الارواح فله معراجان أحدهما من عالم الشهادة الى عالم الغيب والثانى من عالم الغيب الى عالم غيب الغيب وهما بمنزلة قاب قوسين متلاصقين فتخطاهما محمد عليه السلام وهو المراد من قوله تعالى فكان قاب قوسين أو أدنى وقوله أو أدنى اشارة الى فنائه فى نفسه أما الانتقال من عالم الشهادة الى عالم الغيب فاعلم ان كل ما يتعلق بالجسم والجسمانيات فهو من عالم الشهادة لانك تشاهد هذه الاشياء ببصرك فانتقال الروح من عالم الاجساد الى عالم الارواح هو السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب وأما عالم الارواح فعالم لا نهاية له وذلك لان آخر مراتب الارواح هو الارواح البشرية ثم انها تترقى فى معارج الكمالات ومصاعد السعادات حتى تصل الى الارواح المتعلقة بسماء الدنيا ثم تصير أعلى وهى أرواح السماء الثانية وهكذا حتى تصل الى الارواح الذين هم سكان درجات الكرسى وهى أيضا متفاوتة فى الاستعلاء ثم تصير أعلى وهم الملائكة المشار اليهم بقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش ثم تصير أعلى وأعظم وهم المشار اليهم بقوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وفى عدد الثمانية أسرار لا يجوز ذكرها ههنا ثم تترقى فتنتهى الى الارواح المقدسة عن التعلقات بالاجسام وهم الذين طعامهم ذكر الله وشرابهم محبة الله وأنسهم بالثناء على الله ولذتهم فى خدمة الله واليهم الاشارة بقوله ومن عنده

لا يستكبرون عن عبادته وبقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم لهم أيضا درجات متفاوتة ومراتب متباعدة والعقول البشرية قاصرة عن الاحاطة بأحوالها والوقوف على شرح صفاتها ولا يزال هذا الترقى والتصاعد حاصلا كما قال تعالى وفوق كل ذى علم عليم الى أن ينتهى الامر الى نور الانوار ومسبب الاسباب ومبدأ الكل وينبوع الرحمة ومبدأ الخير وهو الله تعالى فثبت ان عالم الارواح هو عالم الغيب وحضرة جلال الربوبية هى غيب الغيب ولذلك قال عليه السلام ان لله سبعين حجابا من النور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ما أدركه البصر وتقدير عدد تلك الحجب بالسبعين مما لا يعرف الا بنور النبوة فقد ظهر بما ذكرنا ان المعراج على قسمين (أولهما) المعراج من عالم الشهادة الى عالم الغيب (والثانى) المعراج من عالم الغيب الى عالم غيب الغيب وهذه كلمات برهانية يقينية حقيقية اذا عرفت هذا فلنرجع الى المقصود فنقول ان محمدا عليه السلام لما وصل الى المعراج وأراد أن يرجع قال يارب العزة ان المسافر اذا أراد أن يعود الى وطنه احتاج الى محمولات يتحف بها أصحابه وأحبابه فقيل له ان تحفة أمتك الصلاة وذلك لانها جامعة بين المعراج الجسمانى وبين المعراج الروحانى أما الجسمانى فبالافعال وأما الروحانى فبالاذكار فاذا أردت أيها العبد الشروع فى هذا المعراج فتطهر أولا لان المقام مقام القدس فليكن ثوبك طاهرا وبدنك طاهرا لانك بالوادى المقدس طوى وأيضا فعندك ملك وشيطان فانظر أيهما تصاحب ودين ودنيا فانظر أيهما تصاحب وعقل وهوى فانظر أيهما تصاحب وخير وشر وصدق وكذب وحق وباطل وحلم وطيش وقناعة وحرص وكذا القول فى كل الاخلاق المتضادة والصفات المتنافية فانظر انك تصاحب أى الطرفين وتوافق أى الجانبين فانه اذا استحكمت المرافقة تعذرت المفارقة ألا ترى ان الصديق اختار صحبة محمد عليه السلام فلزمه فى الدنيا وفى القبر وفى القيامة وفى الجنة وان كلبا صحب أصحاب الكهف فلزمهم فى الدنيا وفى الآخرة ولهذا السر قال تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ثم اذا تطهرت فارفع يديك وذلك الرفع اشارة الى توديع عالم الدنيا وعالم الآخرة فاقطع نظرك عنهما بالكلية ووجه قلبك وروحك وسرك وعقلك وفهمك وذكرك وفكرك الى الله ثم قل الله أكبر والمعنى انه أكبر من كل الموجودات وأعلى وأعظم وأعز من كل المعلومات بل هو أكبر من أن يقاس اليه شئ أو يقال انه أكبر ثم قل سبحانك اللهم وبحمدك وفى هذا المقام تجلى لك نور سبحات الجلال ثم ترقيت من التسبيح الى التحميد ثم قل تبارك اسمك وفى هذا المقام انكشف لك نور الازل والابد لان قوله تبارك اشارة الى الدوام المنزه عن الافناء والاعدام وذلك يتعلق بمطالعة حقيقة الازل فى العدم ومطالعة حقيقة الابد فى البقاء ثم قل وتعالى جدك وهو اشارة الى انه اعلى وأعظم من أن تكون صفات جلاله ونعوت كماله محصورة فى القدر المذكور ثم قل ولا اله غيرك وهو اشارة الى ان كل صفات الجلال وسمات الكمال له لا لغيره فهو الكامل الذى لا كامل الا هو والمقدس الذى لا مقدس الا هو وفى الحقيقة لا هو الا هو ولا اله الا هو والعقل ههنا ينقطع واللسان يعتقل والفهم يتبلد والخيال يتحير والعقل يصير فكر الزمن ثم عد الى نفسك وحالك وقل وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض فقولك سبحانك اللهم وبحمدك معراج الملائكة المقربين وهو المذكور فى قوله ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهو أيضا معراج محمد عليه السلام لان معراجه مفتتح بقوله سبحانك اللهم وبحمدك وأما قولك وجهت وجهى فهو معراج ابراهيم الخليل عليه السلام وقولك ان صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله فهو معراج محمد الحبيب عليه السلام فاذا قرأت هذين الذكرين فقد جمعت بين معراج أكابر الملائكة المقربين وبين معراج عظماء الانبياء والمرسلين ثم اذا فرغت من هذه الحالة فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لتدفع ضرر العجب من نفسك واعلم ان للجنة ثمانية أبواب ففى هذا المقام انفتح لك باب من أبواب الجنة وهو باب المعرفة والباب الثانى هو باب الذكر وهو قولك بسم الله الرحمن الرحيم والباب الثالث باب الشكر وهو قولك الحمد لله رب العالمين والباب الرابع باب الرجاء وهو قولك الرحمن الرحيم والباب الخامس باب الخوف وهو قولك مالك يوم الدين والباب السادس باب الاخلاص المتولد من معرفة العبودية ومعرفة الربوبية

وهو قولك اياك نعبد واياك نستعين والباب السابع باب الدعاء والتضرع كما قال أمّن يجيب المضطر اذا دعاه وقال ادعونى أستجب لكم وهو ههنا قولك اهدنا الصراط المستقيم والباب الثامن باب الاقتداء بالارواح الطيبة الطاهرة والاهتداء بأنوارهم وهو قولك صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين وبهذا الطريق اذا قرأت هذه السورة ووقفت على أسرارها انفتحت لك ثمانية أبواب الجنة وهو المراد من قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب فجنات المعارف الربانية انفتحت أبوابها بهذه المقاليد الروحانية فهذا هو الاشارة الى ما حصل فى الصلاة من المعراج الروحانى وأما المعراج الجسمانى فالمرتبة الاولى أن تقوم بين يدى الله مثل قيام أصحاب الكهف وهو قوله تعالى اذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والارض بل قم قيام أهل القيامة وهو قوله تعالى يوم يقوم الناس لرب العالمين ثم اقرأ سبحانك اللهم وبعده وجهت وجهى وبعده الفاتحة وبعدها ما تيسر لك من القرآن واجتهد فى أن تنظر من الله الى عبادتك حتى تستحقرها واياك أن تنظر من عبادتك الى الله فانك ان فعلت ذلك صرت من الهالكين وهذا سر قوله اياك نعبد واياك نستعين واعلم ان نفسك الآن جارية مجرى خشبة عرضتها على نار خوف الجلال فلانت فاجعلها منحنية بالركوع فقل سمع الله لمن حمده ثم اتركها لتستقيم مرة أخرى فان هذا الدين متين فأوغل فيه برفق ولا تبغض الى نفسك عبادة الله فان المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى فاذا عادت الى استقامتها فانحدر الى الارض بنهاية التواضع واذكر ربك بغاية العلو وقل سبحان ربى الاعلى فاذا أتيت بالسجدة الثانية فقد حصل لك ثلاثة أنواع من الطاعة الركوع الواحد والسجودان وبها تنجو من العقبات الثلاث المهلكة فبالركوع تنجو عن عقبة الشهوات وبالسجود الاول تنجو عن عقبة الغضب الذى هو رئيس المؤذيات وبالسجود الثانى تنجو عن عقبة الهوى الذى هو الداعى الى كل المهلكات والمضلات فاذا تجاوزت هذه العقبات وتخلصت عن هذه الدركات فقد وصلت الى الدرجات العاليات وملكت الباقيات الصالحات وانتهيت الى عتبة جلال مدبر الارض والسموات فقل عند ذلك التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله فالتحيات المباركات باللسان والصلوات بالاركان والطيبات بالجنان وقوة الايمان ثم فى هذا المقام يصعد نور روحك وينزل نور روح محمد فيتلاقى الروحان ويحصل هناك الروح والراحة والريحان فلابد لروح محمد عليه السلام من محمدة وتحية فقل السلام عليك أيها النبى ورحمة الله وبركاته فعند ذلك يقول محمد عليه السلام السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وكأنه قيل لك هذه الخيرات والبركات بأى وسيلة وجدتها وبأى طريق وصلت اليها فقل بقولى أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا رسول الله فقيل لك ان محمدا هو الذى هداك اليه فأى شئ هديتك له فقل اللهم صل على محمد وعلى آل محمد فقيل لك ان ابراهيم هو الذى طلب من الله أن يرسل اليك مثل هذا الرسول فقال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم فما جزاؤك له فقل كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم فيقال لك فكل هذه الخيرات من محمد أو من ابراهيم أو من الله فقل بل من الحميد المجيد انك حميد مجيد ثم ان العبد اذا ذكر الله بهذه الاثنية والمدائح ذكره الله تعالى فى محافل الملائكة بدليل قوله عليه السلام حكاية عن الله عز وجل اذا ذكرنى عبدى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير من ملائه فاذا سمع الملائكة ذلك اشتاقوا الى هذا العبد فقال الله ان ملائكة السموات اشتاقوا الى زيارتك وأحبوا القرب منك وقد جاؤك فابدأ بالسلام عليهم لتحصل لك فيه مرتبة السابقين فيقول العبد عن يمينه وعن شماله السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فلا جرم انه اذا دخل الجنة الملائكة يدخلون عليه من كل باب فيقولون سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار

(الفصل السادس) فى الكبرياء والعظمة أعظم المخلوقات جلالة ومهابة المكان والزمان أما المكان فهو الفضاء الذى لا نهاية له والخلاء الذى لا غاية له وأما الزمان فهو الامتداد المتوهم الخارج من قعر ظلمات عالم الازل الى ظلمات عالم الابد كأنه نهر خرج من قعر جبل الازل وامتد حتى دخل فى قعر جبل الابد فلا يعرف لانفجاره مبدأ ولا لاستقراره منزل فالاول والآخر صفة الزمان والظاهر والباطن صفة المكان وكمال هذه الاربعة

الرحمن الرحيم فالحق سبحانه وسع المكان ظاهرا وباطنا ووسع الزمان أولا وآخرا واذا كان مدبر المكان والزمان هو الحق تعالى كان منزها عن المكان والزمان اذا عرفت هذا فنقول الحق سبحانه وتعالى له عرش وكرسي فعقد المكان بالكرسي فقال وسع كرسيه السموات والارض وعقد الزمان بالعرش فقال وكان عرشه على الماء لان جرى الزمان يشبه جرى الماء فلا مكان وراء الكرسي ولا زمان وراء العرش فالعلو صفة الكرسي وهو قوله وسع كرسيه السموات والارض والعظمة صفة العرش وهو قوله فقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم وكمال العلو والعظمة لله كما قال ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم واعلم ان العلو والعظمة درجتان من درجات الكمال الا ان درجة العظمة أكمل وأقوى من درجة العلو وفوقهما درجة الكبرياء قال تعالى الكبرياء ردائي والعظمة ازاري ولا شك ان الرداء أعظم من الازار وفوق جميع هذه الصفات بالرتبة والشرف صفة الجلال وهي تقدسه في حقيقته المخصوصة وهويته المعينة عن مناسبة شيء من الممكنات وهو لتلك الهوية المخصوصة استحق صفة الالهية فلهذا المعنى قال عليه السلام الظوا بياذا الجلال والاكرام وقال ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام اذا عرفت هذا الاصل فاعلم ان المصلي اذا قصد الصلاة صار من جملة من قال الله في صفتهم يريدون وجهه ومن أراد الدخول على السلطان العظيم وجب عليه أن يطهر نفسه من الادناس والانجاس ولهذا التطهير مراتب (المرتبة الاولى) التطهير من دنس الذنوب بالتوبة كما قال تعالى يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ومن كان في مقام الزهد كانت طهارته من الدنيا حلالها وحرامها ومن كان في مقام الاخلاص كانت طهارته من الالتفات الى اعماله ومن كان في مقام المحسنين كانت طهارته من الالتفات الى حسناته ومن كان في مقام الصديقين كانت طهارته من كل ما سوى الله وبالجملة فالمقامات كثيرة والدرجات متفاوتة كانها غير متناهية كما قال تعالى فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله فاذا أردت أن تكون من جملة من قال الله فيهم يريدون وجهه فقم قائما واستحضر في نفسك جميع مخلوقات الله تعالى من عالم الاجسام والارواح وذلك بأن تبتدى من نفسك وتستحضر في عقلك جملة أعضائك البسيطة والمركبة وجميع قواك الطبيعية والحيوانية والانسانية ثم استحضر في عقلك جملة ما في هذا العالم من أنواع المعادن والنبات والحيوان من الانسان وغيره ثم ضم اليه البحار والجبال والتلال والمفاوز وجملة ما فيها من عجائب النبات والحيوان وذرات الهباء ثم ترق منها الى سماء الدنيا على عظمها واتساعها ثم لا تزال ترقى من سماء الى سماء حتى تصل الى سدرة المنتهى والرفرف واللوح والقلم والجنة والنار والكرسي والعرش العظيم ثم انتقل من عالم الاجسام الى عالم الارواح واستحضر في عقلك جميع الارواح الارضية السفلية البشرية وغير البشرية واستحضر جميع الارواح المتعلقة بالجبال والبحار مثل ما قال الرسول عليه السلام عن ملك الجبال وملك البحار ثم استحضر ملائكة سماء الدنيا وملائكة جميع السموات السبع كما قال عليه السلام ما في السموات موضع شبر الا وفيه ملك قائم أو قاعد واستحضر جميع الملائكة الحافين حول العرش وجميع حملة العرش والكرسي ثم انتقل منها الى ما هو خارج هذا العالم كما قال تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو فاذا استحضرت جميع هذه الاقسام من الروحانيات والجسمانيات فقل الله أكبر وتريد بقولك الله الذات التي حصل بايجادها وجود هذه الاشياء وحصلت لها كمالاتها في صفاتها وأفعالها وتريد بقولك أكبر انه منزه عن مشابهتها ومشاكلتها بل هو منزه عن أن يحكم العقل بجواز مقايسته بها ومناسبته اليها فهذا هو المراد من قوله في أول الصلاة الله أكبر (والوجه الثاني) في تفسير هذا التكبير انه عليه السلام قال الاحسان أن تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك فتقول الله أكبر من أن لا يراني ومن أن لا يسمع كلامي (والوجه الثالث) أن يكون المعنى الله أكبر من أن تصل اليه عقول الخلق وأوهامهم وأفهامهم قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه التوحيد أن لا تتوهمه (الوجه الرابع) أن يكون المعنى الله أكبر من أن يقدر الخلق على قضاء حق عبوديته فطاعاتهم قاصرة عن خدمته وثناؤهم

قاصر عن كبريائه وعلومهم قاصرة عن كنه صمديته واعلم أيها العبد انك لو بلغت الى أن يحيط عقلك بجميع عجائب عالم الاجسام والارواح فاياك أن تحدثك نفسك بأنك بلغت مبادى ميادين جلال الله فضلا عن أن تبلغ الغور والمنتهى ونعم ما قال الشاعر

أسامياً لم تزده معرفة * وانما لذة ذكرناها

ومن دعوات رسول الله عليه السلام وثنائه على الله لا ينالك غوص الفكر ولا ينتهي اليك نظر ناظر ارتفعت عن صفة المخلوقين صفات قدرتك وعلا عن ذلك كبرياء عظمتك واذا قلت الله أكبر فاجعل عين عقلك فى آفاق جلال الله وقل سبحانك اللهم وبحمدك ثم قل وجهت وجهي ثم انتقل منها الى عالم الامر والتكليف واجعل سورة الفاتحة مرآة لك تبصر فيها عجائب عالم الدنيا والآخرة وتطالع فيها أنوار أسماء الله الحسنى وصفاته العليا والاديان السالفة والمذاهب الماضية وأسرار الكتب الالهية والشرائع النبوية وتصل الى الشريعة ومنها الى الطريقة ومنها الى الحقيقة وتطالع درجات الانبياء والمرسلين ودركات الملعونين والمردودين والضالين فاذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم فأبصر به الدنيا اذ باسمه قامت السموات والارضون واذا قلت الحمد لله رب العالمين أبصرت به الآخرة اذ بكلمة الحمد قامت الآخرة كما قال وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين واذا قلت الرحمن الرحيم فابصر به عالم الجمال وهو الرحمة والفضل والاحسان واذا قلت مالك يوم الدين فابصر به عالم الجلال وما يحصل فيه من الاحوال والاهوال واذا قلت اياك نعبد فابصر به عالم الشريعة واذا قلت اياك نستعين فابصر به الطريقة واذا قلت اهدنا الصراط المستقيم فابصر به الحقيقة واذا قلت صراط الذين أنعمت عليهم فابصر به درجات أرباب السعادات وأصحاب الكرامات من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين واذا قلت غير المغضوب عليهم فابصر به مراتب فساق أهل الآفاق واذا قلت ولا الضالين فابصر به دركات أهل الكفر والشقاق والخزى والنفاق على كثرة درجاتها وتباين أطرافها وأكنافها ثم اذا انكشفت لك هذه الاحوال العالية والمراتب السامية فلا تظنن انك بلغت الغور والغاية بل عد الى الاقرار للحق بالكبرياء ولنفسك بالذلة والمسكنة وقل الله أكبر ثم انزل من صفة الكبرياء الى صفة العظمة فقل سبحان ربي العظيم وان أردت أن تعرف ذرة من صفة العظمة فاعرف انا بينا ان العظمة صفة العرش ولا يبلغ مخلوق بعقله كنه عظمة العرش وان بقي الى آخر أيام العالم ثم اعرف ان عظمة العرش فى مقابلة عظمة الله كالقطرة فى البحر فكيف يمكنك أن تصل الى كنه عظمة الله ثم ههنا سر عجيب وهو انه ما جاء سبحان ربي الاعظم وانما جاء سبحان ربي العظيم وما جاء سبحان ربي العالي وانما جاء سبحان ربي الاعلى ولهذا التفاوت أسرار عجيبة لا يجوز ذكرها فاذا ركعت وقلت سبحان ربي العظيم فعد الى القيام ثانيا وادع لمن وقف موقفك وحمد حمدك وقل سمع الله لمن حمده فانك اذا سألتها لغيرك وجدتها لنفسك وهو المراد من قوله عليه السلام لا يزال الله فى عون العبد ما دام العبد فى عون أخيه المسلم فان قيل ما السبب فى انه لم يحصل فى هذا المقام التكبير قلنا لان التكبير مأخوذ من الكبرياء وهو مقام الهيبة والخوف وهذا المقام مقام الشفاعة وهما متباينان ثم اذا فرغت من هذه الشفاعة فعد الى التكبير وانحدر به الى صفة العلو وقل سبحان ربي الاعلى وذلك لان السجود أكثر تواضعا من الركوع لا جرم الذكر المذكور فى السجود هو بناء المبالغة وهو الاعلى والذكر المذكور فى الركوع هو لفظ العظيم من غير بناء المبالغة روى ان لله تعالى ملكا تحت العرش اسمه حزقيل أوحى الله اليه أيها الملك طر فطار مقدار ثلاثين ألف سنة ثم ثلاثين ثم ثلاثين فلم يبلغ من أحد طرفي العرش الى الثاني فأوحى الله اليه لو طرت الى نفخ الصور لم تبلغ الطرف الثاني من العرش فقال الملك عند ذلك سبحان ربي الاعلى فان قيل فما الحكمة فى السجدتين قلنا فيه وجوه (الاول) ان السجدة الاولى للازل والثانية للابد والارتفاع فيما بينهما اشارة الى وجود الدنيا فيما بين الازل والابد وذلك لانك تعرف أزليته انه هو الاول لا أول قبله فتسجد له وتعرف بأبديته انه الآخر لا آخر بعده فتسجد له ثانيا (الثاني) قيل السجدة الاولى فناء الدنيا فى الآخرة وبالسجدة الثانية فناء عالم الآخرة عند ظهور نور جلال

الله (الثالث) السجدة الاولى فناء الكل فى نفسها والسجدة الثانية بقاء الكل بابقاء الله تعالى كل شئ هالك الا وجهه (الرابع) السجدة الاولى تدل على انقياد عالم الشهادة لقدرة الله والسجدة الثانية تدل على انقياد عالم الارواح لله تعالى كما قال الا له الخلق والامر (والخامس) السجدة الاولى سجدة الشكر بمقدار ما أعطانا من معرفة ذاته وصفاته والسجدة الثانية سجدة العجز والخوف عما لم يصل اليه من أداء حقوق جلاله وكبريائه واعلم ان الناس يفهمون من العظمة كبر الجثة ويفهمون من العلو علو الجهة ويفهمون من الكبر طول المدة وجل الحق سبحانه عن هذه الاوهام فهو عظيم لا بالجثة عالى لا بالجهة كبير لا بالمدة وكيف يقال ذلك وهو فرد أحد فكيف يكون عظيما بالجثة وهو منزه عن الجمية وكيف يكون عاليا بالجهة وهو منزه عن الجهة وكيف يكون كبيرا بالمدة والمدة متغيرة من ساعة الى ساعة فهى محدثة فمحدثها موجود قبلها فكيف يكون كبيرا بالمدة فهو تعالى عال عن المكان لا بالمكان وسابق على الزمان لا بالزمان فكبرياؤه كبرياء عظمة وعظمته عظمة علو وعلوه علو جلال فهو أجل من أن يشابه المحسوسات ويناسب الخيلات وهو أكبر مما يتوهمه المتوهمون وأعظم مما يصفه الواصفون وأعلى مما يمجده الممجدون فاذا صور لك حسك مثالا فقل الله أكبر واذا عين خيالك صورة فقل سبحانك اللهم وبحمدك واذا ازلق رجل طلبك فى مهواة التعطيل فقل وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض واذا جال روحك فى ميادين العزة والجلال ثم ترقى الى الصفات العلى والاسماء الحسنى وطالع من مرقومات القلم على سطح اللوح نقشا وسكن عند سماع تسبيحات المقربين وتنزيهات الملائكة الروحانيين الى صورة فاقرأ عند كل هذه الاحوال سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

(الفصل السابع) فى لطائف قوله الحمد لله وفوائد الاسماء الخمسة المذكورة فى هذه السورة أما لطائف قوله الحمد لله فأربع نكت (النكتة الاولى) روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ان ابراهيم الخليل عليه السلام سأل ربه وقال يارب ما جزاء من حمدك فقال تعالى الحمد لله فاتحة الشكر وخاتمته قال أهل التحقيق لما كانت هذه الكلمة فاتحة الشكر جعلها الله فاتحة كلامه ولما كانت خاتمته جعلها الله خاتمة كلام أهل الجنة فقال وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين وروى عن على عليه السلام انه قال خلق الله العقل من نور مكنون مخزون من سابق علمه فجعل العلم نفسه والفهم روحه والزهد رأسه والحياء عينه والحكمة لسانه والخير سمعه والرأفة قلبه والرحمة همه والصبر بطنه ثم قيل له تكلم فقال الحمد لله الذى ليس له ند ولا ضد ولا مثل ولا عدل الذى ذل كل شئ لعزته فقال الرب وعزتى وجلالى ما خلقت خلقا أعز على منك وأيضا نقل ان آدم عليه السلام لما عطس فقال الحمد لله فكان أول كلامه ذلك اذا عرفت هذا فنقول أول مراتب المخلوقات هو العقل وآخر مراتبها آدم وقد نقلنا ان أول كلام العقل هو قوله الحمد لله وأول كلام آدم هو قوله الحمد لله فثبت ان أول كلام لفاتحة المحدثات هو هذه الكلمة وأول كلام لخاتمة المحدثات هو هذه الكلمة فلا جرم جعلها الله فاتحة كتابه فقال الحمد لله رب العالمين وأيضا ثبت ان أول كلمات الله قوله الحمد لله وآخر أنبياء الله محمد رسول الله وبين الاول والآخر مناسبة فلا جرم جعل قوله الحمد لله أول آية من كتاب محمد رسوله ولما كان كذلك وضع لمحمد عليه السلام من كلمة الحمد اسمان أحمد ومحمد وعند هذا قال عليه السلام أنا فى السماء أحمد وفى الارض محمد فأهل السماء فى تحميد الله ورسول الله أحمدهم والله تعالى فى تحميد أهل الارض كما قال تعالى فأولئك كان سعيهم مشكورا ورسول الله محمدهم (والنكتة الثانية) ان الحمد لا يحصل الا عند الفوز بالنعمة والرحمة فلما كان الحمد أول الكلمات وجب أن تكون النعمة والرحمة أول الافعال والاحكام فلهذا السبب قال سبقت رحمتى غضبى (النكتة الثالثة) ان الرسول اسمه أحمد ومعناه انه أحمد الحامدين أى أكثرهم حمدا فوجب أن تكون نعم الله عليه أكثر لما بينا ان كثرة الحمد بحسب كثرة النعمة والرحمة واذا كان كذلك لزم أن تكون رحمة الله فى حق محمد عليه السلام أكثر منها فى حق جميع العالمين فلهذا السبب قال وما أرسلناك الا رحمة للعالمين (النكتة الرابعة) ان المرسل

له اسمان مشتقان من الرحمة وهما الرحمن الرحيم وهما يفيدان المبالغة والرسول له أيضا اسمان مشتقان من الرحمة وهما محمد وأحمد لانا بينا ان حصول الحمد مشروط بحصول الرحمة فقولنا محمد وأحمد جار مجرى قولنا مرحوم وأرحم وجاء في بعض الروايات ان من أسماء الرسول الحمد والحامد والمحمود فهذه خمسة أسماء للرسول دالة على الرحمة اذا ثبت هذا فنقول انه تعالى قال نبئ عبادى انى أنا الغفور الرحيم فقوله نبئ اشارة الى محمد صلى الله عليه وسلم وهو مذكور قبل العباد والياء فى قوله عبادى ضمير عائد الى الله تعالى والياء فى قوله انى عائد اليه وقوله أنا عائد اليه وقوله الغفور الرحيم صفتان لله فهى خمسة ألفاظ دالة على الله الكريم الرحيم فالعبد يمشى يوم القيامة وقدامه الرسول عليه السلام مع خمسة اسماء تدل على الرحمة وخلفه خمسة ألفاظ من أسماء الله تدل على الرحمة ورحمة الرسول كثيرة كما قال تعالى وما أرسلناك الا رحمة للعالمين ورحمة الله غير متناهية كما قال تعالى ورحمتى وسعت كل شئ فكيف يعقل أن يضيع المذنب مع هذه البحار الزاخرة العشرة المملوءة من الرحمة وأما فوائد الاسماء الخمسة المذكورة فى هذه السورة فأشياء (النكتة الاولى) ان سورة الفاتحة فيها عشرة أشياء منها خمسة من صفات الربوبية وهى الله والرب والرحمن والرحيم والمالك وخمسة أشياء من صفات العبد وهى العبودية والاستعانة وطلب الهداية وطلب الاستقامة وطلب النعمة كما قال صراط الذين أنعمت عليهم فانطبقت تلك الاسماء الخمسة على هذه الاحوال الخمسة فكأنه قيل اياك نعبد لانك أنت الله واياك نستعين لانك أنت الرب اهدنا الصراط المستقيم لانك أنت الرحمن وارزقنا الاستقامة لانك أنت الرحيم وأفض علينا سجال نعمك وكرمك لانك مالك يوم الدين (النكتة الثانية) الانسان مركب من خمسة أشياء بدنه ونفسه الشيطانية ونفسه الشهوانية ونفسه الغضبية وجوهره الملكى العقلى فتجلى الحق سبحانه بأسمائه الخمسة لهذه المراتب الخمسة فتجلى اسم الله للروح الملكية العقلية الفلكية القدسية فخضع وأطاع كما قال ألا بذكر الله تطمئن القلوب وتجلى للنفس الشيطانية بالبر والاحسان وهو اسم الرب فترك العصيان وانقاد لطاعة الديان وتجلى للنفس الغضبية السبعية باسم الرحمن وهذا الاسم مركب من القهر واللطف كما قال الملك يومئذ الحق للرحمن فترك الخصومة وتجلى للنفس الشهوانية البهيمية باسم الرحيم وهو انه أطلق المباحات والطيبات كما قال أحل لكم الطيبات فلان وترك العصيان وتجلى للاجساد والابدان بقهر قوله مالك يوم الدين فان البدن غليظ كثيف فلا بد من قهر شديد وهو القهر الحاصل من خوف يوم القيامة فلما تجلى الحق سبحانه بأسمائه الخمسة لهذه المراتب انغلقت أبواب النيران وانفتحت أبواب الجنان ثم هذه المراتب ابتدأت بالرجوع كما جاءت فأطاعت الابدان وقالت اياك نعبد وأطاعت النفوس الشهوانية فقالت واياك نستعين على ترك اللذات والاعراض عن الشهوات واطاعت النفوس الغضبية فقالت اهدنا وارشدنا وعلى دينك فثبتنا واطاعت النفس الشيطانية وطلبت من الله الاستقامة والصون عن الانحراف فقالت اهدنا الصراط المستقيم وتواضعت الارواح القدسية الملكية فطلبت من الله أن يوصلها بالارواح القدسية العالية المطهرة المعظمة فقالت صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين (النكتة الثالثة) قال عليه السلام بنى الاسلام على خمس شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت فشهادة أن لا اله الا الله حاصلة من تجلى نور اسم الله واقام الصلاة من تجلى اسم الرب لان الرب مشتق من التربية والعبد يربى ايمانه بمدد الصلاة وايتاء الزكاة من تجلى اسم الرحمن لان الرحمن مبالغة فى الرحمة وايتاء الزكاة لاجل الرحمة على الفقراء ووجوب صوم رمضان من تجلى اسم الرحيم لان الصائم اذا جاع تذكر جوع الفقراء فيعطيهم ما يحتاجون اليه وأيضا اذا جاع حصل له فطام عن الالتذاذ بالمحسوسات فعند الموت يسهل عليه مفارقتها ووجوب الحج من تجلى اسم مالك يوم الدين لان عند الحج يجب هجرة الوطن ومفارقة الاهل والولد وذلك يشبه سفر يوم القيامة وأيضا الحاج يصير حافيا حاسرا عاريا وهو يشبه حال أهل القيامة وبالجملة فالنسبة بين الحج وبين أحوال القيامة كثيرة جدا (النكتة الرابعة) أنواع

القبلة خمسة بيت المقدس والكعبة والبيت المعمور والعرش وحضرة جلال الله فوزع هذه الاسماء الخمسة على الانواع الخمسة من القبلة (النكتة الخامسة) الحواس خمس أدب البصر بقوله فاعتبروا يا أولى الابصار والسمع بقوله الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه والذوق بقوله يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا والشم بقوله انى لاجد ريح يوسف لولا أن تفندون واللمس بقوله والذين هم لفروجهم حافظون فاستعن بأنوار هذه الاسماء الخمسة على دفع مضار هذه الاعداء الخمسة (النكتة السادسة) اعلم ان الشطر الاول من الفاتحة مشتمل على الاسماء الخمسة فتفيض الانوار على الاسرار والشطر الثانى منها مشتمل على الصفات الخمسة للعبد فتصعد منها أسرار الى مصاعد تلك الانوار وبسبب هاتين الحالتين يحصل للعبد معراج فى صلاته فالاول هو النزول والثانى هو الصعود والحد المشترك بين القسمين هو الحد الفاصل بين قوله مالك يوم الدين وبين قوله اياك نعبد وتقرير هذا الكلام ان حاجة العبد اما فى طلب الدنيا وهو قسمان اما دفع الضرر أو جلب النفع واما فى طلب الآخرة وهو أيضا قسمان دفع الضرر وهو الهرب من النار وطلب الخير وهو طلب الجنة فالمجموع أربعة والقسم الخامس وهو الاشرف طلب خدمة الله وطاعته وعبوديته لما هو هو لا لاجل رغبة ولا لاجل رهبة فان شاهدت نور اسم الله لم تطلب من الله شيئا سوى الله وان طالعت نور الرب طلبت منه خيرات الجنة وان طالعت منه نور الرحمن طلبت منه خيرات هذه الدنيا وان طالعت نور الرحيم طلبت منه أن يعصمك عن مضار الآخرة وان طالعت نور مالك يوم الدين طلبت منه أن يصونك عن آفات هذه الدنيا وقبائح الاعمال فيها لئلا تقع فى عذاب الآخرة (النكتة السابعة) يمكن أيضا تنزيل هذه الاسماء الخمسة على المراتب الخمس المذكورة فى الذكر المشهور وهو قوله سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم أما قولنا سبحان الله فهو فاتحة سورة واحدة وهى سبحان الذى أسرى بعبده ليلا وأما قولنا الحمد لله فهو فاتحة خمس سور وأما قولنا لا اله الا الله فهو فاتحة سورة واحدة وهى قوله ألم الله لا اله الا هو وأما قولنا الله أكبر فهو مذكور فى القرآن لا بالتصريح فى موضعين مضافا الى الذكر تارة والى الرضوان أخرى فقال ولذكر الله أكبر وقال ورضوان من الله أكبر وأما قولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم فهو غير مذكور فى القرآن صريحا لانه من كنوز الجنة والكنز يكون مخفيا ولا يكون ظاهرا فالاسماء الخمسة المذكورة فى سورة الفاتحة مبادٍ لهذه الاذكار الخمسة فقولنا الله مبدأ لقولنا سبحان الله وقولنا رب مبدأ لقولنا الحمد لله وقولنا الرحمن مبدأ لقولنا لا اله الا الله فان قولنا لا اله الا الله انما يليق بمن يحصل له كمال القدرة وكمال الرحمة وذلك هو الرحمن وقولنا الرحيم مبدأ لقولنا الله أكبر ومعناه انه أكبر من أن لا يرحم عباده الضعفاء وقولنا مالك يوم الدين مبدأ لقولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم لان الملك والمالك هو الذى لا يقدر عبيده على أن يعملوا شيئا على خلاف ارادته والله أعلم

(الفصل الثامن) فى السبب المقتضى لاشتمال بسم الله الرحمن الرحيم على الاسماء الثلاثة وفيه وجوه (الاول) لاشك انه تعالى يتجلى لعقول الخلق الا أن لذلك التجلى ثلاث مراتب فانه فى أول الامر يتجلى بأفعاله وآياته وفى وسط الامر يتجلى بصفاته وفى آخر الامر يتجلى بذاته قيل انه تعالى يتجلى لعامة عباده بأفعاله وآياته قال ومن آياته الجوارى فى البحر كالاعلام وقال ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات ثم يتجلى لاوليائه بصفاته وقال يتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا ويتجلى لاكابر الانبياء ورؤساء الملائكة بذاته قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون اذا عرفت هذا فنقول اسم الله عز وجل أقوى الاسماء فى تجلى ذاته لانه أظهر الاسماء فى اللفظ وأبعدها معنى عن العقول فهو ظاهر باطن يعمر انكاره ولا تدرك أسراره قال الحسين بن منصور الحلاج

اسم مع الخلق قد تاهوا به ولها * ليعلموا منه معنى من معانيه
والله ما وصلوا منه الى سبب * حتى يكون الذى أبداه مبديه

وقال أيضا

يا سر سر يدق حتى * يخفى على وهم كل حى * فظاهرا باطنا تجلى * لكل شئ بكل شئ

وأما اسمه الرحمن فهو يفيد تجلى الحق بصفاته العالية ولذلك قال قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى وأما اسمه الرحيم فهو يفيد تجلى الحق بأفعاله وآياته ولهذا السبب قال ربنا وسعت كل شئ رحمة وعلما

(الفصل التاسع) فى سبب اشتمال الفاتحة على الاسماء الخمسة السبب فيه ان مراتب أحوال الخلق خمسة (أولها) الخلق (وثانيها) التربية فى مصالح الدنيا (وثالثها) التربية فى تعريف المبدأ (ورابعها) التربية فى تعريف المعاد (وخامسها) نقل الارواح من عالم الاجساد الى دار المعاد فاسم الله منبع الخلق والايجاد والتكوين والابداع واسم الرب يدل على التربية بوجوه الفضل والاحسان واسم الرحمن يدل على التربية فى معرفة المبدأ واسم الرحيم فى معرفة المعاد حتى يحترز عما لا ينبغى ويقدم على ما ينبغى واسم الملك يدل على انه ينقلهم من دار الدنيا الى دار الجزاء ثم عند وصول العبد الى هذه المقامات انتقل الكلام من الغيبة الى الحضور فقال اياك نعبد كانه يقول انك اذا انتفعت بهذه الاسماء الخمسة فى هذه المراتب الخمس وانتقلت الى دار الجزاء صرت بحيث ترى الله فحينئذ تكلم معه على سبيل المشاهدة لا على سبيل المغايبة ثم قل اياك نعبد واياك نستعين كانه قال اياك نعبد لانك الله الخالق واياك نستعين لانك الرب الرازق اياك نعبد لانك الرحمن واياك نستعين لانك الرحيم اياك نعبد لانك الملك واياك نستعين لانك المالك واعلم ان قوله مالك يوم الدين دل على ان العبد منتقل من دار الدنيا الى دار الآخرة ومن دار الشرور الى دار السرور فقال لا بد لذلك اليوم من زاد واستعداد وذلك هو العبادة فلا جرم قال اياك نعبد ثم قال العبد الذى اكتسبته بقوتى وقدرتى قليل لا يكفينى فى ذلك اليوم الطويل فاستعان بربه فقال ما هى قليل فاعطنى من خزائن رحمتك ما يكفينى فى ذلك اليوم الطويل فقال واياك نستعين ثم لما حصل الزاد ليوم المعاد قال هذا سفر طويل شاق والطرق كثيرة والخلق قد تاهوا فى هذه البادية فلا طريق الا أن أطلب الطريق ممن هو بارشاد السالكين حقيق فقال اهدنا الصراط المستقيم ثم انه لا بد لسالك الطريق من رفيق ومن بدرقة ودليل فقال صراط الذين أنعمت عليهم والذين أنعم الله عليهم هم النبيون والصديقون والشهداء والصالحون فالانبياء هم الادلاء والصديقون هم البدرقة والشهداء والصالحون هم الرفقاء ثم قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين وذلك لان الحجب عن الله قسمان الحجب النارية وهى عالم الدنيا ثم الحجب النورية وهى عالم الارواح فاعتصم بالله سبحانه وتعالى من هذين الامرين وهو أن لا يبقى مشغول السر لا بالحجب النارية ولا بالحجب النورية

(الفصل العاشر) فى هذه السورة كلمتان مضافتان الى اسم الله واسمان مضافان الى غير الله أما الكلمتان المضافتان الى اسم الله فهما قوله بسم الله وقوله الحمد لله فقوله بسم الله لبداية الامور وقوله الحمد لله لخواتيم الامور فبسم الله ذكر والحمد لله شكر فلما قال بسم الله استحق الرحمة ولما قال الحمد لله استحق رحمة أخرى فبقوله بسم الله استحق الرحمة من اسم الرحمن وبقوله الحمد لله استحق الرحمة من اسم الرحيم فلهذا المعنى قيل يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة وأما قوله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فالربوبية لبداية حالهم بدليل قوله ألست بربكم قالوا بلى وصفة الرحمن لوسط حالهم وصفة الملك لنهاية حالهم بدليل قوله لمن الملك اليوم لله الواحد القهار والله أعلم بالصواب وهو الهادى الى الرشاد

تم تفسير سورة الفاتحة

بحمد الله وعونه

سورة

## (سورة البقرة مائتان وثمانون وست آيات مدنية)

### (بسم الله الرحمن الرحيم)

(ألم) فيه مسئلتان (المسئلة الاولى) اعلم أن الالفاظ التي يتهجى بها أسماء مسمياتها الحروف المبسوطة لان الضاد مثلا لفظة مفردة دالة بالتواطؤ على معنى مستقل بنفسه من غير دلالة على الزمان المعين لذلك المعنى وذلك المعنى هو الحرف الاول من ضرب فثبت أنها أسماء ولانها يتصرف فيها بالامالة والتفخيم والتعريف والتنكير والجمع والتصغير والوصف والاسناد والاضافة فكانت لا محالة أسماء فان قيل قد روى أبو عيسى الترمذي عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرأ حرفا من كتاب الله تعالى فله حسنة والحسنة بعشر أمثالها لا أقول ألم حرف لكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف الحديث والاستدلال به يناقض ما ذكرتم قلنا سماه حرفا مجازا لكونه اسما للحرف واطلاق اسم أحد المتلازمين على الآخر مجاز مشهور (فروع) (الاول) انهم راعوا هذه التسمية لمعان لطيفة وهي ان المسميات لما كانت ألفاظا كأساميها وهي حروف مفردة والاسامي ترتقي عدد حروفها الى الثلاثة اتجه لهم طريق الى أن يدلوا في الاسم على المسمى فجعلوا المسمى صدر كل اسم منها الا الالف فانهم استعاروا الهمزة مكان مسماها لانه لا يكون الا ساكنا (الثاني) حكمها ما لم تلها العوامل أن تكون ساكنة الاعجاز كأسماء الاعداد فيقال ألف لام ميم كما تقول واحد اثنان ثلاثة فاذا وليتها العوامل أدركها الاعراب كقولك هذه ألف وكتبت ألفا ونظرت الى ألف وهكذا كل اسم عمدت الى تأدية مسماه فحسب لان جوهر اللفظ موضوع لجوهر المعنى وحركات اللفظ دالة على أحوال المعنى فاذا أريد افادة جوهر المعنى وجب اخلاء اللفظ عن الحركات (الثالث) هذه الاسماء معربة وانما سكنت سكون سائر الاسماء حيث لا يمسها اعراب لفقد موجبه والدليل على ان سكونها وقف لا بناء انها لو بنيت لحذي بها حذو كيف وأين وهؤلاء ولم يقل صاد قاف نون مجموع فيها بين الساكنين (المسئلة الثانية) للناس في قوله تعالى ألم وما يجري مجراه من الفواتح قولان (أحدهما) ان هذا علم مستور وسر محجوب استأثر الله تبارك وتعالى به قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه لله في كل كتاب سر وسره في القرآن أوائل السور وقال علي رضي الله عنه ان لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي وقال بعض العارفين العلم بمنزلة البحر فاجري منه واد ثم أجري من الوادي نهر ثم أجري من النهر جدول ثم أجري من الجدول ساقية فلو أجري الى الجدول ذلك الوادي لغرقه وأفسده ولو سال البحر الى الوادي لافسده وهو المراد من قوله تعالى أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فبحور العلم عند الله تعالى فأعطى الرسل منها أودية ثم أعطت الرسل من أوديتهم أنهارا الى العلماء ثم أعطت العلماء الى العامة جداول صغارا على قدر طاقتهم ثم أجرت العامة سواقي الى أهاليهم بقدر طاقتهم وعلى هذا ما روي في الخبر للعلماء سر وللخلفاء سر وللانبياء سر وللملائكة سر ولله من بعد ذلك كله سر فلو اطلع الجهال على سر العلماء لابادوهم ولو اطلع العلماء على سر الخلفاء لنابذوهم ولو اطلع الخلفاء على سر الانبياء لخالفوهم ولو اطلع الانبياء على سر الملائكة لاتهموهم ولو اطلع الملائكة على سر الله تعالى لطاحوا حائرين وبادوا بائرين والسبب في ذلك ان العقول الضعيفة لا تحتمل الاسرار القوية كما لا يحتمل نور الشمس أبصار الخفافيش فلما زيدت الانبياء في عقولهم قدروا على احتمال أسرار النبوة ولما زيدت العلماء في عقولهم قدروا على احتمال أسرار ما عجزت العامة عنه وكذلك علماء الباطن وهم الحكماء زيد في عقولهم فقدروا على احتمال ما عجزت عنه علماء الظاهر وسئل الشعبي عن هذه الحروف فقال سر الله فلا تطلبوه وروى أبو ظبيان عن ابن عباس قال عجزت العلماء عن ادراكها وقال الحسين بن الفضل هو من المتشابه واعلم ان المتكلمين أنكروا هذا القول وقالوا لا يجوز أن يرد في كتاب الله تعالى ما لا يكون مفهوما للخلق واحتجوا عليه بالآيات والاخبار والمعقول أما الآيات فأربعة عشر (أحدها) قوله تعالى أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها أمرهم بالتدبر في القرآن ولو كان غير

مفهوم فكيف يأمرهم بالتدبر فيه (وثانيها) قوله أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا فكيف يأمرهم بالتدبر فيه لمعرفة نفي التناقض والاختلاف مع انه غير مفهوم للخلق
(وثالثها) قوله وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي
مبين فلو لم يكن مفهوما بطل كون الرسول صلى الله عليه وسلم منذرا به وأيضا قوله بلسان عربي مبين يدل على
انه نازل بلغة العرب واذا كان الامر كذلك وجب أن يكون مفهوما (ورابعها) قوله لعلمه الذين يستنبطونه
منهم والاستنباط منه لا يمكن الا مع الاحاطة بمعناه (وخامسها) قوله تبيانا لكل شيء وقوله ما فرطنا
في الكتاب من شيء (وسادسها) قوله هدى للناس هدى للمتقين وغير المعلوم لا يكون هدى (وسابعها)
قوله حكمة بالغة وقوله وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين وكل هذه الصفات لا تحصل في غير
المعلوم (وثامنها) قوله قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين (وتاسعها) قوله أولم يكفهم انا أنزلنا عليك
الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون وكيف يكون الكتاب كافيا وكيف يكون
ذكرى مع انه غير مفهوم (وعاشرها) قوله تعالى هذا بلاغ للناس ولينذروا به فكيف يكون بلاغا
وكيف يقع الانذار به مع انه غير معلوم وقال في آخر الآية وليذكر أولوا الالباب وانما يكون
كذلك لو كان معلوما (الحادي عشر) قوله قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نورا مبينا فكيف
يكون برهانا ونورا مبينا مع انه غير معلوم (الثاني عشر) قوله فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى ومن
أعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا فكيف يمكن اتباعه والاعراض عنه غير معلوم (الثالث عشر)
ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم فكيف يكون هاديا مع انه غير معلوم (الرابع عشر) قوله تعالى آمن
الرسول الى قوله سمعنا وأطعنا والطاعة لا تمكن الا بعد الفهم فوجب كون القرآن مفهوما وأما
الاخبار فقوله عليه السلام اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي فكيف يمكن التمسك
به وهو غير معلوم وعن علي رضي الله عنه انه عليه السلام قال عليكم بكتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر
ما بعدكم وحكم ما بينكم هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه الله ومن ابتغى الهدى في غيره أضله
الله وهو حبل الله المتين والذكر الحكيم والصراط المستقيم هو الذي لا تزيغ به الاهواء ولا تشبع منه العلماء
ولا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه من قال به صدق ومن حكم به عدل ومن خاصم به فلج ومن دعا اليه
هدى الى صراط مستقيم أما المعقول فمن وجوه (أحدها) انه لو ورد شيء لا سبيل الى العلم به لكانت
المخاطبة به تجري مجرى مخاطبة العربي باللغة الزنجية ولما لم يجز ذلك فكذا هذا (وثانيها) ان المقصود
من الكلام الافهام فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها وانه لا يليق بالحكيم (وثالثها)
ان التحدي وقع بالقرآن وما لا يكون معلوما لا يجوز وقوع التحدي به فهذا مجموع كلام المتكلمين واحتج
مخالفوهم بالآية والخبر والمعقول أما الآية فهو ان المتشابه من القرآن وانه غير معلوم لقوله تعالى وما يعلم
تأويله الا الله والوقف ههنا واجب لوجوه (أحدها) ان قوله تعالى والراسخون في العلم لو كان معطوفا على
قوله الا الله لبقي يقولون آمنا به منقطعا عنه وانه غير جائز لانه وحده لا يفيد لا يقال انه حال لانا نقول حينئذ
نرجع الى كل ما تقدم فيلزم أن يكون الله تعالى قائلا آمنا به كل من عند ربنا وهذا كفر (وثانيها) ان
الراسخين في العلم لو كانوا عالمين بتأويله لما كان لتخصيصهم بالايمان به وجه فانهم لما عرفوه بالدلالة لم يكن
الايمان به الا كالايمان بالمحكم فلا يكون في الايمان به مزيد مدح (وثالثها) ان تأويلها لو كان مما يجب
أن يعلم لما كان طلب ذلك التأويل ذما لكن قد جعله الله تعالى ذما حيث قال فأما الذين في قلوبهم زيغ
فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وأما الخبر فقد روينا في أول هذه المسئلة خبرا يدل على
قولنا وروى انه عليه السلام قال ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله فاذا نطقوا به أنكره
أهل الغرة بالله ولان القول بأن هذه الفواتح غير معلومة مروى عن أكابر الصحابة فوجب أن يكون حقا
لقوله عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وأما المعقول فهو ان الافعال التي كلفنا بها

قسمان منها ما نعرف وجه الحكمة فيها على الجملة بعقولنا كالصلاة والزكاة والصوم فان الصلاة تواضع محض وتضرع للخالق والزكاة سعي في دفع حاجة الفقير والصوم سعي في كسر الشهوة ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه كأفعال الحج فانا لا نعرف بعقولنا وجه الحكمة في رمي الجمرات والسعي بين الصفا والمروة والرمل والاضطباع ثم اتفق المحققون على انه كما يحسن من الله تعالى أن يأمر عباده بالنوع الاول فكذا يحسن الامر منه بالنوع الثاني لان الطاعة في النوع الاول لا تدل على كمال الانقياد لاحتمال ان المأمور انما أتى به لما عرف بعقله من وجه المصلحة فيه أما الطاعة في النوع الثاني فانه يدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم لانه لما لم يعرف فيه وجه مصلحة البتة لم يكن اتيانه به الا لمحض الانقياد والتسليم فاذا كان الامر كذلك في الافعال فلم لا يجوز أيضا أن يكون الامر كذلك في الاقوال وهو أن يأمرنا الله تعالى تارة أن نتكلم بما نقف على معناه وتارة بما لا نقف على معناه ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من المأمور للآمر بل فيه فائدة أخرى وهي ان الانسان اذا وقف على المعنى وأحاط به سقط وقعه عن القلب واذا لم يقف على المقصود مع قطعه بأن المتكلم بذلك أحكم الحاكمين فانه يبقى قلبه ملتفتا اليه أبدا ومتفكرا فيه أبدا ولباب التكليف اشغال السر بذكر الله تعالى والتفكر في كلامه فلا يبعد أن يعلم الله تعالى ان في بقاء العبد ملتفت الذهن مشتغل الخاطر بذلك أبدا مصلحة عظيمة له فيتعبده بذلك تحصيلا لهذه المصلحة فهذا ملخص كلام الفريقين في هذا الباب (القول الثاني) قول من زعم ان المراد من هذه الفواتح معلوم ثم اختلفوا فيه وذكروا وجوها (الاول) انها أسماء السور وهو قول أكثر المتكلمين واختيار الخليل وسيبويه قال القفال وقد سمت العرب بهذه الحروف أشياء فسموا بلام والد حارثة بن لام الطائي وكقولهم للنحاس صاد وللنقد عين وللسحاب غين وقالوا جبل قاف وسموا الحوت نونا (الثاني) انها أسماء الله تعالى روى عن علي عليه السلام انه كان يقول يا كهيعص يا حمعسق (الثالث) انها أبعاض أسماء الله تعالى قال سعيد بن جبير قوله الر حم ن مجموعها هو اسم الرحمن ولكنا لا نقدر على كيفية تركيبها في البواقي (الرابع) انها أسماء القرآن وهو قول الكلبي والسدي وقتادة (الخامس) ان كل واحد منها دال على اسم من أسماء الله تعالى وصفة من صفاته قال ابن عباس رضي الله عنهما في ألم الالف اشارة الى انه تعالى أحد أول آخر أزلي أبدي واللام اشارة الى انه لطيف والميم اشارة الى انه ملك مجيد منان وقال في كهيعص انه ثناء من الله تعالى على نفسه والكاف يدل على كونه كافيا والهاء يدل على كونه هاديا والعين يدل على العالم والصاد على الصادق وذكر ابن جرير عن ابن عباس انه حمل الكاف على الكبير والكريم والياء على انه مجير والعين على العزيز والعدل والفرق بين هذين الوجهين انه في الاول خصص كل واحد من هذه الحروف باسم معين وفي الثاني ليس كذلك (السادس) بعضها يدل على أسماء الذات وبعضها على أسماء الصفات قال ابن عباس في ألم أنا الله أعلم وفي المص أنا الله أفصل وفي الر أنا الله أرى وهذا رواية أبي صالح وسعيد بن جبير عنه (السابع) كل واحد منها يدل على صفات الافعال فالالف آلاؤه واللام لطفه والميم مجده قاله محمد بن كعب القرظي وقال الربيع بن أنس ما منها حرف الا في ذكر آلائه ونعمائه (الثامن) بعضها يدل على أسماء الله تعالى وبعضها يدل على أسماء غير الله فقال الضحاك الالف من الله واللام من جبريل والميم من محمد أي أنزل الله الكتاب على لسان جبريل الى محمد صلى الله عليه وسلم (التاسع) كل واحد من هذه الحروف يدل على فعل من الافعال فالالف معناه ألف الله محمدا فبعثه نبيا واللام أي لامه الجاحدون والميم أي ميم الكافرون غيظوا وكبتوا بظهور الحق وقال بعض الصوفية الالف معناه أنا واللام معناه لي والميم معناه مني (العاشر) ما قاله المبرد واختاره جمع عظيم من المحققين ان الله تعالى انما ذكرها احتجاجا على الكفار وذلك ان الرسول صلى الله عليه وسلم لما تحداهم ان يأتوا بمثل القرآن أو بعشر سور أو بسورة واحدة فعجزوا عنه أنزلت هذه الحروف تنبيها على ان القرآن ليس الا من هذه الحروف وأنتم قادرون عليها وعارفون بقوانين الفصاحة فكان يجب أن تأتوا بمثل هذا القرآن فلما عجزتم عنه دل ذلك على

انه من عند الله لا من البشر (الحادى عشر) قال عبد العزيز بن يحيى ان الله تعالى انما ذكرها لان فى التقدير كانه تعالى قال اسمعوها مقطعة حتى اذا وردت عليكم مؤلفة كنتم قد عرفتموها قبل ذلك كما ان الصبيان يتعلمون هذه الحروف أولا مفردة ثم يتعلمون المركبات (الثانى عشر) قول ابن روق وقطرب ان الكفار لما قالوا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون وتواصوا بالاعراض عنه أراد الله تعالى لما أحب من صلاحهم ونفعهم ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا لاسكاتهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن فأنزل الله تعالى عليهم هذه الحروف فكانوا اذا سمعوها قالوا كالمتعجبين اسمعوا الى ما يجىء به محمد عليه السلام فاذا أصغوا هجم عليهم القرآن فكان ذلك سببا لاستماعهم وطريقا الى انتفاعهم (الثالث عشر) قول أبى العالية ان كل حرف منها فى مدة أقوام وآجال آخرين قال ابن عباس رضى الله عنه مر أبو ياسر بن أخطب برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلو سورة البقرة ألم ذلك الكتاب ثم أتى أخوه حيى بن أخطب وكعب بن الاشرف فسألوه عن ألم وقالوا ننشدك الله الذى لا اله الا هو أحق انها أتتك من السماء فقال النبى صلى الله عليه وسلم نعم كذلك نزلت فقال حيى ان كنت صادقا انى لاعلم أجل هذه الامة من السنين ثم قال كيف ندخل فى دين رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل على ان منتهى أجل أمته احدى وسبعون سنة فضحك النبى صلى الله عليه وسلم فقال حيى فهل غير هذا فقال نعم المص فقال حيى هذا أكثر من الاول هذا مائة واحدى وستون سنة فهل غير هذا قال نعم الر فقال حيى هذا أكثر من الاولى والثانية فنحن نشهد ان كنت صادقا ما ملكت أمتك الا مائتين واحدى وثلاثين سنة فهل غير هذا فقال نعم المر قال حيى فنحن نشهد انا من الذين لا يؤمنون ولا ندرى باى أقوالك نأخذ فقال أبو ياسر أما أنا فأشهد على ان أنبياءنا قد أخبرونا عن ملك هذه الامة ولم يبينوا انها كم تكون فان كان محمد صادقا فيما يقول انى لاراه يستجمع له هذا كله فقام اليهود وقالوا اشتبه علينا أمرك كله فلا ندرى أبالقليل نأخذ أم بالكثير فذلك قوله تعالى هو الذى أنزل عليك الكتاب (الرابع عشر) هذه الحروف تدل على انقطاع كلام واستئناف كلام آخر قال أحمد بن يحيى بن ثعلب ان العرب اذا استأنفت كلاما فمن شأنهم أن يأتوا بشئ غير الكلام الذى يريدون استئنافه فيجعلونه تنبيها للمخاطبين على قطع الكلام الاول واستئناف الكلام الجديد (الخامس عشر) روى ابن الجوزى عن ابن عباس ان هذه الحروف ثناء أثنى الله عز وجل به على نفسه (السادس عشر) قال الاخفش ان الله تعالى أقسم بالحروف المعجمة لشرفها وفضلها ولانها مبانى كتبه المنزلة بالالسنة المختلفة ومبانى أسماء الله الحسنى وصفاته العليا وأصول كلام الامم بها يتعارفون ويذكرون الله ويوحدونه ثم انه تعالى اقتصر على ذكر البعض وان كان المراد هو الكل كما تقول قرأت الحمد وتريد السورة بالكلية فكانه تعالى قال أقسم بهذه الحروف ان هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المثبت فى اللوح المحفوظ (السابع عشر) ان التكلم بهذه الحروف وان كان معتادا لكل أحد الا ان كونها مسماة بهذه الاسماء لا يعرفه الا من اشتغل بالتعلم والاستفادة فلما أخبر الرسول عليه السلام عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك اخبارا عن الغيب فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكرها ليكون أول ما يسمع من هذه السورة معجزة دالة على صدقه (الثامن عشر) قال أبو بكر التبريزى ان الله تعالى علم ان طائفة من هذه الامة تقول بقدم القرآن فذكر هذه الحروف تنبيها على ان كلامه مؤلف من هذه الحروف فيجب أن لا يكون قديما (التاسع عشر) قال القاضى الماوردى المراد من ألم انه ألم بكم ذلك الكتاب أى نزل عليكم والالمام الزيارة وانما قال تعالى ذلك لان جبريل عليه السلام نزل به نزول الزائر (العشرون) الالف اشارة الى ما لا بد منه من الاستقامة فى أول الامر وهو رعاية الشريعة قال تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا واللام اشارة الى الانحناء الحاصل عند المجاهدات وهو رعاية الطريقة قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والميم اشارة الى أن يصير العبد فى مقام المحبة كالدائرة التى يكون نهايتها عين بدايتها وبدايتها عين نهايتها وذلك انما يكون بالفناء فى الله تعالى بالكلية وهو مقام الحقيقة قال تعالى قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون (الحادى والعشرون) الالف من أقصى الحلق وهو أول مخارج الحروف واللام

من

من طرف اللسان وهو وسط المخارج والميم من الشفة وهو آخر المخارج فهذه اشارة الى انه لا بد وأن يكون أول ذكر العبد ووسطه وآخره ليس الا الله تعالى على ما قال ففروا الى الله والمختار عند أكثر المحققين من هذه الاقوال انها أسماء السور والدليل عليه ان هذه الالفاظ اما أن لا تكون مفهومة أو تكون مفهومة والاول باطل اما أولا فلانه لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنج وأما ثانيا فلانه تعالى وصف القرآن أجمع بانه هدى وبيان وذلك ينافي كونه غير معلوم * وأما القسم الثاني فنقول اما أن يكون مراد الله تعالى منها جعلها أسماء الالقاب أو أسماء المعاني والثاني باطل لان هذه الالفاظ غير موضوعة في لغة العرب لهذه المعاني التي ذكرها المفسرون فيمتنع حملها عليها لان القرآن نزل بلغة العرب فلا يجوز حملها على ما لا يكون حاصلا في لغة العرب ولان المفسرين ذكروا وجوها مختلفة وليست دلالة هذه الالفاظ على بعض ما ذكروه أولى من دلالتها على الباقي فاما أن يحمل على الكل وهو متعذر بالاجماع لان كل واحد من المفسرين انما حمل هذه الالفاظ على معنى واحد من هذه المعاني المذكورة وليس فيهم من حملها على الكل أو لا يحمل على شئ منها وهو الباقي ولما بطل هذا القسم وجب الحكم بأنها من أسماء الالقاب فان قيل لم لا يجوز أن يقال هذه الالفاظ غير معلومة قوله لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنج قلنا ولم لا يجوز ذلك وبيانه ان الله تعالى تكلم بالمشكاة وهو بلسان الحبشة والسجيل والاستبرق فارسيان قوله وصف القرآن أجمع بأنه هدى وبيان قلنا لا نزاع في اشتمال القرآن على المجملات والمتشابهات فاذا لم يقدح ذلك في كونه هدى وبيانا فكذا ههنا سلمنا انها مفهومة لكن قولك انها اما أن تكون من أسماء الالقاب أو من أسماء المعاني انما يصح لو ثبت كونها موضوعة لافادة أمر ما وذلك ممنوع ولعل الله تعالى تكلم بها لحكمة أخرى مثل ما قال قطرب من انهم لما تواضعوا في الابتداء على أن لا يلتفتوا الى القرآن أمر الله تعالى رسوله بأن يتكلم بهذه الاحرف في الابتداء حتى يتعجبوا عند سماعها فيسكتوا فحينئذ يهجم القرآن على أسماعهم سلمنا انها موضوعة لامر ما فلم لا يجوز أن يقال انها من أسماء المعاني قوله انها في اللغة غير موضوعة لشئ البتة قلنا لا نزاع في انها وحدها غير موضوعة لشئ لكن لم لا يجوز أن يقال انها مع القرينة المخصوصة تفيد معنى معينا وبيانه من وجوه (أحدها) انه عليه السلام كان يتحداهم بالقرآن مرة بعد أخرى فلما ذكر هذه الحروف دلت قرينة الحال على ان مراده تعالى من ذكرها أن يقول لهم ان هذا القرآن انما تركب من هذه الحروف التي أنتم قادرون عليها فلو كان هذا من فعل البشر لوجب أن تقدروا على الاتيان بمثله (وثانيها) ان حمل هذه الحروف على حساب الجمل عادة معلومة عند الناس (وثالثها) ان هذه الحروف لما كانت أصول الكلام كانت شريفة عزيزة فالله تعالى أقسم بها كما أقسم بسائر الاشياء (ورابعها) ان الاكتفاء من الاسم الواحد بحرف واحد من حروفه عادة معلومة عند العرب فذكر الله تعالى هذه الحروف تنبيها على أسمائه تعالى سلمنا دليلكم لكنه معارض بوجوه (أحدها) انا وجدنا السور الكثيرة اتفقت في ألم وحم فالاشتباه حاصل فيها والمقصود من اسم العلم ازالة الاشتباه فان قيل يشكل هذا بجماعة كثيرين يسمون بمحمد فان الاشتراك فيه لا ينافي العلمية قلنا قولنا ألم لا يفيد معنى البتة فلو جعلناه علما لم يكن فيه فائدة سوى التعيين وازالة الاشتباه فاذا لم يحصل هذا الغرض امتنع جعله علما بخلاف التسمية بمحمد فان في التسمية به مقاصد أخرى سوى التعيين وهو التبرك به لكونه اسما للرسول ولكونه دالا على صفة من صفات الشرف فجاز أن يقصد التسمية به لغرض آخر من هذه الاغراض سوى التعيين بخلاف قولنا ألم فانه لا فائدة فيه سوى التعيين فاذا لم يفد هذه الفائدة كانت التسمية به عبثا محضا (وثانيها) لو كانت هذه الالفاظ اسماء للسور لوجب أن يعلم ذلك بالتواتر لان هذه الاسماء ليست على قوانين أسماء العرب والامور العجيبة تتوفر الدواعي على نقلها لا سيما فيما لا يتعلق باخفائه رغبة أو رهبة ولو توفرت الدواعي على نقلها لصار ذلك معلوما بالتواتر وارتفع الخلاف فيه فلما لم يكن الامر كذلك علمنا انها ليست من أسماء السور (وثالثها) ان القرآن نزل بلسان العرب وهم ما تجاوزوا ما سموا به مجموع اسمين نحو معدي كرب وبعلبك ولم يسم أحد منهم

(وثالثها) انه تعالى خاطب بنى اسرائيل لان سورة البقرة مدنية وأكثرها احتجاج على اليهود وعلى بنى
اسرائيل وقد كانت بنو اسرائيل أخبرهم موسى وعيسى عليهما السلام ان الله يرسل محمدا صلى الله عليه
وسلم وينزل عليه كتابا فقال تعالى ذلك الكتاب أى الكتاب الذى أخبر الانبياء المتقدمون بأن الله تعالى
سينزله على النبى المبعوث من ولد اسمعيل (ورابعها) انه تعالى لما أخبر عن القرآن بأنه فى اللوح المحفوظ
بقوله وانه فى أم الكتاب لدينا وقد كان عليه السلام أخبر أمته بذلك فغير ممتنع أن يقول تعالى ذلك الكتاب
ليعلم ان هذا المنزل هو ذلك الكتاب المثبت فى اللوح المحفوظ (وخامسها) انه وقعت الاشارة بذلك الى الم بعد
ماسبق التكلم به وانقضى والمنقضى فى حكم المتباعد (وسادسها) انه لما وصل من المرسل الى المرسل اليه
وقع فى حد البعد كما تقول لصاحبك وقد أعطيته شيئا احتفظ بذلك (وسابعها) ان القرآن لما اشتمل على
حكم عظيمة وعلوم كثيرة يتعسر اطلاع القوة البشرية عليها بأسرها والقرآن وان كان حاضرا نظرا الى
صورته لكنه غائب نظرا الى أسراره وحقائقه فجاز أن يشار اليه كما يشار الى البعيد الغائب (المقام الثانى)
سلمنا ان المشار اليه حاضر لكن لانسلم ان لفظة ذلك لايشار بها الا الى البعيد بيانه ان ذلك وهذا حرفا اشارة
وأصلهما ذا لانه حرف للاشارة قال تعالى من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا ومعنى ها تنبيه فاذا قرب
الشئ أشير اليه فقيل هذا أى تنبه أيها المخاطب لما أشرت اليه فانه حاضر لك بحيث تراه وقد تدخل الكاف
على ذا للمخاطبة واللام لتأكيد معنى الاشارة فقيل ذلك فكأن المتكلم بالغ فى التنبيه لتأخر المشار اليه عنه
فهذا يدل على ان لفظة ذلك لاتفيد البعد فى أصل الوضع بل اختص فى العرف بالاشارة الى البعيد للقرينة
التى ذكرناها فصارت كالدابة فانها مختصة فى العرف بالفرس وان كانت فى أصل الوضع متناولة لكل مايدب
على الارض اذا ثبت هذا فنقول انا نحملها هنا على مقتضى الوضع اللغوى لا على مقتضى الوضع العرفى
وحينئذ لايفيد البعد ولاجل هذه المقاربة يقام كل واحد من اللفظين مقام الآخر قال تعالى واذكر عبادنا
ابراهيم واسحق الى قوله وكل من الاخيار ثم قال هذا ذكر وقال وعندهم قاصرات الطرف أتراب هذا
ماتوعدون ليوم الحساب وقال وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد وقال فأخذه الله نكال
الآخرة والاولى ان فى ذلك لعبرة لمن يخشى وقال ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها
عبادى الصالحون ثم قال ان فى هذا لبلاغا لقوم عابدين وقال فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله
الموتى أى هكذا يحيى الله الموتى وقال وماتلك بيمينك ياموسى أى ماهذه التى بيمينك والله أعلم (المسئلة
الثانية) لقائل أن يقول لم ذكر اسم الاشارة والمشار اليه مؤنث وهو السورة الجواب لانسلم ان المشار
اليه مؤنث لان المؤنث اما المسمى أو الاسم والاول باطل لان المسمى هو ذلك البعض من القرآن وهو ليس
بمؤنث وأما الاسم فهو الم وهو ليس بمؤنث نعم ذلك المسمى له اسم آخر وهو السورة وهو مؤنث لكن المذكور
السابق هو الاسم الذى ليس بمؤنث وهو الم لا الذى هو مؤنث وهو السورة (المسئلة الثالثة) اعلم ان
أسماء القرآن كثيرة (أحدها) الكتاب وهو مصدر كالقيام والصيام وقيل فعال بمعنى مفعول
كاللباس بمعنى الملبوس واتفقوا على ان المراد من الكتاب القرآن قال كتاب أنزلناه اليك والكتاب جاء
فى القرآن على وجوه (أحدها) الفرض كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام ان الصلاة كانت
على المؤمنين كتابا موقوتا (وثانيها) الحجة والبرهان فأتوا بكتابكم ان كنتم صادقين أى برهانكم (وثالثها)
الاجل وما أهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم أى أجل (ورابعها) بمعنى مكاتبة السيد عبده والذين
يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم وهذا المصدر فعال بمعنى المفاعلة كالجدال والخصام والقتال بمعنى
المجادلة والمخاصمة والمقاتلة واشتقاق الكتاب من كتبت الشئ اذا جمعته وسميت الكتيبة لاجتماعها
فسمى الكتاب كتابا لانه كالكتيبة على عساكر الشبهات أو لانه اجتمع فيه جميع العلوم أو لان الله تعالى ألزم فيه
التكاليف على الخلق (وثانيها) القرآن قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن انا
جعلناه قرآنا عربيا شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن ان هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم وللمفسرين فيه

قولان (أحدهما) قول ابن عباس ان القرآن والقراءة واحد كالخسران والخسارة واحد والدليل عليه قوله فاذا قرأناه فاتبع قرآنه أى تلاوته أى اذا تلوناه عليك فاتبع تلاوته (الثانى) وهو قول قتادة انه مصدر من قول القائل قرأت الماء فى الحوض اذا جمعته وقال سفيان بن عيينة سمى القرآن قرآنا لان الحروف جمعت فصارت كلمات والكلمات جمعت فصارت آيات والآيات جمعت فصارت سورا والسور جمعت فصارت قرآنا ثم جمع فيه علوم الاولين والآخرين فالحاصل ان اشتقاق لفظ القرآن اما من التلاوة أو من الجمعية (وثالثها) الفرقان تبارك الذى نزل الفرقان على عبده وبينات من الهدى والفرقان واختلفوا فى تفسيره فقيل سمى بذلك لان نزوله كان متفرقا أنزله فى نيف وعشرين سنة ودليله قوله تعالى وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا ونزلت سائر الكتب جملة واحدة ووجه الحكمة فيه ذكرناه فى سورة الفرقان فى قوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك وقيل سمى بذلك لانه يفرق بين الحق والباطل والحلال والحرام والمجمل والمبين والمحكم والمؤول وقيل الفرقان هو النجاة وهو قول عكرمة والسدى وذلك لان الخلق فى ظلمات الضلالات فبالقرآن وجدوا النجاة وعليه حمل المفسرون قوله واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون (ورابعها) الذكر والتذكرة والذكرى أما الذكر فقوله وهذا ذكر مبارك أنزلناه انا نحن نزلنا الذكر وانه لذكر لك ولقومك وفيه وجهان (أحدهما) انه ذكر من الله تعالى ذكر به عباده فعرفهم تكاليفه وأوامره (والثانى) انه ذكر وشرف وفخر لمن آمن به وانه شرف لمحمد صلى الله عليه وسلم وأمته وأما التذكرة فقوله وانه لتذكرة للمتقين وأما الذكرى فقوله تعالى وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين (وخامسها) التنزيل وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين (وسادسها) الحديث الله نزل أحسن الحديث كتابا سماه حديثا لان وصوله اليك حديث ولانه تعالى شبهه بما يتحدث به فان الله خاطب به المكلفين (وسابعها) الموعظة يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وهو فى الحقيقة موعظة لان القائل هو الله تعالى والآخذ جبريل والمستملى محمد صلى الله عليه وسلم فكيف لا تقع به الموعظة (وثامنها) الحكم والحكمة والحكيم والمحكم اما الحكم فقوله وكذلك أنزلناه حكما عربيا وأما الحكمة فقوله حكمة بالغة واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة وأما الحكيم فقوله يس والقرآن الحكيم وأما المحكم فقوله كتاب أحكمت آياته واختلفوا فى معنى الحكمة فقال الخليل هو مأخوذ من الاحكام والالزام وقال المؤرج هو مأخوذ من حكمة اللجام لانها تضبط الدابة والحكمة تمنع من السفه (وتاسعها) الشفاء وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين وقوله وشفاء لما فى الصدور وفيه وجهان (أحدهما) انه شفاء من الامراض (والثانى) انه شفاء من مرض الكفر لانه تعالى وصف الكفر والشك بالمرض فقال فى قلوبهم مرض وبالقرآن يزول كل شك عن القلب فصح وصفه بأنه شفاء (وعاشرها) الهدى والهادى اما الهدى فلقوله هدى للمتقين هدى للناس وشفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين وأما الهادى ان هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم وقالت الجن انا سمعنا قرآنا عجبا يهدى الى الرشد (الحادى عشر) الصراط المستقيم قال ابن عباس فى تفسيره انه القرآن وقال وان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه (والثانى عشر) الحبل واعتصموا بحبل الله جميعا فى التفسير انه القرآن وانما سمى به لان المعتصم به فى أمور دينه يتخلص به من عقوبة الآخرة ونكال الدنيا كما ان المتمسك بالحبل ينجو من الغرق والمهالك ومن ذلك سماه النبى عصمة فقال ان هذا القرآن عصمة لمن اعتصم به لانه يعصم الناس من المعاصى (الثالث عشر) الرحمة وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين وأى رحمة فوق التخليص من الجهالات والضلالات (الرابع عشر) الروح وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا تنزل الملائكة بالروح من أمره وانما سمى به لانه سبب لحياة الارواح وسمى جبريل بالروح فأرسلنا اليها روحنا وعيسى بالروح ألقاها الى مريم وروح منه (الخامس عشر) القصص نحن نقص عليك أحسن القصص سمى به لانه يجب اتباعه وقالت لاخته قصيه أى اتبعى أثره أو لان القرآن يتتبع قصص المتقدمين ومنه قوله تعالى ان هذا لهو

القصص الحق (السادس عشر) البيان والتبيان والمبين اما البيان فقوله هذا بيان للناس والتبيان فهو
قوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وأما المبين فقوله تلك آيات الكتاب المبين (السابع عشر) البصائر
هذا بصائر من ربكم أى هى أدلة يبصر بها الحق تشبيها بالبصر الذى يرى به طريق الخلاص (الثامن عشر)
الفصل انه لقول فصل وما هو بالهزل واختلفوا فيه فقيل معناه القضاء لان الله تعالى يقضى به بين الناس
بالحق قيل لانه يفصل بين الناس يوم القيامة فيهدى قوما الى الجنة ويسوق آخرين الى النار فمن جعله امامه فى
الدنيا قاده الى الجنة ومن جعله وراءه ساقه الى النار (التاسع عشر) النجوم فلا أقسم بمواقع النجوم والنجم
اذا هوى لانه نزل نجما نجما (العشرون) المثانى مثانى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم قيل لانه ثنى فيه
القصص والاخبار (الحادى والعشرون) النعمة وأما بنعمة ربك فحدث قال ابن عباس يعنى به القرآن
(الثانى والعشرون) البرهان قد جاءكم برهان من ربكم وكيف لا يكون برهانا وقد عجزت الفصحاء عن أن
يأتوا بمثله (الثالث والعشرون) البشير والنذير وبهذا الاسم وقعت المشاركة بينه وبين الانبياء قال
تعالى فى صفة الرسل مبشرين ومنذرين وقال فى صفة محمد صلى الله عليه وسلم انا أرسلناك شاهدا ومبشرا
ونذيرا وقال فى صفة القرآن فى حم السجدة بشيرا ونذيرا فأعرض أكثرهم يعنى مبشرا بالجنة لمن أطاع
وبالنار منذرا لمن عصى ومن ههنا نذكر الاسماء المشتركة بين الله تعالى وبين القرآن (الرابع والعشرون)
القيم قيما لينذر بأسا شديدا والدين أيضا قيم ذلك الدين القيم والله سبحانه هو القيوم الله لا اله الا هو الحى
القيوم وانما سمى قيما لانه قائم بذاته فى البيان والافادة (الخامس والعشرون) المهيمن وأنزلنا اليك
الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه وهو مأخوذ من الامين وانما وصف به لانه
من تمسك بالقرآن أمن الضرر فى الدنيا والآخرة والرب المهيمن أنزل الكتاب المهيمن على النبى الامين
لاجل قوم هم أمناء الله تعالى على خلقه كما قال وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
(السادس والعشرون) الهادى ان هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم وقال يهدى الى الرشد والله تعالى هو
الهادى لانه جاء فى الخبر النور الهادى (السابع والعشرون) النور الله نور السموات والارض وفى القرآن
واتبعوا النور الذى أنزل معه يعنى القرآن وسمى الرسول نورا قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يعنى محمدا وسمى
دينه نورا يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم وسمى بيانه نورا أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من
ربه وسمى التوراة نورا انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور وسمى الانجيل نورا وآتيناه الانجيل فيه هدى
ونور وسمى الايمان نورا يسعى نورهم بين أيديهم (الثامن والعشرون) الحق ورد فى الاسماء الباعث
الشهيد الحق والقرآن حق وانه لحق اليقين فسماه الله حقا لانه ضد الباطل فيزيل الباطل كما قال بل نقذف
بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق أى ذاهب زائل (والتاسع والعشرون) العزيز ان ربك لهو
العزيز الرحيم وفى صفة القرآن وانه لكتاب عزيز والنبى عزيز لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه والامة
عزيزة ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين فرب عزيز أنزل كتابا عزيزا على نبى عزيز لامة عزيزة وللعزيز معنيان
أحدهما القاهر والقرآن كذلك لانه هو الذى قهر الاعداء وامتنع على من أراد معارضته والثانى أن
لا يوجد مثله (الثلاثون) الكريم انه لقرآن كريم فى كتاب مكنون واعلم انه تعالى سمى سبعة أشياء
بالكريم سمى نفسه بالكريم ما غرك بربك الكريم اذ لا جواد أجود منه والقرآن بالكريم لانه لا يستفاد من
كتاب من الحكم والعلوم ما يستفاد منه وسمى موسى كريما وجاءهم رسول كريم وسمى ثواب الاعمال كريما
فبشره بمغفرة وأجر كريم وسمى عرشه كريما الله لا اله الا هو رب العرش الكريم لانه منزل الرحمة وسمى جبريل
كريما انه لقول رسول كريم ومعناه انه عزيز وسمى كتاب سليمان كريما انى ألقى الى كتاب كريم فهو كتاب كريم من
رب كريم نزل به ملك كريم على نبى كريم لاجل أمة كريمة فاذا تمسكوا به نالوا ثوابا كريما (الحادى والثلاثون)
العظيم ولقد آتيناك سبعا من المثانى والقرآن العظيم واعلم انه تعالى سمى نفسه عظيما فقال وهو العلى العظيم
وعرشه عظيما وهو رب العرش العظيم وكتابه عظيما والقرآن العظيم ويوم القيامة عظيما ليوم عظيم يوم يقوم

الناس لرب العالمين والزلزلة عظيمة ان زلزلة الساعة شئ عظيم وخلق الرسول عظيما وانك لعلى خلق عظيم والعلم عظيما وكان فضل الله عليك عظيما وكيد النساء عظيما ان كيدكن عظيم وسحر سحرة فرعون عظيما وجاؤا بسحر عظيم وسمى نفس الثواب عظيما وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرا عظيما وسمى عقاب المنافقين عظيما ولهم عذاب عظيم (الثانى والثلاثون) المبارك وهذا ذكر مبارك وسمى الله تعالى به أشياء فسمى الموضع الذى كلم فيه موسى عليه السلام مباركا فى البقعة المباركة من الشجرة وسمى شجرة الزيتون مباركة يوقد من شجرة مباركة زيتونة لكثرة منافعها وسمى عيسى مباركا وجعلنى مباركا وسمى المطر مباركا وأنزلنا من السماء ماء مباركا لما فيه من المنافع وسمى ليلة القدر مباركة انا أنزلناه فى ليلة مباركة فالقرآن ذكر مبارك أنزله ملك مبارك فى ليلة مباركة على نبى مبارك لامة مباركة (المسئلة الرابعة) فى بيان اتصال قوله الم بقوله ذلك الكتاب قال صاحب الكشاف ان جعلت الم اسما للسورة ففى التأليف وجوه (الاول) أن يكون الم مبتدأ وذلك مبتدأ ثانيا والكتاب خبره والجملة خبر المبتدا الاول ومعناه ان ذلك هو الكتاب الكامل كان ما عداه من الكتب فى مقابلته ناقص وانه الذى يستاهل أن يكون كتابا كما تقول هو الرجل أى الكامل فى الرجولية الجامع لما يكون فى الرجال من مرضيات الخصال وأن يكون الكتاب صفة ومعناه هو ذلك الكتاب الموعود وأن يكون الم خبر مبتدا محذوف أى هذه الم ويكون ذلك الكتاب خبرا ثانيا أو بدلا على ان الكتاب صفة ومعناه هو ذلك وأن تكون هذه الم جملة وذلك الكتاب جملة أخرى وان جعلت الم بمنزلة الصوت كان ذلك مبتدأ وخبره الكتاب أى ذلك الكتاب المنزل هو الكتاب الكامل أو الكتاب صفة والخبر ما بعده أو قدر مبتدا محذوف اى هو يعنى المؤلف من هذه الحروف ذلك الكتاب وقرأ عبد الله الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه وتأليف هذا ظاهر قوله تعالى (لا ريب فيه) فيه مسألتان (المسئلة الاولى) الريب قريب من الشك وفيه زيادة كانه ظن سوء تقول رابنى أمر فلان اذا ظننت به سوءا ومنه قوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان قيل قد يستعمل الريب فى قولهم ريب الدهر وريب الزمان أى حوادثه قال الله تعالى نتربص به ريب المنون ويستعمل أيضا فى معنى ما يختلج فى القلب من أسباب الغيظ كقول الشاعر

قضينا من تهامة كل ريب * وخيبر ثم أجمعنا السيوفا

قلنا هذان قد يرجعان الى معنى الشك لان ما يخاف من ريب المنون محتمل فهو كالمشكوك فيه وكذلك ما اختلج بالقلب فهو غير متيقن فقوله تعالى لا ريب فيه المراد منه نفى كونه مظنة للريب بوجه من الوجوه والمقصود انه لا شبهة فى صحته ولا فى كونه من عند الله ولا فى كونه معجزا ولو قلت المراد لا ريب فى كونه معجزا على الخصوص كان أقرب لتأكيد هذا التأويل بقوله وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا وها هنا سؤالات (السؤال الاول) طعن بعض الملحدة فيه فقال ان عنى انه لا شك فيه عنده فنحن قد نشك فيه وان عنى انه لا شك فيه عنده فلا فائدة فيه (الجواب) المراد انه بلغ فى الوضوح الى حيث لا ينبغى لمرتاب أن يرتاب فيه والامر كذلك لان العرب مع بلوغهم فى الفصاحة الى النهاية عجزوا عن معارضة أقصر سورة من القرآن وذلك يشهد بأنه بلغت هذه الحجة فى الظهور الى حيث لا يجوز للعاقل أن يرتاب فيه (السؤال الثانى) لم قال ها هنا لا ريب فيه وفى موضع آخر لا فيها غول (الجواب) لانهم يقدمون الاهم فالاهم وها هنا الاهم نفى الريب بالكلية عن الكتاب ولو قلت لا فيه ريب لاوهم ان هناك كتابا آخر حصل الريب فيه لا ها هنا كما قصد فى قوله لا فيها غول تفضيل خمر الجنة على خمور الدنيا فانها لا تغتال العقول كما تغتالها خمرة الدنيا (السؤال الثالث) من أين يدل قوله لا ريب فيه على نفى الريب بالكلية (الجواب) قرأ أبو الشعثاء لا ريب فيه بالرفع واعلم ان القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكلية والدليل عليه ان قوله لا ريب نفى لماهية الريب ونفى الماهية يقتضى نفى كل فرد من أفراد الماهية لانه لو ثبت فرد من أفراد الماهية لثبتت الماهية وذلك يناقض نفى الماهية ولهذا السر كان قولنا لا اله الا الله نفيا لجميع الآلهة سوى الله تعالى وأما قولنا لا ريب فيه بالرفع فهو نقيض لقولنا ريب فيه وهو يفيد ثبوت فرد واحد فذلك النفى يوجب انتفاء

جميع الافراد ليتحقق التناقض (المسئلة الثانية) الوقف على فيه هو المشهور وعن نافع وعاصم انهما وقفا على لاريب ولا بد للواقف من أن ينوى خبرا ونظيره قوله قالوا لاضير وقول العرب لاباس وهى كثيرة فى لسان أهل الحجاز والتقدير لاريب فيه فيه هدى واعلم ان القراءة الاولى أولى لان على القراءة الاولى يكون الكتاب نفسه هدى وفى الثانية لا يكون الكتاب نفسه هدى بل يكون فيه هدى والاول أولى لما تكرر فى القرآن من ان القرآن نور وهدى والله أعلم قوله تعالى (هدى للمتقين) فيه مسائل

(المسئلة الاولى) فى حقيقة الهدى الهدى عبارة عن الدلالة وقال صاحب الكشاف الهدى هو الدلالة الموصلة الى البغية وقال آخرون الهدى هو الاهتداء والعلم والذى يدل على صحة القول الاول وفساد القول الثانى والثالث انه لو كان كون الدلالة موصلة الى البغية معتبرا فى مسمى الهدى لامتنع حصول الهدى عند عدم الاهتداء لأن كون الدلالة موصلة الى الاهتداء حال عدم الاهتداء محال لكنه غير ممتنع بدليل قوله تعالى وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى أثبت الهدى مع عدم الاهتداء ولانه يصح فى لغة العرب أن يقال هديته فلم يهتد وذلك يدل على قولنا واحتج صاحب الكشاف بأمور ثلاثة (أولها) وقوع الضلالة فى مقابلة الهدى قال تعالى أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى وقال لعلى هدى أو فى ضلال مبين (وثانيها) يقال مهدى فى موضع المدح كمهتدى فلو لم يكن من شرط الهدى كون الدلالة موصلة الى البغية لم يكن الوصف بكونه مهديا مدحا لاحتمال انه هدى فلم يهتد (وثالثها) ان اهتدى مطاوع هدى يقال هديته فاهتدى كما يقال كسرته فانكسر وقطعته فانقطع فكما ان الانكسار والانقطاع لازمان للكسر والقطع وجب أن يكون الاهتداء من لوازم الهدى (والجواب عن الاول) ان الفرق بين الهدى وبين الاهتداء معلوم بالضرورة فمقابل الهدى هو الاضلال ومقابل الاهتداء هو الضلال فجعل الهدى فى مقابلة الضلال ممتنع (وعن الثانى) ان المنتفع بالهدى سمى مهديا وغير المنتفع به لا يسمى مهديا ولان الوسيلة اذا لم تفض الى المقصود كانت نازلة منزلة المعدوم (وعن الثالث) ان الائتمار مطاوع الامر يقال أمرته فائتمر ولم يلزم منه أن يكون من شرط كونه آمرا حصول الائتمار فكذا هذا لا يلزم من كونه هدى أن يكون مفضيا الى الاهتداء وعلى انه معارض بقوله هديته فلم يهتد ومما يدل على فساد قول من قال الهدى هو العلم خاصة ان الله تعالى وصف القرآن بأنه هدى ولا شك انه فى نفسه ليس بعلم فدل على ان الهدى هو الدلالة لا الاهتداء والعلم

(المسئلة الثانية) المتقى فى اللغة اسم فاعل من قولهم وقاه فاتقى والوقاية فرط الصيانة اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى ذكر المتقى ههنا فى معرض المدح ومن يكون كذلك أولى بأن يكون متقيا فى أمور الدنيا بل بأن يكون متقيا فيما يتصل بالدين وذلك بان يكون آتيا بالعبادات محترزا عن المحظورات واختلفوا فى انه هل يدخل اجتناب الصغائر فى التقوى فقال بعضهم يدخل كما يدخل الصغائر فى الوعيد وقال آخرون لا يدخل ولا نزاع فى وجوب التوبة عن الكل انما النزاع فى انه اذا لم يتوق الصغائر هل يستحق هذا الاسم فروى عنه عليه السلام انه قال لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرا مما به البأس وعن ابن عباس رضى الله عنهما انهم الذين يحذرون من الله العقوبة فى ترك ما يميل الهوى اليه ويرجون رحمته بالتصديق بما جاء منه واعلم ان التقوى هى الخشية قال فى أول النساء يا أيها الناس اتقوا ربكم ومثله فى أول الحج وفى الشعراء اذ قال لهم أخوهم نوح ألا تتقون يعنى ألا تخشون الله وكذلك قال هود وصالح ولوط وشعيب لقومهم وفى العنكبوت قال ابراهيم لقومه اعبدوا الله واتقوه يعنى اخشوه وكذا قوله واتقوا الله حق تقاته وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا واعلم ان حقيقة التقوى وان كانت هى ما ذكرناها الا انها قد جاءت فى القرآن والغرض الاصلى منها الايمان تارة والتوبة أخرى والطاعة ثالثا وترك المعصية رابعا والاخلاص خامسا أما الايمان فقوله تعالى وألزمهم كلمة التقوى أى التوحيد أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى وفى الشعراء قوم فرعون ألا يتقون أى ألا يؤمنون وأما التوبة فقوله ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا أى تابوا وأما الطاعة فقوله فى النحل أن

انذروا انه لا اله الا أنا فاتقون وفيه أيضا أفغير الله تتقون وفي المؤمنين وأنا ربكم فاتقون وأما ترك المعصية فقوله وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله أى فلا تعصوه وأما الاخلاص فقوله في الحج فانها من تقوى القلوب أى من اخلاص القلوب فكذا قوله وإياى فاتقون واعلم ان مقام التقوى مقام شريف قال تعالى ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون وقال ان أكرمكم عند الله أتقاكم وعن ابن عباس قال عليه السلام من أحب أن يكون أكرم الناس فليتق الله ومن أحب أن يكون أقوى الناس فليتوكل على الله ومن أحب أن يكون أغنى الناس فليكن بما في يد الله أوثق مما في يده وقال على بن أبي طالب التقوى ترك الاصرار على المعصية وترك الاغترار بالطاعة وقال الحسن التقوى أن لا تختار على الله سوى الله وتعلم ان الامور كلها بيد الله وقال ابراهيم بن أدهم التقوى أن لا يجد الخلق في لسانك عيبا ولا الملائكة في أفعالك عيبا ولا ملك العرش في سرك عيبا وقال الواقدي التقوى ان تزين سرك للحق كما زينت ظاهرك للخلق ويقال التقوى أن لا يراك مولاك حيث نهاك ويقال المتقى من سلك سبيل المصطفى ونبذ الدنيا وراء القفا وكلف نفسه الاخلاص والوفا واجتنب الحرام والجفا ولو لم يكن للمتقى فضيلة الا ما في قوله تعالى هدى للمتقين كفاه لانه تعالى بين ان القرآن هدى للناس في قوله شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس ثم قال ههنا في القرآن انه هدى للمتقين فهذا يدل على ان المتقين هم كل الناس فمن لا يكون متقيا كأنه ليس بانسان (المسئلة الثالثة) في السؤالات (السؤال الاول) كون الشئ هدى ودليلا لا يختلف بحسب شخص دون شخص فلماذا جعل القرآن هدى للمتقين فقط وأيضا فالمتقى مهتد والمهتدى لا يهتدى ثانيا والقرآن لا يكون هدى للمتقين (الجواب) القرآن كما انه هدى للمتقين ودلالة لهم على وجود الصانع وعلى دينه وصدق رسوله فهو أيضا دلالة للكافرين الا ان الله تعالى ذكر المتقين مدحا ليبين انهم هم الذين اهتدوا وانتفعوا به كما قال انما أنت منذر من يخشاها وقال انما تنذر من اتبع الذكر وقد كان عليه السلام منذرا لكل الناس فذكر هؤلاء الناس لاجل ان هؤلاء هم الذين انتفعوا بانذاره وأما من فسر الهدى بالدلالة الموصلة الى المقصود فهذا السؤال زائل عنه لان كون القرآن موصلا الى المقصود ليس الا في حق المتقين (السؤال الثاني) كيف وصف القرآن كله بأنه هدى وفيه مجمل ومتشابه كثير ولولا دلالة العقل لما تميز المحكم عن المتشابه فيكون الهدى في الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القرآن ومن هذا نقل عن على بن أبي طالب رضى الله عنه انه قال لابن عباس حين بعثه رسولا الى الخوارج لا تحتج عليهم بالقرآن فانه خصم ذو وجهين ولو كان هدى لما قال على بن أبي طالب ذلك فيه ولانا نرى جميع فرق الاسلام يحتجون به ونرى القرآن مملوءا من آيات بعضها صريح في الجبر وبعضها صريح في القدر فلا يمكن التوفيق بينهما الا بالتعسف الشديد فكيف يكون هدى (الجواب) ان ذلك المتشابه والمجمل لما لم ينفك عما هو المراد على التعيين وهو اما دلالة العقل أو دلالة السمع صار كله هدى (السؤال الثالث) كل ما يتوقف صحة كون القرآن حجة على صحته لم يكن القرآن هدى فيه فاذن استحال كون القرآن هدى في معرفة ذات الله تعالى وصفاته وفي معرفة النبوة ولا شك ان هذه المطالب أشرف المطالب فاذا لم يكن القرآن هدى فيها فكيف جعله الله تعالى هدى على الاطلاق (الجواب) ليس من شرط كونه هدى أن يكون هدى في كل شئ بل يكفي فيه أن يكون هدى في بعض الاشياء وذلك بأن يكون هدى في تعريف الشرائع أو يكون هدى في تأكيد ما في العقول وهذه الآية من أقوى الدلائل على ان المطلق لا يقتضى العموم فان الله تعالى وصفه بكونه هدى من غير تقييد في اللفظ مع انه يستحيل أن يكون هدى في اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة فثبت ان المطلق لا يفيد العموم (السؤال الرابع) الهدى هو الذى بلغ في البيان والوضوح الى حيث بين غيره والقرآن ليس كذلك فان المفسرين ما يذكرون آية الا وذكروا فيها أقوالا كثيرة متعارضة وما يكون كذلك لا يكون مبينا في نفسه فضلا عن أن يكون مبينا لغيره فكيف يكون هدى قلنا من تكلم في التفسير بحيث يورد الاقوال المتعارضة ولا يرجح واحدا منها على الباقي يتوجه عليه هذا السؤال وأما نحن فقد

وجعلنا واحدا على البواقى بالدليل فلا يتوجه علينا هذا السؤال (المسئلة الرابعة) قال صاحب الكشاف محل هدى للمتقين الرفع لانه خبر مبتدا محذوف او خبر مع لاريب فيه لذلك أو مبتدا اذا جعل الظرف المتقدم خبرا عنه ويجوز أن ينصب على الحال والعامل فيه الاشارة أو الظرف والذى هو أرسخ عرقا فى البلاغة أن يضرب عن هذا المجال صفحا وأن يقال ان قوله الم جملة برأسها أو طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها وذلك الكتاب جملة ثانية ولاريب فيه ثالثة وهدى للمتقين رابعة وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة حيث جىء بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق وذلك لمجيئها متآخية آخذا بعضها بعنق بعض والثانية متحدة بالاولى وهلم جرا الى الثالثة والرابعة بيانه انه نبه أولا على انه الكلام المتحدى به ثم أشير اليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال فكان تقريرا لجهة التحدى ثم نفى عنه أن يتشبث به طرف من الريب فكان شهادة بكماله ثم أخبر عنه بانه هدى للمتقين فقرر بذلك كونه يقينا لايحوم الشك حوله ثم لم يخل كل واحدة من هذه الاربع بعد ان رتبت هذا الترتيب الانيق من نكتة ففى الاولى الحذف والرمز الى الغرض بألطف وجه وفى الثانية ما فى التعريف من الفخامة وفى الثالثة ما فى تقديم الريب على الظرف وفى الرابعة الحذف ووضع المصدر الذى هو هدى موضع الوصف الذى هو هاد وايراده منكرا • قوله تعالى (الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون) اعلم ان فيه مسائل (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشاف الذين يؤمنون اما موصول بالمتقين على انه صفة مجرورة أو منصوب أو مدح مرفوع بتقدير أعنى الذين يؤمنون أو هم الذين واما منقطع عن المتقين مرفوع على الابتداء مخبر عنه بأولئك على هدى فاذا كان موصولا كان الوقف على المتقين حسنا غير تام واذا كان منقطعا كان وقفا تاما (المسئلة الثانية) قال بعضهم الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون يحتمل أن يكون كالتفسير لكونهم متقين وذلك لان المتقى هو الذى يكون فاعلا للحسنات وتاركا للسيئات أما الفعل فاما أن يكون فعل القلب وهو قوله الذين يؤمنون واما أن يكون فعل الجوارح وأساسه الصلاة والزكاة والصدقة لان العبادة اما أن تكون بدنية وأجلها الصلاة أو مالية وأجلها الزكاة ولهذا سمى الرسول عليه السلام الصلاة عماد الدين والزكاة قنطرة الاسلام وأما الترك فهو داخل فى الصلاة لقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاقرب أن لاتكون هذه الاشياء تفسيرا لكونهم متقين وذلك لان كمال السعادة لايحصل الا بترك مالاينبغى وفعل ما ينبغى فالترك هو التقوى والفعل اما فعل القلب وهو الايمان أو فعل الجوارح وهو الصلاة والزكاة وانما قدم التقوى الذى هو الترك على الفعل الذى هو الايمان والصلاة والزكاة لان القلب كاللوح القابل لنقوش العقائد الحقة والاخلاق الفاضلة واللوح يجب تطهيره أولا عن النقوش الفاسدة حتى يمكن اثبات النقوش الجيدة فيه وكذا القول فى الاخلاق فلهذا السبب قدم التقوى وهو ترك مالاينبغى ثم ذكر بعده فعل ما ينبغى (المسئلة الثالثة) قال صاحب الكشاف الايمان افعال من الامن ثم يقال آمنه اذا صدقه وحقيقته آمنه من التكذيب والمخالفة وأما تعديته بالباء فلتضمنه معنى أقر واعترف وأما ما حكى أبو زيد ما آمنت ان أجد صحابة أى ما وثقت فحقيقته صرت ذا امن أى ذا سكون وطمأنينة وكلا الوجهين حسن فى يؤمنون بالغيب أى يعترفون به أو يثقون بانه حق وأقول اختلف أهل القبلة فى مسمى الايمان فى عرف الشرع ويجمعهم فرق أربع (الفرقة الاولى) الذين قالوا الايمان اسم لافعال القلوب والجوارح والاقرار باللسان وهم المعتزلة والخوارج والزيدية وأهل الحديث أما الخوارج فقد اتفقوا على ان الايمان بالله يتناول المعرفة بالله وبكل ما وضع الله عليه دليلا عقليا أو نقليا من الكتاب والسنة ويتناول طاعة الله فى جميع ما أمر الله به من الافعال والتروك صغيرا كان أو كبيرا فقالوا مجموع هذه الاشياء هو الايمان وترك كل خصلة من هذه الخصال كفر وأما المعتزلة فقد اتفقوا على ان الايمان اذا عدى بالباء فالمراد به التصديق ولذلك يقال فلان آمن بالله وبرسوله ويكون المراد التصديق اذ الايمان بمعنى أداء الواجبات لايمكن فيه هذه التعدية فلا يقال فلان آمن بكذا اذا صلى

وصام بل يقال فلان آمن بالله كما يقال صام وصلى لله فالايمان المعدى بالباء يجرى على طريقة
أهل اللغة أما اذا ذكر مطلقا غير معدى فقد اتفقوا على انه منقول من المسمى اللغوى الذى هو التصديق
الى معنى آخر ثم اختلفوا فيه على وجوه (أحدها) ان الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء
كانت واجبة أو مندوبة أو من باب الاقوال أو الافعال أو الاعتقادات وهو قول واصل بن عطاء
وأبى الهذيل والقاضى عبد الجبار بن أحمد (وثانيها) انه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل
وهو قول أبى على وأبى هاشم (وثالثها) ان الايمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد
فالمؤمن عند الله كل من اجتنب كل الكبائر والمؤمن عندنا كل من اجتنب كل ما ورد فيه الوعيد وهو
قول النظام ومن أصحابه من قال شرط كونه مؤمنا عندنا وعند الله اجتناب الكبائر كلها وأما أهل
الحديث فذكروا وجهين (الاول) ان المعرفة ايمان كامل وهو الاصل ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على
حدة وهذه الطاعات لا يكون شئ منها ايمانا الا اذا كانت مرتبة على الاصل الذى هو المعرفة وزعموا
ان الجحود وانكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيئا من الطاعات ايمانا ما لم توجد
المعرفة والاقرار ولا شيئا من المعاصى كفرا ما لم يوجد الجحود والانكار لان الفرع لا يحصل بدون ما هو أصله
وهو قول عبد الله بن سعيد بن كلاب (الثانى) زعموا ان الايمان اسم للطاعات كلها وهو ايمان واحد
وجعلوا الفرائض والنوافل كلها من جملة الايمان ومن ترك شيئا من الفرائض فقد انتقص ايمانه ومن ترك
النوافل لا ينتقص ايمانه ومنهم من قال الايمان اسم للفرائض دون النوافل (الفرقة الثانية) الذين قالوا
الايمان بالقلب واللسان معا وقد اختلف هؤلاء على مذاهب (الاول) ان الايمان اقرار باللسان ومعرفة
بالقلب وهو قول أبى حنيفة وعامة الفقهاء ثم هؤلاء اختلفوا فى موضعين (أحدهما) اختلفوا فى حقيقة
هذه المعرفة فمنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم سواء كان اعتقادا تقليديا أو كان علما صادرا عن الدليل
وهم الاكثرون الذين يحكمون بأن المقلد مسلم ومنهم من فسرها بالعلم الصادر عن الاستدلال (وثانيهما)
اختلفوا فى ان العلم المعتبر فى تحقق الايمان علم ماذا قال بعض المتكلمين هو العلم بالله وبصفاته على سبيل
التمام والكمال ثم انه لما كثر اختلاف الخلق فى صفات الله تعالى لا جرم أقدم كل طائفة على تكفير من
عداه من الطوائف وقال أهل الانصاف المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله
عليه وسلم فعلى هذا القول العلم بكونه تعالى عالما بالعلم أو عالما لذاته وبكونه مرئيا أو غير مرئى لا يكون
داخلا فى مسمى الايمان (القول الثانى) ان الايمان هو التصديق بالقلب واللسان معا وهو قول بشر
ابن عتاب المريسى وأبى الحسن الاشعرى والمراد من التصديق بالقلب الكلام القائم بالنفس (القول
الثالث) قول طائفة من الصوفية الايمان اقرار باللسان واخلاص بالقلب (الفرقة الثالثة) الذين قالوا
الايمان عبارة عن عمل القلب فقط وهؤلاء قد اختلفوا على قولين (أحدهما) ان الايمان عبارة عن معرفة
الله بالقلب حتى ان من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل أن يقر به فهو مؤمن كامل الايمان وهو قول
جهم بن صفوان أما معرفة الكتب والرسل واليوم الآخر فقد زعم انها غير داخلة فى حد الايمان وحكى
الكعبى عنه ان الايمان معرفة الله مع معرفة كل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم
(وثانيهما) ان الايمان مجرد التصديق بالقلب وهو قول الحسين بن الفضل البجلى (الفرقة الرابعة)
الذين قالوا الايمان هو الاقرار باللسان فقط وهم فريقان (الاول) ان الاقرار باللسان هو الايمان فقط
لكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة فى القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار اللسانى ايمانا لا أنها داخلة
فى مسمى الايمان وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقى والفضل الرقاشى وان كان الكعبى قد أنكر كونه قولا
لغيلان (الثانى) ان الايمان مجرد الاقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا ان المنافق مؤمن
الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المؤمنين فى الدنيا وحكم الكافرين فى الآخرة فهذا مجموع أقوال
الناس فى مسمى الايمان فى عرف الشرع والذى نذهب اليه ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب ونفتقر

هاهنا الى شرح ماهية التصديق بالقلب فنقول ان من قال العالم محدث فليس مدلول هذه الالفاظ كون العالم موصوفا بالحدوث بل مدلولها حكم ذلك القائل بكون العالم حادثا والحكم بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت الحدوث للعالم فهذا الحكم الذهنى بالثبوت أو بالانتفاء أمر يعبر عنه فى كل لغة بلفظ خاص واختلاف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهنى أمرا واحدا يدل على ان الحكم الذهنى أمر مغاير لهذه الصيغ والعبارات ولان هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول ثم نقول هذا الحكم الذهنى غير العلم لان الجاهل بالشئ قد يحكم به فعلمنا ان هذا الحكم الذهنى مغاير للعلم فالمراد من التصديق بالقلب هو هذا الحكم الذهنى بقى هاهنا بحث لفظى وهو ان المسمى بالتصديق فى اللغة هو ذلك الحكم الذهنى أم الصيغة الدالة على ذلك الحكم الذهنى وتحقيق القول فيه قد ذكرناه فى أصول الفقه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول الايمان عبارة عن التصديق بكل ماعرف بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع الاعتقاد فنفتقر فى اثبات هذا المذهب الى اثبات قيود أربعة (القيد الاول) ان الايمان عبارة عن التصديق ويدل عليه وجوه (الاول) انه كان فى أصل اللغة للتصديق فلو صار فى عرف الشرع لغير التصديق لزم أن يكون المتكلم به متكلما بغير كلام العرب وذلك ينافى وصف القرآن بكونه عربيا (الثانى) ان الايمان أكثر الالفاظ دورانا على ألسنة المسلمين فلو صار منقولا الى غير مسماه الاصلى لتوفرت الدواعى على معرفة ذلك المسمى ولاشتهر وبلغ الى حد التواتر فلما لم يكن كذلك علمنا انه بقى على أصل الوضع (الثالث) أجمعنا على ان الايمان المعدى بحرف الباء مبقى على أصل اللغة فوجب أن يكون غير المعدى كذلك (الرابع) ان الله تعالى كلما ذكر الايمان فى القرآن أضافه الى القلب قال من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم وقوله وقلبه مطمئن بالايمان كتب فى قلوبهم الايمان ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم (الخامس) ان الله تعالى أينما ذكر الايمان قرن العمل الصالح به ولو كان العمل الصالح داخلا فى الايمان لكان ذلك تكرارا (السادس) انه تعالى كثيرا ذكر الايمان وقرنه بالمعاصى قال الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ الى أمر الله واحتج ابن عباس على هذا بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى من ثلاثة أوجه (أحدها) ان القصاص انما يجب على القاتل المتعمد ثم انه خاطبه بقوله يا أيها الذين آمنوا فدل على انه مؤمن (وثانيها) قوله فمن عفى له من أخيه شئ وهذه الاخوة ليست الا اخوة الايمان لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة (وثالثها) قوله ذلك تخفيف من ربكم ورحمة وهذا لا يليق الا بالمؤمن ومما يدل على المطلوب قوله تعالى والذين آمنوا ولم يهاجروا هذا ابقى اسم الايمان لمن لم يهاجر مع عظم الوعيد فى ترك الهجرة فى قوله تعالى الذين تتوفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم وقوله مالكم من ولايتهم من شئ حتى يهاجروا ومع هذا جعلهم مؤمنين ويدل ايضا عليه قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء وقال يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا والامر بالتوبة لمن لا ذنب له محال وقوله وتوبوا الى الله جميعا أيها المؤمنون لا يقال فهذا يقتضى أن يكون كل مؤمن مذنبا وليس كذلك قلنا هب انه خص فيما عدا المذنب فيبقى فيهم حجة (القيد الثانى) ان الايمان ليس عبارة عن التصديق اللسانى والدليل عليه قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين نفى كونهم مؤمنين ولو كان الايمان بالله عبارة عن التصديق اللسانى لما صح هذا النفى (القيد الثالث) أن الايمان ليس عبارة عن مطلق التصديق لان من صدق بالجبت والطاغوت لا يسمى مؤمنا (القيد الرابع) ليس من شرط الايمان التصديق بجميع صفات الله عز وجل لان الرسول عليه السلام كان يحكم بايمان من لم يخطر بباله كونه تعالى عالما لذاته أو بالعلم ولو كان هذا القيد وأمثاله شرطا معتبرا فى تحقق الايمان لما جاز أن يحكم الرسول بايمانه قبل أن يجربه فى انه هل يعرف ذلك أم لا فهذا هو بيان القول فى تحقيق الايمان فان قال قائل هاهنا صورتان

(الصورة الاولى) من عرف الله تعالى بالدليل والبرهان ولما تم العرفان مات ولم يجد من الزمان والوقت ما يتلفظ فيه بكلمة الشهادة فهاهنا ان حكمتم انه مؤمن فقد حكمتم بأن الاقرار اللساني غير معتبر في تحقيق الايمان وهو خرق للاجماع وان حكمتم بأنه غير مؤمن فهو باطل لقوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان وهذا قلبه طافح بالايمان فكيف لا يكون مؤمنا (الصورة الثانية) من عرف الله تعالى بالدليل ووجد من الوقت ما أمكنه أن يتلفظ بكلمة الشهادة ولكنه لم يتلفظ بها فان قلتم انه مؤمن فهو خرق للاجماع وان قلتم ليس بمؤمن فهو باطل لقوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان ولا ينتفي الايمان من القلب بالسكوت عن النطق والجواب ان الغزالي منع من هذا الاجماع في الصورتين وحكم بكونهما مؤمنين وان الامتناع عن النطق يجري مجرى المعاصي التي يؤتى بها مع الايمان (المسئلة الرابعة) قيل الغيب مصدر أقيم مقام اسم الفاعل كالصوم بمعنى الصائم والزور بمعنى الزائر ثم في قوله يؤمنون بالغيب قولان (الاول) وهو اختيار أبي مسلم الاصفهاني ان قوله بالغيب صفة المؤمنين معناه انهم يؤمنون بالله حال الغيب كما يؤمنون به حال الحضور لا كالمنافقين الذين اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن ونظيره قوله تعالى ذلك ليعلم انى لم أخنه بالغيب ويقول الرجل لغيره نعم الصديق لك فلان بظهر الغيب وكل ذلك مدح للمؤمنين بكون ظاهرهم موافقا لباطنهم ومباينتهم لحال المنافقين الذين يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم (والثاني) وهو قول جمهور المفسرين ان الغيب هو الذي يكون غائبا عن الحاسة ثم هذا الغيب ينقسم الى ما عليه دليل والى ما ليس عليه دليل فالمراد من هذه الآية مدح المتقين بأنهم يؤمنون بالغيب الذي دل عليه دليل بأن يتفكروا ويستدلوا فيؤمنوا به وعلى هذا يدخل فيه العلم بالله تعالى وبصفاته والعلم بالآخرة والعلم بالنبوة والعلم بالاحكام وبالشرائع فان في تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح أن يكون سببا لاستحقاق الثناء العظيم واحتج أبو مسلم على قوله بأمور (الاول) ان قوله والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون ايمان بالاشياء الغائبة فلو كان المراد من قوله الذين يؤمنون بالغيب هو الايمان بالاشياء الغائبة لكان المعطوف نفس المعطوف عليه وانه غير جائز (الثاني) لو حملناه على الايمان بالغيب يلزم اطلاق القول بأن الانسان يعلم الغيب وهو خلاف قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو أما لو فسرنا الآية بما قلنا لا يلزم هذا المحذور (الثالث) لفظ الغيب انما يجوز اطلاقه على من يجوز عليه الحضور فعلى هذا لا يجوز اطلاق لفظ الغيب على ذات الله تعالى وصفاته فقوله الذين يؤمنون بالغيب لو كان المراد منه الايمان بالغيب لما دخل فيه الايمان بذات الله تعالى وصفاته ولا يبقى فيه الا الايمان بالآخرة وذلك غير جائز لان الركن الاعظم في الايمان هو الايمان بذات الله وصفاته فكيف يجوز حمل اللفظ على معنى يقتضي خروج الاصل أما لو حملناه على التفسير الذي اخترناه لم يلزمنا هذا المحذور (والجواب عن الاول) ان قوله يؤمنون بالغيب يتناول الايمان بالغائبات على الاجمال ثم بعد ذلك قوله والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يتناول الايمان ببعض الغائبات فكان هذا من باب عطف التفصيل على الجملة وهو جائز كما في قوله وملائكته وجبريل وميكال (وعن الثاني) انه لا نزاع في انا نؤمن بالاشياء الغائبة عنا فكان ذلك التخصيص لازما على الوجهين جميعا فان قيل أفتقولون العبد يعلم الغيب أم لا قلنا قد بينا ان الغيب ينقسم الى ما عليه دليل والى ما لا دليل عليه أما الذي لا دليل عليه فهو سبحانه وتعالى العالم به لا غيره وأما الذي عليه دليل فلا يمتنع أن تقول نعلم من الغيب ما لنا عليه دليل ويفيد الكلام فلا يلتبس وعلى هذا الوجه قال العلماء الاستدلال بالشاهد على الغائب أحد أقسام الادلة (وعن الثالث) لا نسلم ان لفظ الغيبة لا يستعمل الا فيما يجوز عليه الحضور والدليل على ذلك ان المتكلمين يقولون هذا من باب الحاق الغائب بالشاهد ويريدون الغائب ذات الله تعالى وصفاته والله أعلم (المسئلة الخامسة) قال بعض الشيعة المراد بالغيب

المهدى المنتظر الذى وعد الله تعالى به فى القرآن والخبر أما القرآن فقوله وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض كما استخلف الذين من قبلهم وأما الخبر فقوله عليه السلام لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من أهل بيتى يواطئ اسمه اسمى وكنيته كنيتى يملأ الارض عدلا وقسطا كما ملئت جورا وظلما واعلم ان تخصيص المطلق من غير الدليل باطل (المسئلة السادسة) ذكروا فى تفسير اقامة الصلاة وجوها (أحدها) ان اقامتها عبارة عن تعديل أركانها وحفظها من ان يقع خلل فى فرائضها وسننها وآدابها من أقام العود اذا قومه (وثانيها) انها عبارة عن المداومة عليها كما قال تعالى والذين هم على صلاتهم يحافظون وقال الذين هم على صلاتهم دائمون من قامت السوق اذا نفقت واقامتها نفاقها لانها اذا حوفظ عليها كانت كالشئ النافق الذى تتوجه اليه الرغبات واذا أضيعت كانت كالشئ الكاسد الذى لا يرغب فيه (وثالثها) انها عبارة عن التجرد لادائها وأن لا يكون فى مؤديها فتور من قولهم قام بالامر وقامت الحرب على ساقها وفى ضده قعد عن الامر وتقاعد عنه اذا تقاعس وتثبط (ورابعها) اقامتها عبارة عن أدائها وانما عبر عن الاداء بالاقامة لان القيام بعض أركانها كما عبر عنها بالقنوت وبالركوع وبالسجود وقالوا سبح اذا صلى لوجود التسبيح فيها قال تعالى فلولا انه كان من المسبحين واعلم ان الاولى حمل الكلام على ما يحصل معه الثناء العظيم وذلك لا يحصل الا اذا حملنا الاقامة على ادامة فعلها من غير خلل فى أركانها وشرائطها ولذلك فان القيم بارزاق الجند انما يوصف بكونه قيما اذا أعطى الحقوق من دون بخس ونقص ولهذا يوصف الله تعالى بأنه قائم وقيوم لانه يجب دوام وجوده ولانه يديم ادرار الرزق على عباده (المسئلة السابعة) ذكروا فى لفظ الصلاة فى أصل اللغة وجوها (أحدها) انها الدعاء قال الشاعر

وقابلها الريح فى دنها • وصلى على دنها وارتسم

(وثانيها) قال الخارزنجى اشتقاقها من الصلى وهى النار من قولهم صليت العصا اذا قومتها بالصلى فالمصلى كانه يسعى فى تعديل باطنه وظاهره مثل من يحاول تقويم الخشبة بعرضها على النار (وثالثها) ان الصلاة عبارة عن الملازمة من قوله تعالى تصلى نارا حامية سيصلى نارا ذات لهب وسمى الفرس الثانى من أفراس المسابقة مصليا (ورابعها) قال صاحب الكشاف الصلاة فعلة من صلى كالزكاة من زكى وكتبتها بالواو على لفظ المفخم وحقيقة صلى حرك الصلوين لان المصلى يفعل ذلك فى ركوعه وسجوده وقيل للداعى مصلى تشبيها له فى تخشعه بالراكع والساجد وأقول ههنا بحثان (الاول) ان هذا الاشتقاق الذى ذكره صاحب الكشاف يفضى الى طعن عظيم فى كون القرآن حجة وذلك لان لفظ الصلاة من أشد الالفاظ شهرة وأكثرها دورانا على ألسنة المسلمين واشتقاقه من تحريك الصلوين من أبعد الاشياء اشتهارا فيما بين أهل النقل ولو جوزنا أن يقال مسمى الصلاة فى الاصل ما ذكره ثم انه خفى واندرس حتى صار بحيث لا يعرفه الا الآحاد لكان مثله فى سائر الالفاظ جائزا ولو جوزنا ذلك لما قطعنا بأن مراد الله تعالى من هذه الالفاظ ما تتبادر أفهامنا اليه من المعانى فى زماننا هذا لاحتمال انها كانت فى زمان الرسول موضوعة لمعان أخر وكان مراد الله تعالى منها تلك المعانى الا ان تلك المعانى خفيت فى زماننا واندرست كما وقع مثله فى هذه اللفظة فلما كان ذلك باطلا باجماع المسلمين علمنا ان الاشتقاق الذى ذكره مردود باطل (الثانى) الصلاة فى الشرع عبارة عن أفعال مخصوصة يتلو بعضها بعضا مفتتحة بالتحريم مختتمة بالتحليل وهذا الاسم يقع على الفرض والنفل لكن المراد بهذه الآية الفرض خاصة لانه الذى يقف الفلاح عليه لانه عليه السلام لما بين للاعرابى صفة الصلاة المفروضة قال والله لا أزيد عليها ولا أنقص منها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أفلح ان صدق (المسئلة الثامنة) الرزق فى كلام العرب هو الحظ قال تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون أى حظكم من هذا الامر والحظ هو نصيب الرجل وما هو خاص له دون غيره ثم قال بعضهم الرزق كل شئ يؤكل أو يستعمل وهو باطل لان الله تعالى أمرنا بأن ننفق مما رزقنا فقال وانفقوا مما

رزقنا كم فلو كان الرزق هو الذى يؤكل لما أمكن انفاقه وقال آخرون الرزق هو ما يملك وهو أيضا باطل لان الانسان قد يقول اللهم ارزقنى ولدا صالحا أوزوجة صالحة وهو لا يملك الولد ولا الزوجة ويقول اللهم ارزقنى عقلا أعيش به وليس العقل بمملوك وأيضا البهيمة يكون لها رزق ولا يكون لها ملك وأما فى عرف الشرع فقد اختلفوا فيه فقال أبو الحسين البصرى الرزق هو تمكين الحيوان من الانتفاع بالشئ والحظر على غيره أن يمنعه من الانتفاع به فاذا قلنا قد رزقنا الله تعالى الاموال فمعنى ذلك انه مكننا من الانتفاع بها واذا سألناه تعالى أن يرزقنا مالا فانا نقصد بذلك أن يجعلنا بالمال أخص واذا سألناه أن يرزق البهيمة فانا نقصد بذلك أن يجعلها به أخص وانما تكون به أخص اذا مكنها من الانتفاع به ولم يكن لاحد أن يمنعها من الانتفاع به واعلم ان المعتزلة لما فسروا الرزق بذلك لاجرم قالوا الحرام لا يكون رزقا وقال أصحابنا الحرام قد يكون رزقا حجة الاصحاب من وجهين (الاول) ان الرزق فى أصل اللغة هو الحظ والنصيب على ما بيناه فمن انتفع بالحرام فذلك الحرام صار حظا ونصيباله فوجب أن يكون رزقاله (الثانى) انه تعالى قال وما من دابة فى الارض الاعلى الله رزقها وقد يعيش الرجل طول عمره لا يأكل الامن السرقة فوجب أن يقال انه طول عمره لم يأكل من رزقه شيئا أما المعتزلة فقد احتجوا بالكتاب والسنة والمعنى أما الكتاب فوجوه (أحدها) قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون مدحهم على الانفاق مما رزقهم الله تعالى فلو كان الحرام رزقا لوجب أن يستحقوا المدح اذا أنفقوا من الحرام وذلك باطل بالاتفاق (وثانيها) لو كان الحرام رزقا لجاز أن ينفق الغاصب منه لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم وأجمع المسلمون على انه لا يجوز للغاصب أن ينفق مما أخذه بل يجب عليه رده فدل على ان الحرام لا يكون رزقا (وثالثها) قوله تعالى قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل آلله أذن لكم فبين ان من حرم رزق الله فهو مفتر على الله فثبت ان الحرام لا يكون رزقا وأما السنة فمارواه أبو الحسين فى كتاب الغرر باسناده عن صفوان بن أمية قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه عمرو بن قرة فقال له يارسول الله ان الله كتب على الشقوة فلا أرانى أرزق الا من دفى بكفى فأذن لى فى الغناء من غير فاحشة فقال عليه السلام لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت أى عدو الله لقد رزقك الله رزقا طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله أما انك لوقلت بعد هذه المقدمة شيئا ضربتك ضربا وجيعا وأما المعنى فان الله تعالى منع المكلف من الانتفاع بالحرام وأمر غيره بمنعه من الانتفاع به ومن منع من أخذ الشئ والانتفاع به لا يقال انه رزقه اياه ألا ترى انه لا يقال ان السلطان قد رزق جنده مالا قد منعهم من أخذه وانما يقال انه رزقهم ما مكنهم من أخذه ولا يمنعهم منه ولا أمر بمنعهم منه أجاب أصحابنا عن التمسك بالآيات بانه وان كان الكل من الله لكنه كما يقال ياخالق المحدثات والعرش والكرسى ولا يقال ياخالق الكلاب والخنازير وقال عينا يشرب بها عباد الله فخص اسم العباد بالمتقين وان كان الكفار أيضا من العباد وكذا ههنا خص اسم الرزق بالحلال على سبيل التشريف وان كان الحرام رزقا أيضا وأجابوا عن التمسك بالخبر بأنه حجة لنا لان قوله عليه السلام فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه صريح فى ان الرزق قد يكون حراما وأجابوا عن المعنى بأن هذه المسئلة محض اللغة وهو ان الحرام هل يسمى رزقا أم لا ولا مجال للدلائل العقلية فى الالفاظ والله أعلم (المسئلة التاسعة) أصل الانفاق اخراج المال من اليد ومنه نفق المبيع نفاقا اذا كثر المشترون له ونفقت الدابة اذا ماتت أى خرج روحها ونافقاء الفارة لانها تخرج منها ومنه النفق فى قوله تعالى ان تبتغى نفقا فى الارض (المسئلة العاشرة) فى قوله ومما رزقناهم ينفقون فوائد (أحدها) أدخل من التبعيضية صيانة لهم وكفا عن الاسراف والتبذير المنهى عنه (وثانيها) قدم مفعول الفعل دلالة على كونه أهم كانه قال ويخصون بعض المال بالتصدق به (وثالثها) يدخل فى الانفاق المذكور فى الآية الانفاق الواجب والانفاق المندوب والانفاق الواجب أقسام (أحدها) الزكاة وهى قوله فى آية الكنز ولا ينفقونها فى سبيل الله (وثانيها) الانفاق على النفس وعلى

من تجب عليه نفقته (وثالثها) الانفاق فى الجهاد (وأما الانفاق المندوب فهو أيضا انفاق لقوله وانفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى أحدكم الموت وأراد به الصدقة لقوله بعده فأصدق وأكن من الصالحين فكل هذه الانفاقات داخلة تحت الآية لان كل ذلك سبب لاستحقاق المدح قوله تعالى (والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون) اعلم ان قوله الذين يؤمنون بالغيب عام يتناول كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم سواء كان قبل ذلك مؤمنا بموسى وعيسى عليهما السلام أوما كان مؤمنا بهما ودلالة اللفظ العام على بعض ما دخل فيه التخصيص أضعف من دلالة اللفظ الخاص على ذلك البعض لان العام يحتمل التخصيص والخاص لا يحتمله فلما كانت هذه السورة مدنية وقد شرف الله تعالى المسلمين بقوله هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب فذكر بعد ذلك أهل الكتاب الذين آمنوا بالرسول كعبد الله بن سلام وأمثاله بقوله والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك لان فى هذا التخصيص بالذكر مزيد تشريف لهم كما فى قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال ثم تخصيص عبد الله ابن سلام وأمثاله بهذا التشريف ترغيب لامثاله فى الدين فهذا هو السبب فى ذكر هذا الخاص بعد ذلك العام ثم نقول أما قوله والذين يؤمنون بما أنزل اليك ففيه مسائل (المسئلة الاولى) لانزاع بين أصحابنا وبين المعتزلة فى ان الايمان اذا عدى بالباء فالمراد منه التصديق فاذا قلنا فلان آمن بكذا فالمراد انه صدق به ولا يكون المراد انه صام وصلى فالمراد بالايمان هاهنا التصديق بالاتفاق لكن لابد معه من المعرفة لان الايمان هاهنا خرج مخرج المدح والمصدق مع الشك لا يأمن أن يكون كاذبا فهو الى الذم أقرب (المسئلة الثانية) المراد من انزال الوحى وكون القرآن منزلا ومنزلا ومنزولا به ان جبريل عليه السلام سمع فى السماء كلام الله تعالى فنزل على الرسول به وهذا كما يقال نزلت رسالة الامير من القصر والرسالة لا تنزل لكن المستمع يسمع الرسالة من علو فينزل ويؤدى فى سفل وقول الامير لا يفارق ذاته ولكن السامع يسمع فينزل ويؤدى بلفظ نفسه ويقال فلان ينقل الكلام اذا سمع فى موضع وأداه فى موضع آخر فان قيل كيف سمع جبريل كلام الله تعالى وكلامه ليس من الحروف والاصوات عندكم قلنا يحتمل أن يخلق الله تعالى له سمعا للكلامه ثم أقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم ويجوز أن يكون الله خلق فى اللوح المحفوظ كتابة بهذا النظم المخصوص فقرأه جبريل عليه السلام فحفظه ويجوز أن يخلق الله أصواتا مقطعة بهذا النظم المخصوص فى جسم مخصوص فيتلقفه جبريل عليه السلام ويخلق له علما ضروريا بأنه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام القديم (المسئلة الثالثة) قوله والذين يؤمنون بما أنزل اليك هذا الايمان واجب لانه قال فى آخره وأولئك هم المفلحون فثبت أن من لم يكن له هذا الايمان وجب أن لا يكون مفلحا واذا ثبت انه واجب وجب تحصيل العلم بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل لان المرء لا يمكنه أن يقوم بما أوجبه الله عليه علما وعملا الا اذا علمه على سبيل التفصيل لانه ان لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به الا ان تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية فان تحصيل العلم بالشرائع النازلة على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل غير واجب على العامة وأما قوله وما أنزل من قبلك فالمراد به ما أنزل على الانبياء الذين كانوا قبل محمد والايمان به واجب على الجملة لان الله تعالى ما تعبدنا الآن به حتى يلزمنا معرفته على التفصيل بل ان عرفنا شيئا من تفاصيله فهناك يجب علينا الايمان بتلك التفاصيل وأما قوله وبالآخرة هم يوقنون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الآخرة صفة الدار الآخرة وسميت بذلك لانها متأخرة عن الدنيا وقيل للدنيا دنيا لانها أدنى من الآخرة (المسئلة الثانية) اليقين هو العلم بالشئ بعد ان كان صاحبه شاكا فيه فلذلك لا يقول القائل تيقنت وجود نفسى وتيقنت ان السماء فوقى لما ان العلم به غير مستدرك ويقال ذلك فى العلم الحادث بالامور سواء كان ذلك العلم ضروريا أو استدلاليا فيقول القائل تيقنت ما أردته بهذا الكلام وان كان قد علم مراده بالاضطرار ويقول تيقنت ان الاله واحد وان كان قد علمه بالاكتساب ولذلك لا يوصف الله تعالى بأنه يتيقن الاشياء (المسئلة الثالثة) ان الله تعالى

مدحهم على كونهم متيقنين بالآخرة ومعلوم انه لا يمدح المرء بأن يتيقن وجود الآخرة فقط بل لا يستحق المدح الا اذا تيقن وجود الآخرة مع ما فيها من الحساب والسؤال وادخال المؤمنين الجنة والكافرين النار روى عنه عليه السلام انه قال يا عجبا كل العجب من الشاك فى الله وهو يرى خلقه وعجبا ممن يعرف النشأة الاولى ثم ينكر النشأة الآخرة وعجبا ممن ينكر البعث والنشور وهو فى كل يوم وليلة يموت ويحيى يعنى النوم واليقظة وعجبا ممن يؤمن بالجنة وما فيها من النعيم ثم يسعى لدار الغرور وعجبا من المتكبر الفخور وهو يعلم أن أوله نطفة مذرة وآخره جيفة قذرة قوله تعالى (أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون) اعلم ان فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) فى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه ثلاثة (أحدها) أن ينوى الابتداء بالذين يؤمنون بالغيب وذلك لانه لما قيل هدى للمتقين فخص المتقين بأن الكتاب هدى لهم كان لسائل أن يسأل فيقول ما السبب فى اختصاص المتقين بذلك فوقع قوله الذين يؤمنون بالغيب الى قوله وأولئك هم المفلحون جوابا عن هذا السؤال كأنه قيل الذى يكون مشتغلا بالايمان واقامة الصلاة وايتاء الزكاة والفوز بالفلاح والنجاة لابد وأن يكون على هدى من ربه (وثانيها) أن لا ينوى الابتداء به بل يجعله تابعا للمتقين ثم يقع الابتداء من قوله أولئك على هدى من ربهم كأنه قيل أى سبب فى ان صار الموصوفون بهذه الصفات مختصين بالهدى فأجيب بأن أولئك الموصوفين غير مستبعد أن يفوزوا دون الناس بالهدى عاجلا وبالفلاح آجلا (وثالثها) أن يجعل الموصول الاول صفة المتقين ويرفع الثانى على الابتداء وأولئك خبره ويكون المراد جعل اختصاصهم بالفلاح والهدى تعريضا بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم ظانون انهم على الهدى وطامعون انهم ينالون الفلاح عند الله تعالى (المسئلة الثانية) معنى الاستعلاء فى قوله على هدى بيان لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه حيث شبهت حالهم بحال من اعتلى الشئ وركبه ونظيره فلان على الحق او على الباطل وقد صرحوا به فى قولهم جعل الغواية مركبا وامتطى الجهل وتحقيق القول فى كونهم على الهدى تمسكهم بموجب الدليل لان الواجب على المتمسك بالدليل ان يدوم على ذلك ويحرسه عن المطاعن والشبه فكأنه تعالى مدحهم بالايمان بما أنزل عليه أولا ومدحهم بالاقامة على ذلك والمواظبة على حراسته عن الشبه ثانيا وذلك واجب على المكلف لانه اذا كان متشددا فى الدين خائفا وجلا فلابد من أن يحاسب نفسه فى علمه وعمله ويتأمل حاله فيهما فاذا حرس نفسه عن الاخلال كان ممدوحا بأنه على هدى وبصيرة وانما نكر هدى ليفيد ضربا مبهما لايبلغ كنهه ولا يقدر قدره كما يقال لو أبصرت فلانا لابصرت رجلا قال عون بن عبد الله الهدى من الله كثير ولا يبصره الا بصير ولا يعمل به الا يسير ألا ترى ان نجوم السماء يبصرها البصراء ولا يهتدى بها الا العلماء (المسئلة الثالثة) فى تكرير أولئك تنبيه على انهم كما ثبت لهم الاختصاص بالهدى ثبت لهم الاختصاص بالفلاح أيضا فقد تميزوا عن غيرهم بهذين الاختصاصين فان قيل فلم جاء مع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله أولئك كالانعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون قلنا قد اختلف الخبران ههنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثمة فانهما متفقان لان التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهائم شئ واحد وكانت الجملة الثانية مقررة لما فى الاولى فهى من العطف بمعزل (المسئلة الرابعة) هم فصل وله فائدتان (احداهما) الدلالة على ان الوارد بعده خبر لا صفة (وثانيهما) حصر الخبر فى المبتدا فانك لو قلت الانسان ضاحك فهذا لا يفيد ان الضاحكية لا تحصل الا فى الانسان أما لو قلت الانسان هو الضاحك فهذا يفيد ان الضاحكية لا تحصل الا فى الانسان (المسئلة الخامسة) معنى التعريف فى المفلحون الدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم يفلحون فى الآخرة كما اذا بلغك ان انسانا قد تاب من أهل بلدك فاستخبرت من هو فقيل زيد التائب أى هو الذى أخبرت بتوبته أو على انهم الذين ان حصلت صفة المفلحين فهم هم كما تقول لصاحبك هل عرفت الاسد وما جبل عليه من فرط الاقدام ان زيدا هو هو (المسئلة السادسة) المفلح الظافر بالمطلوب كأنه الذى انفتحت

له وجوه الظفر ولم تستغلق عليه والفلج بالجيم مثله والتركيب دال على معنى الشق والفتح ولهذا سمى الزراع فلاحا ومشقوق الشفة السفلى أفلح وفى المثل الحديد بالحديد يفلح وتحقيقه ان الله تعالى لما وصفهم بالقيام بما يلزمهم علما وعملا بين نتيجة ذلك وهو الظفر المطلوب الذى هو النعيم الدائم من غير شوب على وجه الاجلال والاعظام لان ذلك هو الثواب المطلوب بالعبادات (المسئلة السابعة) هذه الآيات تمسك الوعيدية بها من وجه والمرجئة من وجه آخر أما الوعيدية فمن وجهين (الاول) ان قوله وأولئك هم المفلحون يقتضى الحصر فوجب فيمن أخل بالصلاة والزكاة أن لا يكون مفلحا وذلك يوجب القطع على وعيد تارك الصلاة والزكاة (الثانى) ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فيلزم أن تكون علة الفلاح هى فعل الايمان والصلاة والزكاة فمن أخل بهذه الاشياء لم يحصل له علة الفلاح فوجب أن لا يحصل الفلاح أما المرجئة فقد احتجوا بأن الله حكم بالفلاح على الموصوفين بالصفات المذكورة فى هذه الآية فوجب أن يكون الموصوف بهذه الاشياء مفلحا وان زنى وسرق وشرب الخمر واذا ثبت فى هذه الطائفة تحقق العفو ثبت فى غيرهم ضرورة اذ لا قائل بالفرق والجواب ان كل واحد من الاحتجاجين معارض بالآخر فيتساقطان ثم الجواب عن قول الوعيدية ان قوله وأولئك هم المفلحون يدل على انهم الكاملون فى الفلاح فيلزم أن يكون صاحب الكبيرة غير كامل فى الفلاح ونحن نقول بموجبه فانه كيف يكون كاملا فى الفلاح وهو غير جازم بالخلاص من العذاب بل يجوز له ان يكون خائفا منه وعن الثانى ان نفى السبب الواحد لا يقتضى نفى المسبب فعندنا من أسباب الفلاح عفو الله تعالى والجواب عن قول المرجئة ان وصفهم بالتقوى يكفى فى نيل الثواب لانه يتضمن اتقاء المعاصى واتقاء ترك الواجبات والله أعلم قوله تعالى

---

(ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) اعلم ان فى الآية مسائل نحوية ومسائل أصولية ونحن نأتى عليها ان شاء الله تعالى أما قوله ان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان ان حرف والحرف لا أصل له فى العمل لكن هذا الحرف أشبه الفعل صورة ومعنى وتلك المشابهة تقتضى كونها عاملة وفيه مقدمات (المقدمة الاولى) فى بيان المشابهة واعلم ان هذه المشابهة حاصلة فى اللفظ والمعنى أما فى اللفظ فلانها تركبت من ثلاثة أحرف وانفتح آخرها ولزمت الاسماء كالافعال ويدخلها نون الوقاية نحو اننى وكأننى كما يدخل على الفعل نحو أعطانى وأكرمنى وأما المعنى فلانها تفيد حصول معنى فى الاسم وهو تأكد موصوفيته بالخبر كما انك اذا قلت قام زيد فقولك قام أفاد حصول معنى فى الاسم (المقدمة الثانية) انها لما أشبهت الافعال وجب أن تشبهها فى العمل وذلك ظاهر بناء على الدوران (المقدمة الثالثة) فى انها لم نصبت الاسم ورفعت الخبر وتقريره أن يقال انها لما صارت عاملة فاما أن ترفع المبتدا والخبر معا أو تنصبهما معا أو ترفع المبتدا وتنصب الخبر وبالعكس والاول باطل لان المبتدا والخبر كانا قبل دخول ان عليهما مرفوعين فلو بقيا كذلك بعد دخولها عليهما لما ظهر له أثر البتة ولانها أعطيت عمل الفعل والفعل لا يرفع الاسمين فلا معنى للاشتراك والفرع لا يكون أقوى من الاصل والقسم الثانى أيضا باطل لان هذا أيضا مخالف لعمل الفعل لان الفعل لا ينصب شيئا مع خلوه عما يرفعه والقسم الثالث أيضا باطل لانه يؤدى الى التسوية بين الاصل والفرع فان الفعل يكون عمله فى الفاعل أولا بالرفع ثم فى المفعول بالنصب فلو جعل الحرف ههنا كذلك لحصلت التسوية بين الاصل والفرع ولما بطلت الاقسام الثلاثة تعين القسم الرابع وهو انها تنصب الاسم وترفع الخبر وهذا انما ينبه على ان هذه الحروف دخيلة فى العمل لا أصلية لان تقديم المنصوب على المرفوع فى باب الفعل عدول عن الاصل فذلك يدل ههنا على ان العمل لهذه الحروف ليس بثابت بطريق الاصالة بل بطريق عارض (المسئلة الثانية) قال البصريون هذا الحرف ينصب الاسم ويرفع الخبر وقال الكوفيون لا أثر له فى رفع الخبر بل هو مرتفع بما كان مرتفعا به قبل ذلك حجة البصريين ان هذه الحروف تشبه الفعل مشابهة تامة على ما تقدم بيانه والفعل له تأثير فى الرفع والنصب فهذه الحروف يجب أن تكون كذلك حجة الكوفيين من وجهين (الاول) ان معنى الخبرية باقية فى خبر المبتدا وهو أولى

باقتضاء الرفع فتكون الخبرية رافعة واذا كانت الخبرية رافعة استحال ارتفاعه بهذه الحروف فهذه مقدمات ثلاثة (احداها) قولنا الخبرية باقية وذلك ظاهر لان المراد من الخبرية كون الخبر مسندا الى المبتدا وبعد دخول حرف ان عليه فذلك الاسناد باق (وثانيها) قولنا الخبرية ههنا مقتضية للرفع وذلك لان الخبرية كانت قبل دخول ان مقتضية للرفع ولم يكن عدم الحرف هناك جزءا من المقتضى لان العدم لا يصلح أن يكون جزء العلة فبعد دخول هذه الحروف كانت الخبرية مقتضية للرفع لان المقتضى بتمامه لو حصل ولم يؤثر لكان ذلك المانع وهو خلاف الاصل (وثالثها) قولنا الخبرية أولى بالاقتضاء وبيانه من وجهين (الاول) ان كونه خبرا وصف حقيقي قائم بذاته وذلك الحرف أجنبي مباين عنه وكما انه مباين عنه فغير مجاور له لان الاسم يتخللهما (الثاني) ان الخبر يشابه الفعل مشابهة حقيقية معنوية وهو كون كل واحد منهما مسندا الى الغير أما الحرف فانه لا يشابه الفعل في وصف حقيقي معنوي فانه ليس فيه اسناد فكانت مشابهة الخبر للفعل أقوى من مشابهة هذا الحرف للفعل فاذا ثبت ذلك كانت الخبرية باقتضاء الرفع لاجل مشابهة الفعل أولى من الحرف بسبب مشابهته للفعل (ورابعها) لما كانت الخبرية أقوى في اقتضاء الرفع استحال كون هذا الحرف رافعا لان الخبرية بالنسبة الى هذا الحرف أولى واذا كان كذلك فقد حصل الحكم بالخبرية قبل حصول هذا الحرف فبعد وجود هذا الحرف لو أسند هذا الحكم اليه لكان ذلك تحصيلا للحاصل وهو محال (الوجه الثاني) ان سيبويه وافق على ان الحرف غير أصل في العمل فيكون اعماله على خلاف الدليل وما ثبت على خلاف الدليل يتقدر بقدر الضرورة والضرورة تندفع باعمالها في الاسم فوجب أن لا يعملها في الخبر (المسئلة الثالثة) روى الانبارى ان الكندى المتفلسف ركب الى المبرد وقال انى أجد في كلام العرب حشوا أجد العرب تقول عبد الله قائم ثم تقول ان عبد الله قائم ثم تقول ان عبد الله لقائم فقال المبرد بل المعانى مختلفة لاختلاف الالفاظ فقولهم عبد الله قائم اخبار عن قيامه وقولهم ان عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل وقولهم ان عبد الله لقائم جواب عن انكار منكر لقيامه واحتج عبد القاهر على صحة قوله بأنها انما تذكر جوابا لسؤال السائل بأن قال انا رأيناهم قد ألزموها الجملة من المبتدا والخبر اذا كان جوابا للقسم نحو والله ان زيدا منطلق ويدل عليه من التنزيل قوله ويسألونك عن ذى القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكرا انا مكنا له في الارض وقوله في أول السورة نحن نقص عليك نبأهم بالحق انهم فتية آمنوا بربهم وقوله فان عصوك فقل انى برىء مما تعملون وقوله قل انى نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله وقوله وقل انى أنا النذير المبين واشباه ذلك مما يعلم انه يدل على أمر النبى صلى الله عليه وسلم بأن يجيب به الكفار في بعض ما جادلوا ونظروا فيه وعليه قوله فأتيا فرعون فقولا انا رسول رب العالمين وقوله وقال موسى يا فرعون انى رسول من رب العالمين وفي قصة السحرة انا الى ربنا منقلبون اذ من الظاهر انه جواب فرعون عن قوله آمنتم له قبل ان آذن لكم وقال عبد القاهر والتحقيق انها للتأكيد واذا كان الخبر بأمر ليس للمخاطب ظن في خلافه لم يحتج هناك الى ان وانما يحتاج اليها اذا كان السامع ظن الخلاف ولذلك تراها تزداد حسنا اذا كان الخبر بأمر يبعد مثله كقول أبى نواس

عليك باليأس من الناس * ان غنى نفسك في الياس

وانما حسن موقعها لان الغالب ان الناس لا يحملون أنفسهم على اليأس وأما جعلها مع اللام جوابا للمنكر في قولك ان زيدا لقائم فجيد لانه اذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة الى التأكيد أشد وكما يحتمل أن يكون الانكار من السامع احتمل أيضا أن يكون من الحاضرين واعلم انها قد تجيء اذا ظن المتكلم في الذى وجد انه لا يوجد مثل قولك انه كان منى اليه احسان فعاملنى بالسوء فكأنك ترد على نفسك ظنك الذى ظننت وتبين الخطأ في الذى توهمت وعليه قوله تعالى حكاية عن أم مريم قالت رب انى وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وكذلك قول نوح عليه السلام قال رب ان قومى كذبون أما قوله تعالى الذين

كفروا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه صعب على المتكلمين ذكر حد الكفر وتحقيق القول فيه ان كل ما ينقل عن محمد صلى الله عليه وسلم انه ذهب اليه وقال به فاما أن يعرف صحة ذلك النقل بالضرورة أو بالاستدلال أو بخبر الواحد (أما القسم الاول) وهو الذى عرف بالضرورة مجىء الرسول عليه السلام به فمن صدقه فى كل ذلك فهو مؤمن ومن لم يصدقه فى ذلك فاما بأن لا يصدقه فى جميعها أو بأن لا يصدقه فى البعض دون البعض فذلك هو الكافر فاذا الكفر عدم تصديق الرسول فى شئ مما علم بالضرورة مجيئه به ومثاله من أنكر وجود الصانع أو كونه عالما قادرا مختارا أو كونه واحدا أو كونه منزها عن النقائص والآفات أو أنكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أو صحة القرآن الكريم أو أنكر الشرائع التى علمنا بالضرورة كونها من دين محمد صلى الله عليه وسلم كوجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج وحرمة الربا والخمر فذلك يكون كافرا لانه ترك تصديق الرسول فيما علم بالضرورة انه من دينه فاما الذى يعرف بالدليل انه من دينه مثل كونه عالما بالعلم أو لذاته وانه مرئى أو غير مرئى وانه خالق أعمال العباد أم لا فلم ينقل بالتواتر القاطع للعذر مجيئه عليه السلام بأحد القولين دون الثانى بل انما يعلم صحة أحد القولين وبطلان الثانى بالاستدلال فلا جرم لم يكن انكاره ولا الاقرار به داخلا فى ماهية الايمان فلا يكون موجبا للكفر والدليل عليه أنه لو كان ذلك جزء ماهية الايمان لكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم أن لا يحكم بايمان أحد الا بعد أن يعرف انه هل يعرف الحق فى تلك المسئلة ولو كان الامر كذلك لاشتهر قوله فى تلك المسئلة بين جميع الامة ولنقل ذلك على سبيل التواتر فلما لم ينقل ذلك دل على انه عليه السلام ما وقف الايمان عليها واذا كان كذلك وجب أن لا تكون معرفتها من الايمان ولا انكارها موجبا للكفر ولاجل هذه القاعدة لا يكفر أحد من هذه الامة ولا نكفر أرباب التأويل وأما الذى لا سبيل اليه الا برواية الآحاد فظاهر انه لا يمكن توقف الكفر والايمان عليه فهذا قولنا فى حقيقة الكفر فان قيل يبطل ما ذكرتم من جهة العكس بلبس الغيار وشد الزنار وأمثالهما فانه كفر مع ان ذلك شئ آخر سوى ترك تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم بالضرورة مجيئه به قلنا هذه الاشياء فى الحقيقة ليست كفرا لان التصديق وعدمه أمر باطن لا اطلاع للخلق عليه ومن عادة الشرع انه لا يبنى الحكم فى أمثال هذه الامور على نفس المعنى لانه لا سبيل الى الاطلاع بل يجعل لها معرفات وعلامات ظاهرة ويجعل تلك المظان الظاهرة مدارا للاحكام الشرعية ولبس الغيار وشد الزنار من هذا الباب فان الظاهر ان من يصدق الرسول عليه السلام فانه لا يأتى بهذه الافعال فحيث أتى بها دل على عدم التصديق فلا جرم الشرع يفرع الاحكام عليها لا انها فى أنفسها كفر فهذا هو الكلام الملخص فى هذا الباب والله أعلم (المسئلة الثانية) قوله ان الذين كفروا اخبار عن كفرهم بصيغة الماضى والاخبار عن الشئ بصيغة الماضى يقتضى كون المخبر عنه متقدما على ذلك الاخبار اذا عرفت هذا فنقول احتجت المعتزلة بكل ما أخبر الله عن شئ ماض مثل قوله ان الذين كفروا وانا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون انا أنزلناه فى ليلة القدر انا أرسلنا نوحا على ان كلام الله محدث سواء كان الكلام هذه الحروف والاصوات أو كان شيئا آخر قالوا لان الخبر على هذا الوجه لا يكون صدقا الا اذا كان مسبوقا بالمخبر عنه والقديم يستحيل أن يكون مسبوقا بالغير فهذا الخبر يستحيل أن يكون قديما فيجب أن يكون محدثا أجاب القائلون بقدم الكلام عنه من وجهين (الاول) ان الله تعالى كان فى الازل عالما بأن العالم سيوجد فلما أوجده انقلب العلم بأنه سيوجد فى المستقبل علما بأنه قد حدث فى الماضى ولم يلزم حدوث علم الله تعالى فلم لا يجوز أيضا أن يقال ان خبر الله تعالى فى الازل كان خبرا بأنهم سيكفرون فلما وجد كفرهم صار ذلك الخبر خبرا عن انهم قد كفروا ولم يلزم حدوث خبر الله تعالى (الثانى) ان الله تعالى قال لتدخلن المسجد الحرام فلما دخلوا المسجد لا بد وأن ينقلب ذلك الخبر الى انهم قد دخلوا المسجد الحرام من غير أن يتغير الخبر الاول فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز فى مسئلتنا مثله أجاب المستدل أولا عن السؤال الاول فقال عند أبى الحسين البصرى وأصحابه العلم يتغير عند تغير المعلومات وكيف لا

والعلم بأن العالم غير موجود وانه سيوجد لو بقي حال وجود العالم لكان ذلك جهلا لا علما واذا كان كذلك وجب تغير ذلك العلم وعلى هذا سقطت هذه المعارضة (وعن الثاني) ان خبر الله تعالى وكلامه أصوات مخصوصة فقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام معناه ان الله تعالى تكلم بهذا الكلام في الوقت المتقدم على دخول المسجد لا انه تكلم به بعد دخول المسجد فنظيره في مسئلتنا ان يقال ان قوله ان الذين كفروا تكلم الله تعالى به بعد صدور الكفر عنهم لا قبله الا انه متى قيل ذلك كان اعترافا بأن تكلمه بذلك لم يكن حاصلا في الازل وهذا هو المقصود أجاب القائلون بالقدم بانا لو قلنا ان العلم يتغير بتغير المعلوم لكنا اما أن نقول بأن العالم سيوجد كان حاصلا في الازل أو ما كان فان لم يكن حاصلا في الازل كان ذلك تصريحا بالجهل وذلك كفر وان قلنا انه كان حاصلا فزواله يقتضي زوال القديم وذلك سد باب اثبات حدوث العالم والله أعلم

(المسئلة الثالثة) قوله ان الذين كفروا صيغة للجمع مع لام التعريف وهي للاستغراق بظاهره ثم انه لا نزاع في انه ليس المراد منها هذا الظاهر لان كثيرا من الكفار أسلموا فعلمنا ان الله تعالى قد يتكلم بالعام ويكون مراده الخاص اما لاجل ان القرينة الدالة على ان المراد من ذلك العموم ذلك الخصوص كانت ظاهرة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فحسن ذلك لعدم التلبيس وظهور المقصود ومثاله ما اذا كان للانسان في البلد جمع مخصوص من الاعداء فاذا قال ان الناس يؤذونني فهم كل أحد ان مراده من الناس ذلك الجمع على التعيين واما لاجل ان التكلم بالعام لارادة الخاص جائز وان لم يكن البيان مقرونا به عند من يجوز تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب واذا ثبت ذلك ظهر انه لا يمكن التمسك بشيء من صيغ العموم على القطع بالاستغراق لاحتمال ان المراد منها هو الخاص وكانت القرينة الدالة على ذلك ظاهرة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم فلا جرم حسن ذلك وأقصى ما في الباب أن يقال لو وجدت هذه القرينة لعرفناها وحيث لم نعرفها علمنا انها ما وجدت الا ان هذا الكلام ضعيف لان الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود من أضعف الامارات المفيدة للظن فضلا عن القطع واذا ثبت ذلك ظهر ان استدلال المعتزلة بعمومات الوعيد على القطع بالوعيد في نهاية الضعف والله أعلم ومن المعتزلة من احتال في دفع ذلك فقال ان قوله ان الذين كفروا لا يؤمنون كالنقيض لقوله ان الذين كفروا يؤمنون وقوله ان الذين كفروا يؤمنون لا يصدق الا اذا آمن كل واحد منهم فاذا ثبت انه في جانب الثبوت يقتضي العموم وجب أن لا يتوقف في جانب النفي على العموم بل يكفي في صدقه أن لا يصدر الايمان عن واحد منهم لانه متى لم يؤمن واحد من ذلك الجمع ثبت ان ذلك الجمع لم يصدر منهم الايمان فثبت ان قوله ان الذين كفروا لا يؤمنون يكفي في اجرائه على ظاهره أن لا يؤمن واحد منهم فكيف اذا لم يؤمن الكثير منهم (والجواب) ان قوله ان الذين كفروا صيغة الجمع وقوله لا يؤمنون أيضا صيغة جمع والجمع اذا قوبل بالجمع توزع الفرد على الفرد فمعناه ان كل واحد منهم لا يؤمن وحينئذ يعود الكلام المذكور

(المسئلة الرابعة) اختلف أهل التفسير في المراد ههنا بقوله الذين كفروا فقال قائلون انهم رؤساء اليهود المعاندون الذين وصفهم الله تعالى بأنهم يكتمون الحق وهم يعلمون وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما وقال آخرون بل المراد قوم من المشركين كابي لهب وأبي جهل والوليد بن المغيرة وأضرابهم وهم الذين جحدوا بعد البينة وأنكروا بعد المعرفة ونظيره ما قال تعالى فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وكان عليه السلام حريصا على أن يؤمن قومه جميعا حيث قال الله تعالى له فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا وقال أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ثم انه سبحانه وتعالى بين له عليه السلام انهم لا يؤمنون ليقطع طمعه عنهم ولا يتأذى بسبب ذلك فان اليأس احدى الراحتين أما قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ففيه مسائل

(المسئلة الاولى) قال صاحب الكشاف سواء اسم بمعنى الاستواء وصف به كما يوصف بالمصادر ومنه قوله تعالى تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم في أربعة أيام سواء للسائلين بمعنى مستوية فكأنه قيل ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه (المسئلة الثانية)

في ارتفاع سواء قولان (أحدهما) ان ارتفاعه على انه خبر لان وأنذرتهم أم لم تنذرهم في موضع
الرفع به على الفاعلية كأنه قيل ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه كما تقول ان زيدا مختصم أخوه
وابن عمه (الثاني) أن تكون أنذرتهم أم لم تنذرهم في موضع الابتداء وسواء خبره مقدما بمعنى سواء عليهم
انذارك وعدمه والجملة خبر لان واعلم ان الوجه الثاني أولى لان سواء اسم وتنزيله بمنزلة الفعل يكون تركا
للظاهر من غير ضرورة وانه لا يجوز واذا ثبت هذا فنقول من المعلوم ان المراد وصف الانذار وعدم الانذار
بالاستواء فوجب أن يكون سواء خبرا فيكون الخبر مقدما وذلك يدل على ان تقديم الخبر على المبتدا جائز
ونظيره قوله تعالى سواء محياهم ومماتهم وروى سيبويه قولهم تميمي انا ومشنوء من يشنؤك أما
الكوفيون فانهم لا يجوزونه واحتجوا عليه من وجهين (الاول) المبتدا ذات والخبر صفة والذات قبل
الصفة بالاستحقاق فوجب أن يكون قبلها في اللفظ قياسا على توابع الاعراب والجامع التبعية المعنوية
(الثاني) ان الخبر لا بد وأن يتضمن الضمير فلو قدم الخبر على المبتدا لوجد الضمير قبل الذكر وانه غير جائز لان
الضمير هو اللفظ الذي أشير به الى أمر معلوم فقبل العلم به امتنعت الاشارة اليه فكان الاضمار قبل الذكر
محالا أجاب البصريون عن الاول بأن ما ذكرتم يقتضي أن يكون تقدم المبتدا أولى لا أن يكون واجبا
(وعن الثاني) ان الاضمار قبل الذكر واقع في كلام العرب كقولهم في بيته يؤتى الحكم قال تعالى
فأوجس في نفسه خيفة موسى وقال زهير

من يلق يوما على علاته هرما • يلق السماحة منه والندى خلقا

والله أعلم (المسئلة الثالثة) اتفقوا على ان الفعل لا يخبر عنه لان من قال خرج ضرب لم يكن آتيا
بكلام منتظم ومنهم من قدح فيه بوجوه (أحدها) ان قوله أأنذرتهم أم لم تنذرهم فعل وقد أخبر عنه بقوله
سواء عليهم ونظيره قوله ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه حتى حين فاعل بدا هو ليسجننه (وثانيها)
ان المخبر عنه بأنه فعل لا بد وأن يكون فعلا فالفعل قد أخبر عنه بأنه فعل فان قيل المخبر عنه بأنه فعل هو تلك
الكلمة وتلك الكلمة اسم قلنا فعلى هذا المخبر عنه بأنه فعل اذا لم يكن فعلا بل اسما كان هذا الخبر كذبا
والتحقيق ان المخبر عنه بأنه فعل اما أن يكون اسما أو لا يكون فان كان الاول كان هذا الخبر كذبا لان الاسم
لا يكون فعلا وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه (وثالثها) انا اذا قلنا الفعل لا يخبر عنه فقد أخبرنا
عنه بأنه لا يخبر عنه والمخبر عنه بهذا الخبر لو كان اسما لزم انا قد أخبرنا عن الاسم بأنه لا يخبر عنه وهذا
خطأ وان كان فعلا صار الفعل مخبرا عنه ثم قال هؤلاء لما ثبت انه لا امتناع في الاخبار عن الفعل لم يكن بنا
حاجة الى ترك الظاهر أما جمهور النحويين فقد أطبقوا على انه لا يجوز الاخبار عن الفعل فلا جرم كان
التقدير سواء عليهم انذارك وعدم انذارك فان قيل العدول عن الحقيقة الى المجاز لا بد وأن يكون لفائدة
زائدة اما في المعنى أو في اللفظ فما تلك الفائدة ههنا قلنا قوله سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم معناه سواء
عليهم انذارك وعدم انذارك لهم بعد ذلك لان القوم كانوا قد بلغوا في الاصرار واللجاج والاعراض عن
الآيات والدلائل الى حالة ما بقي فيهم البتة رجاء القبول بوجه وقبل ذلك ما كانوا كذلك ولو قال سواء عليهم
انذارك وعدم انذارك لما أفاد ان هذا المعنى انما حصل في هذا الوقت دون ما قبله ولما قال أأنذرتهم أم لم تنذرهم
أفاد ان هذه الحالة انما حصلت في هذا الوقت فكان ذلك يفيد حصول اليأس وقطع الرجاء منهم وقد بينا ان
المقصود من هذه الآية ذلك (المسئلة الرابعة) قال صاحب الكشاف الهمزة وأم مجردتان لمعنى الاستفهام
وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام رأسا قال سيبويه جرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء
كقوله اللهم اغفر لنا أيتها العصابة يعني ان هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام كما ان ذلك جرى
على صورة النداء ولا نداء (المسئلة الخامسة) في قوله أأنذرتهم ست قرا آت اما بهمزتين محققتين بينهما ألف
أو لا ألف بينهما أو بأن تكون الهمزة الاولى قوية والثانية بين بين بينهما ألف أو لا ألف بينهما وبحذف حرف
الاستفهام وبحذفه والقاء حركته على الساكن قبله كما قرئ قد افلح فان قيل فما تقول فيمن يقلب الثانية

ألفا قال صاحب الكشاف هو لاحن خارج عن كلام العرب (المسئلة السادسة) الانذار هو التخويف من عقاب الله بالزجر عن المعاصي وانما ذكر الانذار دون البشارة لان تأثير الانذار في الفعل والترك أقوى من تأثير البشارة لان اشتغال الانسان بدفع الضرر أشد من اشتغاله بجلب المنفعة وهذا الموضع موضع المبالغة وكان ذكر الانذار أولى أما قوله لا يؤمنون ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشاف هذه اما أن تكون جملة مؤكدة للجملة قبلها أو خبرا لان والجملة قبلها اعتراض (المسئلة الثانية) احتج أهل السنة بهذه الآية وكل ما أشبهها من قوله لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون وقوله ذرني ومن خلقت وحيدا الى قوله سأرهقه صعودا وقوله تبت يدا أبي لهب على تكليف ما لا يطاق وتقريره انه تعالى أخبر عن شخص معين انه لا يؤمن قط فلو صدر منه الايمان لزم انقلاب خبر الله تعالى الصدق كذبا والكذب عند الخصم قبيح وفعل القبيح يستلزم اما الجهل واما الحاجة وهما محالان على الله والمفضي الى المحال محال فصدور الايمان منه محال فالتكليف به تكليف بالمحال وقد يذكر هذا في صورة العلم وهو انه تعالى لما علم منه انه لا يؤمن فكان صدور الايمان منه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وذلك محال ومستلزم المحال محال فالامر واقع بالمحال ونذكر هذا على وجه ثالث وهو ان وجود الايمان يستحيل أن يوجد مع العلم بعدم الايمان لانه انما يكون علما لو كان مطابقا للمعلوم والعلم بعدم الايمان انما يكون مطابقا لو حصل عدم الايمان فلو وجد الايمان مع العلم بعدم الايمان لزم أن يجتمع في الايمان كونه موجودا ومعدوما معا وهو محال فالامر بالايمان مع وجود علم الله تعالى بعدم الايمان أمر بالجمع بين الضدين بل أمر بالجمع بين العدم والوجود وكل ذلك محال ونذكر هذا على وجه رابع وهو انه تعالى كلف هؤلاء الذين أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون بالايمان البتة والايمان يعتبر فيه تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه ومما أخبر عنه انهم لا يؤمنون قط فقد صاروا مكلفين بأن يؤمنوا بأنهم لا يؤمنون قط وهذا تكليف بالجمع بين النفي والاثبات ونذكر هذا على وجه خامس وهو انه تعالى عاب الكفار على انهم حاولوا فعل شئ على خلاف ما أخبر الله عنه في قوله يريدون أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فثبت ان القصد الى تكوين ما أخبر الله تعالى عن عدم تكوينه قصد لتبديل كلام الله تعالى وذلك منهي عنه ثم ههنا أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون البتة فمحاولة الايمان منهم تكون قصدا الى تبديل كلام الله وذلك منهي عنه وترك محاولة الايمان يكون أيضا مخالفة لامر الله تعالى فيكون الذم حاصلا على الترك والفعل فهذه هي الوجوه المذكورة في هذا الموضع وهذا هو الكلام الهادم لاصول الاعتزال ولقد كان السلف والخلف من المحققين معولين عليه في دفع أصول المعتزلة وهدم قواعدهم ولقد قاموا وقعدوا واحتالوا على دفعه فما أتوا بشئ مقنع وأنا أذكر أقصى ما ذكروه بعون الله تعالى وتوفيقه قالت المعتزلة لنا في هذه الآية مقامان (المقام الاول) بيان انه لا يجوز أن يكون علم الله تعالى وخبر الله تعالى عن عدم الايمان مانعا من الايمان (والمقام الثاني) بيان الجواب العقلي على سبيل التفصيل أما المقام الاول فقالوا الذي يدل عليه وجوه (أحدها) ان القرآن مملوء من الآيات الدالة على انه لا مانع لاحد من الايمان قال وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك منه مستقبحا وكذا قوله وماذا عليهم لو آمنوا وقوله لابليس ما منعك أن تسجد وقول موسى لاخيه ما منعك اذ رأيتهم ضلوا وقوله فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين عفا الله عنك لم أذنت لهم لم تحرم ما أحل الله لك قال الصاحب بن عباد في فصل له في هذا الباب كيف يأمره بالايمان وقد منعه عنه وينهاه عن الكفر وقد حمله عليه وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى تؤفكون وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول لم تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال

فأين تذهبون وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين (وثانيها) ان الله تعالى قال رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقال ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى فلما بين انه ما أبقى لهم عذرا الا وقد أزاله عنهم فلو كان علمه بكفرهم وخبره عن كفرهم مانعا لهم عن الايمان لكان ذلك من أعظم الاعذار وأقوى الوجوه الدافعة للعقاب عنهم فلما لم يكن كذلك علمنا انه غير مانع (وثالثها) انه تعالى حكى عن الكفار في سورة حم السجدة انهم قالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر وانما ذكر الله تعالى ذلك ذما لهم في هذا القول فلو كان العلم مانعا لكانوا صادقين في ذلك فلم ذمهم عليه (ورابعها) انه تعالى أنزل قوله ان الذين كفروا الى آخره ذما لهم وزجرا عن الكفر وتقبيحا لفعلهم فلو كانوا ممنوعين عن الايمان غير قادرين عليه لما استحقوا الذم البتة بل كانوا معذورين كما يكون الاعمى معذورا في أن لا يمشى (وخامسها) القرآن انما أنزل ليكون حجة لله ولرسوله عليهم لا أن يكون لهم حجة على الله وعلى رسوله فلو كان العلم والخبر مانعا لكان لهم أن يقولوا اذا علمت الكفر وأخبرت عنه كان ترك الكفر محالا منا فلم تطلب المحال منا ولم تأمرنا بالمحال ومعلوم ان هذا مما لا جواب لله ولا لرسوله عنه لو ثبت ان العلم والخبر يمنع (وسادسها) قوله تعالى نعم المولى ونعم النصير ولو كان مع قيام المانع عن الايمان كلفه به لما كان نعم المولى بل كان بئس المولى ومعلوم ان ذلك كفر قالوا فثبت بهذه الوجوه انه ليس عن الايمان والطاعة مانع البتة فوجب القطع بأن علم الله تعالى بعدم الايمان وخبره عن عدمه لا يكون مانعا عن الايمان (المقام الثانى) قالوا ان الذى يدل على ان العلم بعدم الايمان لا يمنع من وجود الايمان وجوه (أحدها) انه لو كان كذلك لوجب أن لا يكون الله تعالى قادرا على شيء لان الذى علم وقوعه يكون واجب الوقوع والذى علم عدم وقوعه يكون ممتنع الوقوع والواجب لا قدرة له عليه لانه اذا كان واجب الوقوع لا بالقدرة فسواء حصلت القدرة أو لم تحصل كان واجب الوقوع والذى يكون كذلك لم يكن للقدرة فيه أثر وأما الممتنع فلا قدرة عليه فيلزم أن لا يكون الله تعالى قادرا على شيء أصلا وذلك كفر بالاتفاق فثبت ان العلم بعدم الشيء لا يمنع من امكان وجوده (وثانيها) ان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فان كان ممكنا علمه ممكنا وان كان واجبا علمه واجبا ولا شك ان الايمان والكفر بالنظر الى ذاته ممكن الوجود فلو صار واجب الوجود بسبب العلم كان العلم مؤثرا في المعلوم وقد بينا انه محال (وثالثها) لو كان الخبر والعلم مانعا لما كان العبد قادرا على شيء أصلا لان الذى علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع والواجب لا قدرة عليه والذى علم عدمه كان ممتنع الوقوع والممتنع لا قدرة عليه فوجب أن لا يكون العبد قادرا على شيء أصلا فكانت حركاته وسكناته جارية مجرى حركات الجمادات والحركات الاضطرارية للحيوانات لكنا بالبديهة نعلم فساد ذلك فان رمى انسانا بالآجرة حتى شجه فانا نذم الرامى ولا نذم الآجرة وندرك بالبديهة تفرقة بين ما اذا سقطت الآجرة عليه وبين ما اذا لكمه انسان بالاختيار ولذلك فان العقلاء ببداية عقولهم يدركون الفرق بين مدح المحسن وذم المسيء ويلتمسون ويأمرون ويعاتبون ويقولون لم فعلت ولم تركت فدل على ان العلم والخبر غير مانع من الفعل والترك (ورابعها) لو كان العلم بالعدم مانعا للوجود لكان أمر الله تعالى للكافر بالايمان أمرا باعدام علمه وكما انه لا يليق به أن يأمر عباده بأن يعدموه فكذلك لا يليق به أن يأمرهم بأن يعدموا علمه لان اعدام ذات الله وصفاته غير معقول والامر به سفه وعبث فدل على ان العلم بالعدم لا يكون مانعا من الوجود (وخامسها) ان الايمان في نفسه من قبيل الممكنات الجائزات نظرا الى ذاته وعينه فوجب أن يعلمه الله تعالى من الممكنات الجائزات اذ لو لم يعلمه كذلك لكان ذلك العلم جهلا وهو محال واذا علمه الله تعالى من الممكنات الجائزات التى لا يمتنع وجوده وعدمه البتة فلو صار بسبب العلم واجبا لزم أن يجتمع على الشيء الواحد كونه من الممكنات وكونه ليس من الممكنات وذلك محال (وسادسها) ان الامر بالمحال سفه وعبث فلو جاز ورود الشرع به لجاز وروده أيضا بكل أنواع السفه فما كان يمتنع وروده باظهار المعجزة على يد

الكاذبين ولا انزال الاكاذيب والاباطيل وعلى هذا التقدير لا يبقى وثوق بصحة نبوة الانبياء ولا بصحة القرآن بل يجوز أن يكون كله كذبا وسفها ولما بطل ذلك علمنا ان العلم بعدم الايمان والخبر عن عدم الايمان لا يمنع من الايمان (وسابعها) انه لو جاز ورود الامر بالمحال في هذه الصورة لجاز ورود أمر الاعمى بنقط المصاحف والزمن بالطيران في الهواء وأن يقال لمن قيد يداه ورجلاه وألقى من شاهق جبل لم لا تطير الى فوق ولما علم بجزئي من ذلك في العقول علمنا انه لا يجوز الامر بالمحال فثبت ان العلم بالعدم لا يمنع من الوجود (وثامنها) لو جاز ورود الامر بذلك لجاز بعثة الانبياء الى الجمادات وانزال الكتب عليها وانزال الملائكة لتبليغ التكاليف اليها حالا بعد حال ومعلوم ان ذلك سخرية وتلاعب بالدين (وتاسعها) ان العلم بوجود الشئ لو اقتضى وجوبه لاغنى العلم عن القدرة والارادة فوجب أن لا يكون الله تعالى قادرا مريدا مختارا وذلك قول الفلاسفة القائلين بالموجب (وعاشرها) الآيات الدالة على ان تكليف ما لا يطاق لم يوجد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وأي حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال (المقام الثالث) الجواب على سبيل التفصيل وللمعتزلة فيه طريقان (الاول) طريقة أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار فانا لما قلنا لو وقع خلاف معلوم الله تعالى لانقلب علمه جهلا قالوا اخطأ قول من يقول انه ينقلب علمه جهلا وخطأ أيضا قول من يقول انه لا ينقلب ولكن يجب الامساك عن القولين (والثاني) طريقة الكعبي واختيار أبي الحسين البصري ان العلم تبع المعلوم فاذا فرضت الواقع من العبد هو الايمان عرفت ان الحاصل في الازل لله تعالى هو العلم بالايمان ومتى فرضت الواقع منه هو الكفر بدلا عن الايمان عرفت ان الحاصل في الازل هو العلم بالكفر بدلا عن الايمان فهذا فرض علم بدلا عن علم آخر لا انه تغير العلم فهذان الجوابان هما اللذان عليهما اعتماد جمهور المعتزلة واعلم ان هذا البحث صار منشأ لضلالات عظيمة فمنها أن منكري التكاليف والنبوات قالوا قد سمعنا كلام أهل الجبر فوجدناه قويا قاطعا وهذان الجوابان اللذان ذكرهما المعتزلة يجريان مجرى الخرافة ولا يلتفت العاقل اليهما وسمعنا كلام المعتزلة في ان مع القول بالجبر لا يجوز التكليف ويقبح والجواب الذي ذكره أهل الجبر ضعيف جدا فصار مجموع الكلامين كلاما قويا في نفي التكاليف ومتى بطل ذلك بطل القول بالنبوات ومنها ان الطاعنين في القرآن قالوا الذي قاله المعتزلة من الآيات الكثيرة الدالة على انه لا مانع من الايمان ومن الطاعة فقد صدقوا فيه والذي قاله الجبرية من ان العلم بعدم الايمان مانع منه فقد صدقوا فيه فدل على ان القرآن ورد على ضد العقل وعلى خلافه وذلك من أعظم المطاعن وأقوى القوادح فيه ثم من سلم من هؤلاء ان هذا القرآن هو القرآن الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم توسل به الى الطعن فيه وقال قوم من الرافضة ان هذا الذي عندنا ليس هو القرآن الذي جاء به محمد بل غير وبدل والدليل عليه اشتماله على هذه المناقضات التي ظهرت بسبب هذه المناظرة الدائرة بين أهل الجبر وأهل القدر ومنها ان المقلدة الطاعنين في النظر والاستدلال احتجوا بهذه المناظرة وقالوا لو جوزنا التمسك بالدلائل العقلية لزم القدح في التكليف والنبوة بسبب هذه المناظرة فان كلام أهل الجبر في نهاية القوة في اثبات الجبر وكلام أهل القدر في بيان انه متى ثبت الجبر بطل التكليف بالكلية في نهاية القوة فيتولد من مجموع الكلامين أعظم شبهة في القدح والتكليف والنبوة فثبت ان الرجوع الى العقليات يورث الكفر والضلال وعند هذا قيل من تعمق في الكلام تزندق ومنها ان هشام بن الحكم زعم انه سبحانه لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وجوز البداء على الله تعالى وقال ان قوله ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون انما وقع على سبيل الاستدلال بالامارة ويجوز له أن يظهر خلاف ما ذكره وانما قال بهذا المذهب فرارا من تلك الاشكالات المتقدمة واعلم ان جملة الوجوه التي رويناها عن المعتزلة كلمات لا تعلق لها بالكشف عن وجه الجواب بل هي جارية مجرى التشنيعات فأما الجوابان اللذان عليهما اعتماد القوم ففي نهاية الضعف أما قول أبي علي وأبي هشام والقاضي خطأ قول من يقول انه يدل وخطأ قول من يقول انه لا يدل

ان كان المراد منه الحكم بفساد القسمين كان ذلك حكما بفساد النفي والاثبات وذلك لا يرتضيه العقل وان كان
معناه ان أحدهما حق لكن لا أعرف ان الحق هو انه يدل او لا يدل كفى في دفعه تقرير وجه الاستدلال فانا لما
بينا ان العلم بالعدم لا يحصل الا مع العدم فلو حصل الوجود معه لكان قد اجتمع العدم والوجود معا ولا يتمكن
العقل من تقرير كلام أوضح من هذا وأقل مقدمات فيه وأما قول الكعبي فهي نهاية الضعف لانا وان كنا لا
ندري ان الله تعالى كان في الازل عالما بوجود الايمان أو بعدمه لكنا نعلم ان العلم بأحد هذين الامرين كان
حاصلا وهو الآن أيضا حاضر فلو حصل مع العلم بأحد النقيضين ذلك النقيض الآخر لزم اجتماع النقيضين
ولو قيل بأن ذلك العلم لا يبقى كان ذلك اعترافا بانقلاب العلم جهلا وهذا آخر الكلام في هذا البحث واعلم ان
الكلام المعنوي هو الذي تقدم وبقي في هذا الباب أمور أخرى اقناعية ولا بد من ذكرها وهي خمسة (أحدها)
روى الخطيب في كتاب تاريخ بغداد عن معاذ بن معاذ العنبري قال كنت جالسا عند عمرو بن عبيد فأتاه رجل
فقال يا أبا عثمان سمعت والله اليوم بالكفر فقال لا تعجل بالكفر وما سمعت قال سمعت هاشما الاوقص يقول
ان تبت يدا أبي لهب وقوله ذرني ومن خلقت وحيدا الى قوله سأصليه سقر ان هذا ليس في أم الكتاب والله
تعالى يقول حم والكتاب المبين الى قوله وانه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم فما الكفر الا هذا يا أبا عثمان فسكت
عمرو هنيهة ثم أقبل علي فقال والله لو كان القول كما يقول ما كان على أبي لهب من لوم ولا على الوليد من لوم فلما
سمع الرجل ذلك قال أتقول يا أبا عثمان ذلك هذا والله الذي قال معاذ فدخل بالاسلام وخرج بالكفر وحكى
أيضا انه دخل رجل على عمرو بن عبيد وقرأ عنده بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ فقال له اخبرني عن تبت
أكانت في اللوح المحفوظ فقال عمرو ليس هكذا كانت بل كانت تبت يدا من عمل بمثل ما عمل أبو لهب فقال له
الرجل هكذا ينبغي أن تقرأ اذا قمنا الى الصلاة فغضب عمرو وقال ان علم الله ليس بشيطان ان علم الله لا يضر
ولا ينفع وهذه الحكاية تدل على شك عمرو بن عبيد في صحة القرآن (وثانيها) روى القاضي في كتاب
طبقات المعتزلة عن ابن عمر ان رجلا قام اليه فقال يا أبا عبد الرحمن ان أقواما يزنون ويسرقون ويشربون الخمر
ويقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ويقولون كان ذلك في علم الله فلم نجد منه بدا فغضب ثم قال سبحان الله
العظيم قد كان في علمه انهم يفعلونها فلم يحملهم علم الله على فعلها حدثني أبي عمر بن الخطاب انه سمع رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول مثل علم الله فيكم كمثل السماء التي أظلتكم والارض التي أقلتكم فكما
لا تستطيعون الخروج من السماء والارض فكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله تعالى وكما لا تحملكم
السماء والارض على الذنوب فكذلك لا يحملكم علم الله تعالى عليها واعلم ان في الاخبار التي يرويها
الجبرية والقدرية كثرة والغرض من رواية هذا الحديث بيان انه لا يليق بالرسول أن يقول مثل ذلك
وذلك لانه متناقض وفاسد أما المتناقض فلان قوله وكذلك لا يستطيعون الخروج من علم الله صريح
في الجبر وما قبله صريح في القدر فهو متناقض وأما انه فاسد فلانا بينا ان العلم بعدم الايمان ووجود
الايمان متنافيان فالتكليف بالايمان مع وجود العلم بعدم الايمان تكليف بالجمع بين النفي والاثبات أما
السماء والارض فانهما لا ينافيان شيئا من الاعمال فظهر أن تشبيه احدى الصورتين بالاخرى لا يصدر الا
عن جاهل أو متجاهل وجل منصب الرسالة عنه (وثالثها) الحديثان المشهوران في هذا الباب أما الحديث
الاول فهو ما روي في الصحيحين عن الاعمش عن زيد بن وهب عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق ان أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم يكون علقة
مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله اليه ملكا فينفخ فيه الروح فيؤمر بأربع كلمات فيكتب
رزقه وأجله وعمله وشقي أم سعيد فوالله الذي لا اله غيره ان أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون
بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها وان أحدكم ليعمل بعمل أهل
النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها وحكى
الخطيب في تاريخ بغداد عن عمرو بن عبيد انه قال لو سمعت الاعمش يقول هذا لكذبته ولو سمعت زيد بن

وهب يقول هذا ما أحببته ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته ولو سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا لرددته ولو سمعت الله عز وجل يقول هذا لقلت ليس على هذا أخذت ميثاقنا وأما الحديث الثاني فهو مناظرة آدم وموسى عليهما السلام فان موسى قال لآدم أنت الذي أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة فقال آدم أنت الذي اصطفاك الله لرسالاته ولكلامه وأنزل عليك التوراة فهل تجد الله قدره علي قال نعم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى والمعتزلة طعنوا فيه من وجوه (أحدها) ان هذا الخبر يقتضي أن يكون موسى قد ذم آدم على الصغيرة وذلك يقتضي الجهل في حق موسى عليه السلام وانه غير جائز (وثانيها) ان الولد كيف يشافه والده بالقول الغليظ (وثالثها) انه قال أنت الذي أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة وقد علم موسى ان شقاء الخلق واخراجهم من الجنة لم يكن من جهة آدم بل الله أخرجه منها (ورابعها) ان آدم عليه السلام احتج بما ليس بحجة اذ لو كان حجة لكان لفرعون وهامان وسائر الكفار أن يحتجوا بها ولما بطل ذلك علمنا فساد هذه الحجة (وخامسها) ان الرسول عليه السلام صوب آدم في ذلك مع انا بينا انه ليس بصواب اذا ثبت هذا وجب حمل الحديث على أحد ثلاثة أوجه (أحدها) انه عليه السلام حكى ذلك عن اليهود لا انه حكاه عن الله تعالى أو عن نفسه والرسول عليه السلام كان قد ذكر هذه الحكاية الا ان الراوي حين دخل ما سمع الا هذا الكلام فظن انه عليه السلام ذكره عن نفسه لا عن اليهود (وثانيها) انه قال فحج آدم منصوبا أي ان موسى عليه السلام غلبه وجعله محجوجا وان الذي أتى به آدم ليس بحجة ولا بعذر (وثالثها) وهو المعتمد انه ليس المراد من المناظرة الذم على المعصية ولا الاعتذار منه بعلم الله بل موسى عليه السلام سأله عن السبب الذي حمله على تلك الزلة حتى خرج بسببها من الجنة فقال آدم ان خروجي من الجنة لم يكن بسبب تلك الزلة بل بسبب ان الله تعالى كان قد كتب علي أن أخرج من الجنة الى الارض وأكون خليفة فيها وهذا المعنى كان مكتوبا في التوراة فلا جرم كانت حجة آدم قوية وصار موسى عليه السلام في ذلك كالمغلوب واعلم ان الكلام في هذه المسئلة طويل جدا والقرآن مملوء منه وسنستقصي القول فيها في هذا التفسير ان قدر الله تعالى ذلك وفيما ذكرناه ههنا كفاية قوله تعالى

---

(ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم) اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى انهم لا يؤمنون أخبر في هذه الآية بالسبب الذي لاجله لم يؤمنوا وهو الختم والكلام ههنا يقع في مسائل (المسئلة الاولى) الختم والكتم أخوان لان في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه كتماله وتغطية لئلا يتوصل اليه ولا يطلع عليه والغشاوة الغطاء فعالة من غشاه اذا غطاه وهذا البناء لما يشتمل على الشيء كالعصابة والعمامة (المسئلة الثانية) اختلف الناس في هذا الختم أما القائلون بان أفعال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على مذهبهم ظاهر ثم لهم قولان منهم من قال الختم هو خلق الكفر في قلوب الكفار ومنهم من قال هو خلق الداعية التي اذا انضمت الى القدرة صار مجموع القدرة معها سببا موجبا لوقوع الكفر وتقريره ان القادر على الكفر اما أن يكون قادرا على تركه أولا يكون فان لم يقدر على تركه كانت القدرة على الكفر موجبة للكفر فخلق القدرة على الكفر يقتضي خلق الكفر وان قدر على الترك كانت نسبة تلك القدرة الى فعل الكفر والى تركه على السواء فاما أن يكون صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك يتوقف على انضمام مرجح اليها أولا يتوقف فان لم يتوقف فقد وقع الممكن لا عن مرجح وتجويزه يقتضي القدح في الاستدلال بالممكن على المؤثر وذلك يقتضي نفي الصانع وهو محال واما ان توقف على المرجح فذلك المرجح اما أن يكون من فعل الله أو من فعل العبد أولا من فعل الله ولا من فعل العبد لا جائز أن يكون من فعل العبد والا لزم التسلسل ولا جائز أن يكون لا بفعل الله ولا بفعل العبد لانه يلزم حدوث شيء لا لمؤثر وذلك يبطل القول بالصانع فثبت ان كون قدرة العبد مصدرا للمقدور المعين يتوقف على أن ينضم اليها مرجح هو من فعل الله تعالى فنقول اذا انضم ذلك المرجح الى تلك القدرة فاما أن يصير تأثير القدرة في ذلك الاثر واجبا أو جائزا أو ممتنعا والثاني والثالث باطل فتعين الاول وانما

قلنا انه لا يجوز أن يكون جائزا لانه لو كان جائزا لكان يصح في العقل أن يحصل مجموع القدرة مع ذلك المرجح تارة مع ذلك الاثر وأخرى منفكا عنه فلنفرض وقوع ذلك لان كل ما كان جائزا لا يلزم من فرض وقوعه محال فذلك المجموع تارة يترتب عليه الاثر وأخرى لا يترتب عليه الاثر فاختصاص أحد الوقتين بترتب ذلك الاثر عليه اما أن يتوقف على انضمام قرينة اليه أولا يتوقف فان توقف كان المؤثر هو ذلك المجموع مع هذه القرينة الزائدة لا ذلك المجموع وكنا قد فرضنا ان ذلك المجموع هو المستقل هذا خلف وأيضا فيعود التقسيم في هذا المجموع الثاني فان توقف على قيد آخر لزم التسلسل وهو محال وان لم يتوقف فحينئذ حصل ذلك المجموع تارة بحيث يكون مصدرا للاثر وأخرى بحيث لا يكون مصدرا له مع انه لم يتميز أحد الوقتين عن الآخر بأمر ما البتة فيكون هذا قولا بترجح الممكن لا عن مرجح وهو محال فثبت ان عند حصول ذلك المرجح يستحيل أن يكون صدور ذلك الاثر جائزا وأما انه لا يكون ممتنعا فظاهر والا لكان مرجح الوجود مرجحا للعدم وهو محال واذا بطل القسمان ثبت ان عند حصول مرجح الوجود يكون الاثر واجب الوجود عن المجموع الحاصل من القدرة ومن ذلك المرجح واذا ثبت هذا كان القول بالجبر لازما لان قبل حصول ذلك المرجح كان صدور الفعل ممتنعا وبعد حصوله يكون واجبا واذا عرفت هذا كان خلق الداعية الموجبة للكفر في القلب ختما على القلب ومنعا له عن قبول الايمان فانه سبحانه لما حكم عليهم بأنهم لا يؤمنون ذكر عقيبه ما يجري مجرى السبب الموجب له لان العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يكمل الا اذا استفيد من العلم بالعلة فهذا قول من أضاف جميع المحدثات الى الله تعالى وأما المعتزلة فقد قالوا انه لا يجوز اجراء هذه الآية على المنع من الايمان واحتجوا فيه بالوجوه التي حكيناها عنهم في الآية الاولى وزادوا ههنا بأن الله تعالى قد كذب الكفار الذين قالوا ان على قلوبهم كنا وغطاء يمنعهم عن الايمان وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا وقال فاعرض أكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وهذا كله عيب وذم من الله تعالى فيما ادعوا انهم ممنوعون عن الايمان ثم قالوا بل لا بد من حمل الختم والغشاوة على أمور أخر ثم ذكروا فيه وجوها (أحدها) ان القوم لما أعرضوا وتركوا الاهتداء بدلائل الله تعالى حتى صار ذلك كالالف والطبيعة لهم أشبه حالهم حال من منع عن الشيء وصد عنه وكذلك هذا في عيونهم حتى كأنها مسدودة لا تبصر شيئا وكأن بآذانهم وقرا حتى لا يخلص اليها الذكر وانما أضيف ذلك الى الله تعالى لان هذه الصفة في تمكنها وقوة ثباتها كالشيء الخلقي ولهذا قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فأعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه (وثانيها) انه يكفي في حسن الاضافة أدنى سبب فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر الا ان الله تعالى لما كان هو الذي أقدره أسند اليه الختم كما يسند الفعل الى السبب (وثالثها) انهم لما أعرضوا عن التدبر ولم يصغوا الى الذكر وكان ذلك عند ايراد الله تعالى عليهم الدلائل أضيف ما فعلوا الى الله تعالى لان حدوثه انما اتفق عند ايراده تعالى دلائله عليهم كقوله تعالى في سورة براءة زادتهم رجسا الى رجسهم أي ازدادوا بها كفرا الى كفرهم (ورابعها) انهم بلغوا في الكفر الى حيث لم يبق طريق الى تحصيل الايمان لهم الا بالقسر والالجاء الا ان الله تعالى ما أقرهم عليه لئلا يبطل التكليف فعبر عن ترك القسر والالجاء بالختم اشعارا بأنهم الذين انتهوا في الكفر الى حيث لا يتناهون عنه الا بالقسر وهي الغاية القصوى في وصف لجاجهم في الغي (وخامسها) أن يكون ذلك حكاية لما كان الكفرة يقولونه تهكما به من قولهم قلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ونظيره في الحكاية والتهكم قوله لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة (وسادسها) الختم على قلوب الكفار من الله تعالى هو الشهادة منه عليهم بأنهم لا يؤمنون وعلى قلوبهم بأنها لا تعي الذكر ولا تقبل الحق وعلى أسماعهم بأنها لا تصغي الى الحق كما يقول الرجل لصاحبه أريد أن تختم على ما يقوله فلان أي تصدقه

وتشهد بأنه حق فأخبر الله تعالى فى الآية الاولى بأنهم لا يؤمنون وأخبر فى هذه الآية بأنه قد شهد بذلك وحفظه عليهم (وسابعها) قال بعضهم هذه الآية انما جاءت فى قوم مخصوصين من الكفار فعل الله تعالى بهم هذا الختم والطبع فى الدنيا عقابا لهم فى العاجل كما عجل لكثير من الكفار عقوبات فى الدنيا فقال ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقال انها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون فى الارض فلا تأس على القوم الفاسقين ونحو هذا من العقوبات المعجلة لما علم الله تعالى فيها من العبرة لعباده والصلاح لهم فيكون هكذا ما فعل بهؤلاء من الختم والطبع الا انهم اذا صاروا بذلك الى أن لا يفهموا سقط عنهم التكليف كسقوطه عمن مسخ وقد أسقط الله التكليف عمن يعقل بعض العقل كمن قارب البلوغ ولسنا ننكر أن يخلق الله فى قلوب الكافرين مانعا يمنعهم عن الفهم والاعتبار اذا علم ان ذلك أصلح لهم كما قد يذهب بعقولهم ويعمى أبصارهم ولكن لا يكونون فى هذا الحال مكلفين (وثامنها) يجوز أن يجعل الله على قلوبهم الختم وعلى أبصارهم الغشاوة من غير أن يكون ذلك حائلا بينهم وبين الايمان بل يكون ذلك كالبلادة التى يجدها الانسان فى قلبه والقذى فى عينه والطنين فى أذنه فيفعل الله كل ذلك بهم ليضيق صدورهم ويورثهم الكرب والغم فيكون ذلك عقوبة مانعة من الايمان كما قد فعل ببنى اسرائيل فتاهوا ثم يكون هذا الفعل فى بعض الكفار ويكون ذلك آية للنبى صلى الله عليه وسلم ودلالة له كالرجز الذى أنزل على قوم فرعون حتى استغاثوا منه وهذا كله مقيد بما يعلم الله تعالى انه أصلح للعباد (وتاسعها) يجوز أن يفعل هذا الختم بهم فى الآخرة كما قد أخبر انه يعميهم قال ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما وقال ونحشر المجرمين يومئذ زرقا وقال اليوم نختم على أفواههم وقال لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون (وعاشرها) ما حكوه عن الحسن البصرى وهو اختيار أبى على الجبائى والقاضى ان المراد بذلك علامة وسمة يجعلها فى قلب الكفار وسمعهم فتستدل الملائكة بذلك على انهم كفار وعلى انهم لا يؤمنون أبدا فلا يبعد أن يكون فى قلوب المؤمنين علامة تعرف الملائكة بها كونهم مؤمنين عند الله كما قال أولئك كتب فى قلوبهم الايمان وحينئذ الملائكة يحبونه ويستغفرون له ويكون لقلوب الكفار علامة تعرف الملائكة بها كونهم ملعونين عند الله فيبغضونه ويلعنونه والفائدة فى تلك العلامة اما مصلحة عائدة الى الملائكة لانهم متى علموا بتلك العلامة كونه كافرا ملعونا عند الله تعالى صار ذلك منفرا لهم عن الكفر أو الى المكلف فانه اذا علم انه متى آمن فقد أحبه أهل السموات صار ذلك مرغبا له فى الايمان واذا علم انه متى أقدم على الكفر عرف الملائكة منه ذلك فيبغضونه ويلعنونه صار ذلك زاجرا له عن الكفر قالوا والختم بهذا المعنى لا يمنع لانا نتمكن بعد ختم الكتاب أن نفكه ونقرأه ولان الختم هو بمنزلة أن يكتب على جبين الكافر انه كافر فاذا لم يمنع ذلك من الايمان فكذا هذا الكافر يمكنه أن يزيل تلك السمة عن قلبه بأن يأتى بالايمان ويترك الكفر قالوا وانما خص القلب والسمع بذلك لان الادلة السمعية لا تستفاد الا من جهة السمع والادلة العقلية لا تستفاد الا من جانب القلب ولهذا خصهما بالذكر فان قيل افتحملون الغشاوة فى البصر أيضا على معنى العلامة قلنا لا لانا انما حملنا ما تقدم على السمة والعلامة لان حقيقة اللغة تقتضى ذلك ولا مانع منه فوجب اثباته أما الغشاوة فحقيقتها الغطاء المانع من الابصار ومعلوم من حال الكفار خلاف ذلك فلا بد من حمله على المجاز وهو تشبيه حالهم بحال من لا ينتفع ببصره فى باب الهداية فهذا مجموع أقوال الناس فى هذا الموضع (المسئلة الثالثة) الالفاظ الواردة فى القرآن القريبة من معنى الختم هى الطبع والكنان والرين على القلب والوقر فى الآذان والغشاوة فى البصر ثم الآيات الواردة فى ذلك مختلفة (فالقسم الاول) وردت دلالة على حصول هذه الاشياء قال كلا بل ران على قلوبهم وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقرا وطبع على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون لينذر من كان حيا انك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء أموات غير أحياء فى قلوبهم مرض (والقسم الثانى) وردت دلالة على انه لا مانع البتة وما منع الناس أن يؤمنوا فمن شاء فليؤمن ومن شاء

فلمكن لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم فى الدين من حرج كيف تكفرون بالله لم تلبسون الحق بالباطل والقرآن مملوء من هذين القسمين وصار كل قسم منهما متمسكا لطائفة فصارت الدلائل السمعية لكونها من الطرفين واقعة فى حيز التعارض أما الدلائل العقلية فهى التى سبقت الاشارة اليها وبالجملة فهذه المسئلة من أعظم المسائل الاسلامية وأكثرها شعبا وأشدها شغبا ويحكى ان الامام أبا القاسم الانصارى سئل عن تكفير المعتزلة فى هذه المسئلة فقال لا لانهم نزهوه فسئل عن أهل السنة فقال لا لانهم عظموه والمعنى ان كلا الفريقين ما طلب الا اثبات جلال الله وعلو كبريائه الا ان أهل السنة وقع نظرهم على العظمة فقالوا ينبغى أن يكون هو الموجد ولا موجد سواه والمعتزلة وقع نظرهم على الحكمة فقالوا لا يليق بجلال حضرته هذه القبائح وأقول ههنا سر آخر وهو ان اثبات الاله يلجئ الى القول بالجبر لان الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو نفى الصانع ولو توقفت لزم الجبر واثبات الرسول يلجئ الى القول بالقدرة لانه لو لم يقدر العبد على الفعل فأى فائدة فى بعثة الرسل وانزال الكتب بل ههنا سر آخر وهو فوق الكل وهو انا لما رجعنا الى الفطرة السليمة والعقل الاول وجدنا ان ما استوى الوجود والعدم بالنسبة اليه لا يترجح أحدهما على الآخر الا لمرجح وهذا يقتضى الجبر ونجد أيضا تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية وجزما بديهيا بحسن المدح وقبح الذم والامر والنهى وذلك يقتضى مذهب المعتزلة فكان هذه المسئلة وقعت فى حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية وبحسب العلوم النظرية وبحسب تعظيم الله تعالى نظرا الى قدرته وحكمته وبحسب التوحيد والتنزيه وبحسب الدلائل السمعية فلهذه المآخذ التى شرحناها والاسرار التى كشفنا عن حقائقها صعبت المسئلة وغمضت وعظمت فنسأل الله العظيم أن يوفقنا للحق وأن يختم عاقبتنا بالخير آمين رب العالمين (المسئلة الرابعة) قال صاحب الكشاف اللفظ يحتمل أن تكون الاسماع داخلة فى حكم الختم وفى حكم التغشية الا ان الاولى دخولها فى حكم الختم لقوله تعالى وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة ولوقفهم على سمعهم دون قلوبهم (المسئلة الخامسة) الفائدة فى تكرير الجار فى قوله وعلى سمعهم انها لما أعيدت للاسماع كان أدل على شدة الختم فى الموضعين (المسئلة السادسة) انما جمع القلوب والابصار ووحد السمع لوجوه (أحدها) انه وحد السمع لان لكل واحد منهم سمعا واحدا كما يقال أتانى برأس الكبشين يعنى رأس كل واحد منهما كما وحد البطن فى قوله * كلوا فى بعض بطنكم وتعيشوا * يفعلون ذلك اذا أمنوا اللبس فاذا لم يؤمن كقولك فرسهم وثوبهم وأنت تريد الجمع رفضوه (الثانى) ان السمع مصدر فى أصله والمصادر لا تجمع يقال رجلان صوم ورجال صوم فروعى الاصل يدل على ذلك جمع الاذن فى قوله وفى آذاننا وقر (الثالث) ان نقدر مضافا محذوفا أى وعلى حواس سمعهم (الرابع) قال سيبويه انه وحد لفظ السمع الا انه ذكر ما قبله وما بعده بلفظ الجمع وذلك يدل على ان المراد منه الجمع أيضا قال تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور عن اليمين والشمائل قال الراعى

بها جيف الحيدى فأما عظامها * فبيض وأما جلدها فصليب

وانما أراد جلودها وقرأ ابن أبى عبلة وعلى أسماعهم (المسئلة السابعة) من الناس من قال السمع أفضل من البصر لان الله تعالى حيث ذكرهما قدم السمع على البصر والتقديم دليل على التفضيل ولان السمع شرط النبوة بخلاف البصر ولذلك ما بعث الله رسولا أصم وقد كان فيهم من كان مبتلى بالعمى ولان بالسمع تصل نتائج عقول البعض الى البعض فالسمع كانه سبب لاستكمال العقل بالمعارف والبصر لا يوقفك الا على المحسوسات ولان السمع متصرف فى الجهات الست بخلاف البصر ولان السمع متى بطل بطل النطق والعمى اذا بطل لم يبطل النطق ومنهم من قدم البصر لان آلة القوة الباصرة أشرف ولان متعلق القوة الباصرة هو النور ومتعلق القوة السامعة الريح (المسئلة الثامنة) قوله ختم الله على قلوبهم يدل على ان محل العلم هو القلب واستقصينا فى بيانه فى قوله نزل به الروح الامين على قلبك فى سورة الشعرا (المسئلة التاسعة) قال صاحب

الكشاف البصر نور العين وهو ما يبصر به الرائي ويدرك المرئيات كما ان البصيرة نور القلب وهو ما يستبصر به ويتأمل فكأنهما جوهران لطيفان خلق الله تعالى فيهما آلتين للابصار والاستبصار أقول ان أصحابه من المعتزلة لا يرضون منه بهذا الكلام وتحقيق القول في الابصار يستدعي ابحاثا غامضة لا تليق بهذا الموضع (المسئلة العاشرة) قرئ غشاوة بالكسر والنصب وغشاوة بالضم والرفع وغشاوة بالفتح والنصب وغشوة بالكسر والرفع وغشوة بالفتح والرفع والنصب وعشاوة بالعين غير المعجمة والرفع من العشا والغشاوة هي الغطاء ومنه الغاشية ومنه غشي عليه اذا زال عقله والغشيان كناية عن الجماع (المسئلة الحادية عشرة) العذاب مثل النكال بناء ومعنى لانك تقول أعذب عن الشيء اذا امسك عنه كما تقول نكل عنه ومنه العذب لانه يقمع العطش ويردعه بخلاف الملح فانه يزيده ويدل عليه تسميتهم اياه نقاخا لانه ينقخ العطش أي يكسره وفراتا لانه يرفته على القلب ثم اتسع فيه فسمي كل ألم فادح عذابا وان لم يكن نكالا أي عقابا يرتدع به الجاني عن المعاودة والفرق بين العظيم والكبير ان العظيم نقيض الحقير والكبير نقيض الصغير فكان العظيم فوق الكبير كما ان الحقير دون الصغير ويستعملان في الجثث والاحداث جميعا تقول رجل عظيم وكبير تريد جثته او خطره ومعنى التنكير أن على أبصارهم نوعا من الاغطية غير ما يتعارفه الناس وهو غطاء التعامي عن آيات الله ولهم من بين الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله تعالى (المسئلة الثانية عشرة) اتفق المسلمون على انه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار وقال بعضهم لا يحسن وفسروا قوله ولهم عذاب عظيم بأنهم يستحقون ذلك لكن كرمه يوجب عليه العفو ولنذكر ههنا دلائل الفريقين أما الذين لا يجوزون التعذيب فقد تمسكوا بأمور (أحدها) ان ذلك التعذيب ضرر خال عن جهات المنفعة فوجب أن يكون قبيحا اما انه ضرر فلا شك فيه واما انه خال عن جهات المنفعة فلان تلك المنفعة اما أن تكون عائدة الى الله تعالى أو الى غيره والاول باطل لانه سبحانه متعال عن النفع والضرر بخلاف الواحد منا في الشاهد فان عبده اذا أساء اليه أدبه لانه يستلذ بذلك التأديب لما كان في قلبه من حب الانتقام ولانه اذا أدبه فانه ينزجر بعد ذلك عما يضره والثاني أيضا باطل لان تلك المنفعة اما أن تكون عائدة الى المعذب أو الى غيره أما الى المعذب فهو محال لان الاضرار لا يكون عين الانتفاع وأما الى غيره فمحال لان دفع الضرر أولى بالرعاية من ايصال النفع فايصال الضرر الى شخص لغرض ايصال النفع الى شخص آخر ترجيح للمرجوح على الراجح وهو باطل وأيضا فلا منفعة يريد الله تعالى ايصالها الى أحد الا وهو قادر على ذلك الايصال من غير توسيط الاضرار بالغير فيكون توسيط ذلك الاضرار عديم الفائدة فثبت ان التعذيب ضرر خال عن جميع جهات المنفعة وانه معلوم القبح ببديهة العقل بل قبحه أجلى في العقول من قبح الكذب الذي لا يكون ضارا والجهل الذي لا يكون ضارا بل من قبح الكذب الضار والجهل الضار لان ذلك الكذب الضار وسيلة الى الضرر وقبح ما يكون وسيلة الى الضرر دون قبح نفس الضرر واذا ثبت قبحه امتنع صدوره من الله تعالى لانه حكيم والحكيم لا يفعل القبيح (وثانيها) انه تعالى كان عالما بأن الكافر لا يؤمن على ما قال ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون اذا ثبت هذا ثبت انه متى كلف الكافر لم يظهر منه الا العصيان فلو كان ذلك العصيان سببا للعقاب لكان ذلك التكليف مستعقبا لاستحقاق العقاب اما لانه تمام العلة أو لانه شطر العلة وعلى الجملة فذلك التكليف أمر متى حصل حصل عقيبه لا محالة العقاب وما كان مستعقبا للضرر الخالي عن النفع كان قبيحا فوجب أن يكون ذلك التكليف قبيحا والقبيح لا يفعله الحكيم فلم يبق ههنا الا أحد امرين اما أن يقال لم يوجد هذا التكليف أو ان وجد لكنه لا يستعقب العقاب وكيف كان فالمقصود حاصل (وثالثها) انه تعالى اما أن يقال خلق الخلق للانفاع أو للاضرار أو لا للانفاع ولا للاضرار فان خلقهم للانفاع وجب أن لا يكلفهم ما يؤدي بهم الى الضرر الخالص لان الحكيم اذا أراد أمرا استحال أن يفعل فعلا يؤدي به الى ضد مقصوده مع علمه بكونه كذلك ولما علم اقدامهم على العصيان لو كلفهم كان التكليف فعلا يؤدي بهم الى العقاب فاذا كان قاصدا لانفاعهم وجب أن لا يكلفهم

وحيث كلفهم دل على ان العصيان لا يكون سببا لاستحقاق العذاب ولا جائز أن يقال خلقهم لا للانفاع ولا للاضرار لان الترك على العدم يكفي في ذلك ولانه على هذا التقدير يكون عبثا ولا جائز أن يقال خلقهم للاضرار لان مثل هذا لا يكون رحيما كريما وقد تطابقت العقول والشرائع على كونه رحيما كريما وعلى انه نعم المولى ونعم النصير وكل ذلك يدل على عدم العقاب (ورابعها) انه سبحانه هو الخالق للدواعي التي توجب المعاصي فيكون هو الملجئ اليها فيقبح منه أن يعاقب عليها انما قلنا انه هو الخالق لتلك الدواعي لما بينا ان صدور الفعل عن القدرة يتوقف على انضمام الداعية التي يخلقها الله تعالى اليها وبينا ان ذلك يوجب الجبر وتعذيب المجبور قبيح في العقول وربما قرروا هذا من وجه آخر فقالوا اذا كانت الاوامر والنواهي الشرعية قد جاءت الى شخصين من الناس فقبلها أحدهما وخالفها الآخر فأثيب أحدهما وعوقب الآخر فاذا قيل لم قبل هذا وخالف الآخر فيقال لان القابل أحب الثواب وحذر العقاب فأطاع والآخر لم يحب ولم يحذر فعصى أو ان هذا أصغى الى من وعظه وفهم عنه مقالته فأطاع وهذا لم يصغ ولم يفهم فعصى فيقال ولم أصغى هذا وفهم ولم يصغ ذلك ولم يفهم فنقول لان هذا حازم لبيب فطن وذاك أخرق جاهل غبي فيقال ولم اختص هذا بالحزم والفطنة دون ذاك ولاشك ان الفطنة والبلادة من الاحوال الغريزية فان الانسان لا يختار لنفسه الغباوة والخرق ولا يفعلهما في نفسه بنفسه فاذا تناهت التعليلات الى أمور خلقها الله تعالى اضطرارا علمنا ان كل هذه الامور بقضاء الله تعالى وليس يمكنك ان تسوي بين الشخصين اللذين أطاع أحدهما وعصى الآخر في كل حال أعني في العقل والجهل والفطانة والغباوة والحزم والخرق والمعلمين والباعثين والزاجرين ولا يمكنك أن تقول انهما لو استويا في ذلك كله لما استويا في الطاعة والمعصية فاذن سبب الطاعة والمعصية من الاشخاص أمور وقعت بتخليق الله تعالى وقضائه وعند هذا يقال أين من العدل والرحمة والكرم أن يخلق العاصي على ما خلقه عليه من الفظاظة والجسارة والغباوة والقساوة والطيش والخرق ثم يعاقبه عليه وهلا خلقه مثل ما خلق الطائع لبيبا حازما عارفا عالما وأين من العدل أن يسخن قلبه ويقوي غضبه ويلهب دماغه ويكثر طيشه ولا يرزقه ما رزق غيره من مؤدب أديب ومعلم عالم وواعظ مبلغ بل يقيض له اضداد هؤلاء في أفعالهم وأخلاقهم فيتعلم منهم ثم يؤاخذه بما يؤاخذ به اللبيب الحازم والعاقل العالم البارد الرأس المعتدل مزاج القلب اللطيف الروح الذي رزقه مربيا شفيقا ومعلما كاملا ما هذا من العدل والرحمة والكرم والرأفة في شيء فثبت بهذه الوجوه ان القول بالعقاب على خلاف قضايا العقول (وخامسها) انه تعالى انما كلفنا النفع لعوده الينا لانه قال ان أحسنتم أحسنتم لانفسكم وان أسأتم فلها فاذا عصينا فقد فوتنا على أنفسنا تلك المنافع فهل يحسن في العقول أن يأخذ الحكيم انسانا ويقول له اني أعذبك العذاب الشديد لانك فوت على نفسك بعض المنافع فانه يقال له ان تحصيل النفع مرجوح بالنسبة الى دفع الضرر فهب اني فوت على نفسي أدون المطلوبين أفتفوت علي لاجل ذلك أعظمهما وهل يحسن من السيد أن يأخذ عبده ويقول انك قدرت على أن تكتسب دينارا لنفسك ولتنتفع به خاصة من غير أن يكون لي فيه غرض البتة فلما لم تكتسب ذلك الدينار ولم تنتفع به فأنا آخذك واقطع أعضاءك اربا اربا لاشك ان هذا نهاية السفاهة فكيف يليق بأحكم الحاكمين ثم قالوا هب انا سلمنا هذا العقاب فمن أين القول بالدوام وذلك لان أقسى الناس قلبا وأشدهم غلظة وفظاظة وبعدا عن الخير اذا أخذ من بالغ في الاساءة اليه وعذبه يوما أو شهرا أو سنة فانه يشبع منه ويمل فلو بقي مواظبا عليه لامه كل أحد ويقال هب انه بالغ هذا في اضرارك ولكن الى متى هذا التعذيب فاما أن تقتله وتريحه واما أن تخلصه فاذا قبح هذا من الانسان الذي يلتذ بالانتقام فالغني عن الكل كيف يليق به هذا الدوام الذي يقال (وسادسها) انه سبحانه نهى عباده عن استيفاء الزيادة فقال فلا يسرف في القتل انه كان منصورا وقال وجزاء سيئة سيئة مثلها ثم ان العبد هب انه عصى الله تعالى طول عمره فأين عمره من الابد فيكون العقاب المؤبد ظلما (وسابعها) ان العبد لو واظب على الكفر طول عمره فاذا تاب ثم مات عفا الله عنه وأجاب

دعاءه وقبل توبته ألا ترى ان هذا الكريم العظيم مابقى فى الآخرة أوعقول أولئك المعذبين مابقيت فلم
لايتوبون عن معاصيهم واذا تابوا فلم لايقبل الله تعالى منهم توبتهم ولم لايسمع نداءهم ولم لايجيب دعاءهم
ولم يخيب رجاءهم ولم كان فى الدنيا فى الرحمة والكرم الى حيث قال ادعونى استجب لكم أم من يجيب المضطر
اذا دعاه وفى الآخرة صار بحيث كلما كان تضرعهم اليه أشد فانه لايخاطبهم الا بقوله اخسؤا فيها
ولا تكلمون قالوا فهذه الوجوه مما توجب القطع بعدم العقاب * ثم قال من آمن من هؤلاء بالقرآن العذر
عما ورد فى القرآن من أنواع العذاب من وجوه (أحدها) ان التمسك بالدلائل اللفظية لايفيد اليقين
والدلائل العقلية تفيد اليقين والمظنون لايعارض المقطوع انما قلنا ان الدلائل اللفظية لاتفيد اليقين لان
الدلائل اللفظية مبنية على أصول كلها ظنية والمبنى على الظنى ظنى انما قلنا انها مبنية على أصول ظنية
لانها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف ورواة هذه الاشياء لايعلم بلوغهم الى حد التواتر فكانت
رواياتهم مظنونة وأيضا فهى مبنية على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار
بالزيادة والنقصان وعدم التقديم والتأخير وكل ذلك أمور ظنية وأيضا فهى مبنية على عدم المعارض
العقلى فان بتقدير وجوده لايمكن القول بصدقهما ولا بكذبهما معا ولا يمكن ترجيح النقل على العقل لان
العقل أصل النقل والطعن فى العقل يوجب الطعن فى العقل والنقل معا لكن عدم المعارض العقلى مظنون
هذا اذا لم يوجد فكيف وقد وجدنا ههنا دلائل عقلية على خلاف هذه الظواهر فثبت ان دلالة هذه الدلائل
النقلية ظنية واما ان الظنى لايعارض اليقينى فلاشك فيه (وثانيها) وهو ان التجاوز عن الوعيد مستحسن
فيما بين الناس قال الشاعر

وانى اذا أوعدته أووعدته * لمخلف ايعادى ومنجز موعدى

بل الاصرار على تحقيق الوعيد كانه يعد لؤما واذا كان كذلك وجب أن لايصح من الله تعالى وهذا بناء على
حرف وهو ان أهل السنة جوزوا نسخ الفعل قبل مضى مدة الامتثال وحاصل حرفهم فيه ان الامر يحسن
تارة لحكمة تنشأ من نفس المأمور به وتارة لحكمة تنشأ من نفس الامر فان السيد قد يقول لعبده افعل
الفعل الفلانى غدا وان كان يعلم فى الحال انه سينهاه عنه غدا ويكون مقصوده من ذلك الامر أن يظهر العبد
الانقياد لسيده فى ذلك ويوطن نفسه على طاعته فكذلك اذا علم الله من العبد انه سيموت غدا فانه يحسن
عند أهل السنة أن يقول صل غدا ان عشت ولا يكون المقصود من هذا الامر تحصيل المأمور به لانه ههنا
محال بل المقصود حكمة تنشأ من نفس الامر فقط وهو حصول الانقياد والطاعة وترك التمرد اذا ثبت هذا
فنقول لم لايجوز أن يقال الخبر أيضا كذلك فتارة يكون منشأ الحكمة من الاخبار هو الشئ المخبر عنه وذلك
فى الوعد وتارة يكون منشأ الحكمة هو نفس الخبر لا المخبر عنه كما فى الوعيد فان الاخبار على سبيل الوعيد
مما يفيد الزجر عن المعاصى والاقدام على الطاعات فاذا حصل هذا المقصود جاز أن لايوجد المخبر عنه
كما فى الوعيد وعند هذا قالوا ان وعد الله بالثواب حق لازم وأما توعده بالعقاب فغير لازم وانما قصد به
صلاح المكلفين مع رحمته الشاملة لهم كالوالد يهدد ولده بالقتل والسمل والقطع والضرب فان قبل الولد أمره
فقد انتفع وان لم يفعل فما فى قلب الوالد من الشفقة يرده عن قتله وعقوبته فان قيل فعلى جميع التقادير
يكون ذلك كذبا والكذب قبيح قلنا لانسلم ان كل كذب قبيح بل القبيح هو الكذب الضار فاما الكذب النافع
فلاثم ان سلمنا ذلك لكن لانسلم انه كذب أليس ان جميع عمومات القرآن مخصوصة ولا يسمى ذلك كذبا أليس
ان كل المتشابهات مصروفة عن ظواهرها ولا يسمى ذلك كذبا فكذا ههنا (وثالثها) أليس ان آيات الوعيد
فى حق العصاة مشروطة بعدم التوبة وان لم يكن هذا الشرط مذكورا فى صريح النص فهى أيضا عندنا
مشروطة بعدم العفو وان لم يكن هذا الشرط مذكورا بصريح النص صريحا أو نقول معناه ان العاصى
يستحق هذه الانواع من العقاب فيحمل الاخبار عن الوقوع على الاخبار عن استحقاق الوقوع فهذا جملة
مايقال فى تقرير هذا المذهب * وأما الذين أثبتوا وقوع العذاب فقالوا انه نقل الينا على سبيل التواتر من

رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوع العذاب فانكاره يكون تكذيبا للرسول وأما الشبهة التى تمسكتم
بها فى نفى العقاب فهى مبنية على الحسن والقبح وذلك مما لا نقول به والله أعلم قوله تعالى (ومن الناس
من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) اعلم ان المفسرين أجمعوا على ان ذلك فى وصف المنافقين
قالوا وصف الله الاصناف الثلاثة من المؤمنين والكافرين والمنافقين فبدأ بالمؤمنين المخلصين الذين
صحت سرائرهم وسلمت ضمائرهم ثم اتبعهم بالكافرين الذين من صفتهم الاقامة على الجحود والعناد ثم وصف
حال من يقول بلسانه انه مؤمن وضميره بخلاف ذلك وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الكلام فى
حقيقة النفاق لا يتخلص الا بتقسيم نذكره فنقول أحوال القلب أربعة وهى الاعتقاد المطابق المستفاد عن
الدليل وهو العلم والاعتقاد المطابق المستفاد لا عن الدليل وهو اعتقاد المقلد والاعتقاد الغير المطابق
وهو الجهل وخلو القلب عن كل ذلك فهذه أقسام أربعة وأما أحوال اللسان فثلاثة الاقرار والانكار
والسكوت فيحصل من تركيباتها اثنا عشر قسما (النوع الاول) ما اذا حصل العرفان القلبى فههنا اما أن
ينضم اليه الاقرار باللسان أو الانكار باللسان أو السكوت (القسم الاول) ما اذا حصل العرفان بالقلب
والاقرار باللسان فهذا الاقرار ان كان اختياريا فصاحبه مؤمن حقا بالاتفاق وان كان اضطراريا وهو ما اذا
عرف بقلبه ولكنه يجد من نفسه انه لولا الخوف لما أقر بل أنكر فهذا يجب أن يعد منافقا لانه بقلبه منكر
مكذب فاذا كان باللسان مقرا مصدقا وجب أن يعد منافقا لانه بقلبه منكر مكذب بوجوب الاقرار (القسم
الثانى) أن يحصل العرفان القلبى والانكار اللسانى فهذا الانكار ان كان اضطراريا كان صاحبه مسلما
لقوله تعالى الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان وان كان اختياريا كان كافرا معاندا (القسم الثالث)
أن يحصل العرفان القلبى ويكون اللسان خاليا عن الاقرار والانكار فهذا السكوت اما أن يكون اضطراريا
أو اختياريا فان كان اضطراريا فذلك اذا خاف ذكره باللسان فهذا مسلم حقا أو كما اذا عرف الله بدليله ثم لما تم
النظر مات فجأة فهذا مؤمن قطعا لانه أتى بكل ما كلف به ولم يجد زمان الاقرار والانكار فكان معذورا فيه
وأما ان كان اختياريا فهو كمن عرف الله بدليله ثم انه لم يأت بالاقرار فهذا محل البحث وميل الغزالى رحمه الله
الى انه يكون مؤمنا لقوله عليه السلام يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا الرجل
قلبه مملوء من نور الايمان فكيف لا يخرج من النار (النوع الثانى) أن يحصل فى القلب الاعتقاد
التقليدى فاما أن يوجد معه الاقرار أو الانكار أو السكوت (القسم الاول) أن يوجد معه الاقرار
ثم ذلك الاقرار ان كان اختياريا فهذا هو المسئلة المشهورة من ان المقلد هل هو مؤمن أم لا وان كان
اضطراريا فهذا يفرع على الصورة الاولى فان حكمنا فى الصورة الاولى بالكفر فههنا لا كلام وان حكمنا
هنالك بالايمان وجب أن نحكم ههنا بالنفاق لان فى هذه الصورة لو كان القلب عارفا لكان هذا الشخص
منافقا فبأن يكون منافقا عند التقليد كان أولى (القسم الثانى) الاعتقاد التقليدى مع الانكار
اللسانى ثم هذا الانكار ان كان اختياريا فلا شك فى الكفر وان كان اضطراريا وحكمنا بايمان المقلد وجب أن
نحكم بالايمان فى هذه الصورة (القسم الثالث) الاعتقاد التقليدى مع السكوت اضطراريا كان
أو اختياريا وحكمه حكم القسم الثالث من النوع الاول اذا حكمنا بايمان المقلد (النوع الثالث)
الانكار القلبى فاما أن يوجد معه الاقرار اللسانى أو الانكار اللسانى أو السكوت (القسم الاول) أن
يوجد معه الاقرار اللسانى فذلك الاقرار ان كان اضطراريا فهو المنافق وان كان اختياريا فهو مثل أن يعتقد
بناء على شبهة ان العالم قديم ثم بالاختيار أقر باللسان ان العالم محدث وهذا غير مستبعد لانه اذا جاز أن
يعرف بالقلب ثم ينكر باللسان وهو كفر الجحود والعناد فلم لا يجوز أن يجهل بالقلب ثم يقر باللسان فهذا القسم
أيضا من النفاق (القسم الثانى) أن يوجد الانكار القلبى ويوجد الانكار اللسانى فهذا كافر وليس
بمنافق لانه ما أظهر شيئا بخلاف باطنه (القسم الثالث) أن يوجد الانكار القلبى مع السكوت اللسانى
فهذا كافر وليس بمنافق لانه ما أظهر شيئا (النوع الرابع) القلب الخالى عن جميع الاعتقادات فهذا

اما أن يوجد معه الاقرار أو الانكار أو السكوت (القسم الاول) اذا وجد الاقرار فهذا الاقرار اما أن يكون اختياريا أو اضطراريا فان كان اختياريا فان كان صاحبه في مهلة النظر لم يلزمه الكفر لكنه فعل مالا يجوز حيث أخبر عما لا يدري انه هل هو صادق فيه أم لا وان كان لا في مهلة النظر ففيه نظر اما اذا كان اضطراريا لم يكفر صاحبه لان توقفه اذا كان في مهلة النظر وكان يخاف على نفسه من ترك الاقرار لم يكن عمله قبيحا (القسم الثاني) القلب الخالي مع الانكار باللسان وحكمه على العكس من حكم القسم العاشر (القسم الثالث) القلب الخالي مع اللسان الخالي فهذا ان كان في مهلة النظر فذلك هو الواجب وان كان خارجا عن مهلة النظر وجب تكفيره ولا يحكم عليه بالنفاق البتة فهذه هي الاقسام الممكنة في هذا الباب وقد ظهر منه ان النفاق ما هو وانه الذي لا يطابق ظاهره باطنه سواء كان في باطنه ما يضاد ما في ظاهره أو كان باطنه خاليا عما يشعر به ظاهره واذا عرفت هذا ظهر ان قوله ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر المراد منه المنافقون والله أعلم (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان كفر الكافر الاصلي أقبح أم كفر المنافق قال قوم كفر الكافر الاصلي أقبح لانه جاهل بالقلب كاذب باللسان والمنافق جاهل بالقلب صادق باللسان وقال آخرون بل المنافق أيضا كاذب باللسان فانه يخبر عن كونه على ذلك الاعتقاد مع انه ليس عليه ولذلك قال تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ثم ان المنافق اختص بمزيد أمور منكرة (أحدها) انه قصد التلبيس والكافر الاصلي ما قصد ذلك (وثانيها) ان الكافر على طبع الرجال والمنافق على طبع الخنوثة (وثالثها) ان الكافر ما رضي لنفسه بالكذب بل استنكف منه ولم يرض الا بالصدق والمنافق رضي بذلك (ورابعها) ان المنافق ضم الى كفره الاستهزاء بخلاف الكافر الاصلي ولاجل غلظ كفره قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار (وخامسها) قال مجاهد انه تعالى ابتدأ بذكر المؤمنين في أربع آيات ثم ثنى بذكر الكفار في آيتين ثم ثلث بذكر المنافقين في ثلاث عشرة آية وذلك يدل على ان المنافق أعظم جرما وهذا بعيد لان كثرة الاقتصاص بخبرهم لا يوجب كون جرمهم أعظم فان عظم فلغير ذلك وهو ضمهم الى الكفر وجوها من المعاصي كالمخادعة والاستهزاء وطلب الغوائل الى غير ذلك ويمكن أن يجاب عنه بأن كثرة الاقتصاص بخبرهم تدل على ان الاهتمام بدفع شرهم أشد من الاهتمام بدفع شر الكفار وذلك يدل على انهم أعظم جرما من الكفار (المسئلة الثالثة) هذه الآية دالة على أمرين (الاول) انها تدل على ان من لا يعرف الله تعالى وأقر به فانه لا يكون مؤمنا لقوله وما هم بمؤمنين وقالت الكرامية انه يكون مؤمنا (الثاني) انها تدل على بطلان قول من زعم ان كل المكلفين عارفون بالله ومن لم يكن به عارفا لا يكون مكلفا أما الاول فلان هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد أقروا به لكان يجب أن يكون اقرارهم بذلك ايمانا لان من عرف الله تعالى وأقر به لا بد وأن يكون مؤمنا وأما الثاني فلان غير العارف لو كان معذورا لما ذم الله هؤلاء على عدم العرفان فبطل قول من قال من المتكلمين ان من لا يعرف هذه الاشياء يكون معذورا (المسئلة الرابعة) ذكروا في اشتقاق لفظ الانسان وجوها (أحدها) يروى عن ابن عباس انه قال سمي انسانا لانه عهد اليه فنسي وقال الشاعر

سميت انسانا لانك ناسي * وقال أبو الفتح البستي

يا أكثر الناس احسانا الى الناس * وأكثر الناس افضالا على الناس
نسيت عهدك والنسيان مغتفر * فاغفر فأول ناس أول الناس

(وثانيها) سمي انسانا لاستئناسه بمثله (وثالثها) قالوا الانسان انما سمي انسانا لظهوره وانهم يؤنسون أي يبصرون من قوله آنس من جانب الطور نارا كما سمي الجن لاجتنانهم واعلم انه لا يجب في كل لفظ أن يكون مشتقا من شيء آخر والا لزم التسلسل وعلى هذا لا حاجة الى جعل لفظ الانسان مشتقا من شيء آخر (المسئلة الخامسة) قال ابن عباس انها نزلت في منافقي أهل الكتاب منهم عبد الله بن أبي

ومعتب بن قشير وجد بن قيس كانوا اذا لقوا المؤمنين يظهرون الايمان والتصديق ويقولون انا نجد
فى كتابنا نعته وصفته ولم يكونوا كذلك اذا خلا بعضهم الى بعض (المسئلة السادسة) لفظة من لفظة
صالحة للتثنية والجمع والواحد أما فى الواحد فقوله تعالى ومنهم من يستمع اليك وفى الجمع كقوله ومنهم من
يستمعون اليك والسبب فيه انه موحد اللفظ مجموع المعنى فعند التوحيد يرجع الى اللفظ وعند الجمع يرجع
الى المعنى وحصل الامران فى هذه الآية لان قوله تعالى يقول لفظ الواحد وآمنا لفظ الجمع وبقى من مباحث
الآية أسئلة (السؤال الاول) المنافقون كانوا مؤمنين بالله وباليوم الآخر ولكنهم كانوا منكرين
لنبوته عليه السلام فلم كذبهم فى ادعائهم الايمان بالله وباليوم الآخر والجواب ان حملنا هذه الآية على
منافق المشركين فلا اشكال لان أكثرهم كانوا جاهلين بالله ومنكرين البعث والنشور وان حملناه على
منافق أهل الكتاب وهم اليهود فانما كذبهم الله تعالى لان ايمان اليهود بالله ليس بايمان لانهم يعتقدونه
جسما وقالوا عزير ابن الله وكذلك ايمانهم باليوم الآخر ليس بايمان فلما قالوا آمنا بالله كان خبثهم فيه
مضاعفا لانهم كانوا بقلوبهم يؤمنون به على ذلك الوجه الباطل وباللسان يوهمون المسلمين بهذا الكلام انا
آمنا بالله مثل ايمانكم فلهذا كذبهم الله تعالى فيه (السؤال الثانى) كيف طابق قوله وما هم بمؤمنين
قولهم آمنا بالله والاول فى ذكر شأن الفعل لا الفاعل والثانى فى ذكر شأن الفاعل لا الفعل والجواب ان
من قال فلان ناظر فى المسئلة الفلانية فلو قلت انه لم يناظر فى تلك المسئلة كنت قد كذبته أما لو قلت انه
ليس من المناظرين كنت قد بالغت فى تكذيبه يعنى انه ليس من هذا الجنس فكيف يظن به ذلك فكذا ههنا
لما قالوا آمنا بالله فلو قال الله ما آمنوا كان ذلك تكذيبا لهم اما لما قال وما هم بمؤمنين كان ذلك مبالغة
فى تكذيبهم ونظيره قوله يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها هو أبلغ من قولك وما يخرجون
منها (السؤال الثالث) ما المراد باليوم الآخر الجواب يجوز أن يراد به الوقت الذى لا حد له وهو الابد
الدائم الذى لا ينقطع له امد ويجوز أن يراد به الوقت المحدود من النشور الى أن تدخل أهل الجنة الجنة واهل
النار النار لانه آخر الاوقات المحدودة وما بعده فلا حد له قوله تعالى (يخادعون الله والذين آمنوا وما
يخدعون الا أنفسهم وما يشعرون فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون)
اعلم ان الله تعالى ذكر من قبائح أفعال المنافقين أربعة أشياء (أحدها) ما ذكره فى هذه الآية وهو
انهم يخادعون الله والذين آمنوا فيجب أن يعلم أولا ما المخادعة ثم ثانيا ما المراد بمخادعة الله وثالثا انهم
لماذا كانوا يخادعون الله ورابعا انه ما المراد بقوله وما يخدعون الا أنفسهم (المسئلة الاولى) اعلم انه
لا شبهة فى ان الخديعة مذمومة والمذموم يجب أن يميز عن غيره لكى لا يفعل وأصل هذه اللفظة الاخفاء
وسميت الخزانة المخدع والاخدعان عرقان فى العنق لانهما خفيان وقالوا خدع الضب خدعا اذا توارى
فى جحره فلم يظهر الا قليلا وطريق خيدع وخادع اذا كان مخالفا للمقصد بحيث لا يفطن له ومنه المخدع وأما
حدها فهو اظهار ما يوهم السلامة والسداد وابطان ما يقتضى الاضرار بالغير والتخلص منه فهو بمنزلة
النفاق فى الكفر والرياء فى الافعال الحسنة وكل ذلك بخلاف ما يقتضيه الدين لان الدين يوجب الاستقامة
والعدول عن الغرور والاساءة كما يوجب المخالصة لله تعالى فى العبادة ومن هذا الجنس وصفهم المرائى بأنه
مدلس اذا اظهر خلاف مراده ومنه أخذ التدليس فى الحديث لان الراوى يوهم السماع ممن لم يسمع واذا
أعلن ذلك لا يقال انه مدلس (المسئلة الثانية) وهى انهم كيف خادعوا الله تعالى فلقائل أن يقول ان
مخادعة الله تعالى ممتنعة من وجهين (الاول) انه تعالى يعلم الضمائر والسرائر فلا يجوز أن يخادع لان الذى
فعلوه لو أظهروا ان الباطن بخلاف الظاهر لم يكن ذلك خداعا فاذا كان الله تعالى لا يخفى عليه البواطن
لم يصح أن يخادع (الثانى) ان المنافقين لم يعتقدوا ان الله بعث الرسول اليهم فلم يكن قصدهم فى نفاقهم
مخادعة الله تعالى فثبت انه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره بل لا بد من التأويل وهو من وجهين (الاول)
انه تعالى ذكر نفسه وأراد به رسوله على عادته فى تفخيم أمره وتعظيم شأنه قال ان الذين يبايعونك انما

يبايعون الله وقال فى عكسه واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه أضاف الاسم الذى يأخذه الرسول الى نفسه فالمنافقون لما خادعوا الرسول قيل انهم خادعوا الله تعالى (الثانى) أن يقال صورة حالهم مع الله حيث يظهرون الايمان وهم كافرون صورة من يخادع وصورة صنيع الله معهم حيث أمر باجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده فى عداد الكفرة صورة صنيع المخادع وكذلك صورة صنيع المؤمنين معهم حيث امتثلوا أمر الله فيهم فأجروا أحكامهم عليه (المسئلة الثالثة) فهى فى بيان الغرض من ذلك الخداع وفيه وجوه (الاول) انهم ظنوا ان النبى صلى الله عليه وسلم والمؤمنين يجرونهم فى التعظيم والاكرام مجرى سائر المؤمنين اذا أظهروا لهم الايمان وان أسروا خلافه فقصودهم من الخداع هذا (الثانى) يجوز أن يكون مرادهم افشاء النبى صلى الله عليه وسلم اليهم أسراره وافشاء المؤمنين أسرارهم فينقلونها الى أعدائهم من الكفار (الثالث) انهم دفعوا عن أنفسهم أحكام الكفار مثل القتل لقوله عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله (الرابع) انهم كانوا يطمعون فى أموال الغنائم فان قيل فالله تعالى كان قادرا على أن يوحى الى محمد صلى الله عليه وسلم كيفية مكرهم وخداعهم فلم لم يفعل ذلك هتكا لسترهم قلنا انه تعالى قادر على استئصال ابليس وذريته ولكنه تعالى أبقاهم وقواهم اما لانه يفعل مايشاء ويحكم مايريد أو لحكمة لا يطلع عليها الا هو فان قيل هل للاقتصار بخادعت على واحد وجه صحيح قلنا قال صاحب الكشاف وجهه أن يقال عنى به فعلت الا انه أخرج فى زنة فاعلت لان الزنة فى أصلها للمغالبة والفعل متى غولب فيه فاعله جاء أبلغ وأحكم منه اذا زاوله وحده من غير مغالب لزيادة قوة الداعى اليه ويعضده قراءة أبى حيوة يخدعون الله ثم قال يخادعون بيان ليقول ويجوز أن يكون مستأنفا كانه قيل ولم يدعون الايمان كاذبين وما نفعهم فيه فقيل يخادعون (المسئلة الرابعة) قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو ومايخادعون والباقون يخدعون وحجة الاولين مطابقة اللفظ حتى يكون مطابقا للفظ الاول وحجة الباقين ان المخادعة انما تكون بين اثنين فلا يكون الانسان الواحد مخادعا لنفسه ثم ذكروا فى قوله وما يخدعون الا أنفسهم وجهين (الاول) انه تعالى يجازيهم على ذلك ويعاقبهم عليه فلا يكونون فى الحقيقة خادعين الا أنفسهم عن الحسن (والثانى) ماذكره أكثر المفسرين وهو ان وبال ذلك راجع اليهم فى الدنيا لان الله تعالى كان يدفع ضرر خداعهم عن المؤمنين ويصرفه اليهم وهو كقوله ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم وقوله انما نحن مستهزؤن الله يستهزئ بهم أنؤمن كما آمن السفهاء الا انهم هم السفهاء ومكروا مكرا ومكرنا مكرا انهم يكيدون كيدا وأكيد كيدا انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ان الذين يؤذون الله ورسوله وبقى فى الآية بعد ذلك ابحاث (أحدها) قرئ ومايخدعون من أخدع ويخدعون بفتح الياء بمعنى يختدعون ويخدعون ويخادعون على لفظ مالم يسم فاعله (وثانيها) النفس ذات الشئ وحقيقته ولا تختص بالاجسام لقوله تعالى تعلم مافى نفسى ولا أعلم مافى نفسك والمراد بمخادعتهم ذواتهم ان الخداع لا يعدوهم الى غيرهم (وثالثها) ان الشعور علم الشئ اذا حصل بالحس ومشاعر الانسان حواسه والمعنى ان لحوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس لكنهم لتماديهم فى الغفلة كالذى لا يحس

أما قوله تعالى فى قلوبهم مرض فاعلم ان المرض صفة توجب وقوع الضرر فى الافعال الصادرة عن موضع تلك الصفة ولما كان الاثر الخاص بالقلب انما هو معرفة الله تعالى وطاعته وعبوديته فاذا وقع فى القلب من الصفات ماصار مانعا من هذه الآثار كانت تلك الصفات أمراضا للقلب فان قيل الزيادة من جنس المزيد عليه فلو كان المراد من المرض ههنا الكفر والجهل لكان قوله فزادهم الله مرضا محمولا على الكفر والجهل فيلزم أن يكون الله تعالى فاعلا للكفر والجهل قالت المعتزلة لا يجوز أن يكون مراد الله تعالى منه فعل الكفر والجهل لوجوه (أحدها) ان الكفار كانوا فى غاية الحرص على الطعن فى القرآن فلو كان المعنى ذلك لقالوا لمحمد صلى الله عليه وسلم اذا فعل الله الكفر فينا فكيف تأمرنا بالايمان (وثانيها) انه تعالى لو كان فاعلا للكفر لجاز منه اظهار المعجز على يد الكذاب فكان لا يبقى كون القرآن حجة فكيف نتشاغل

بمعانيه وتفسيره (وثالثها) انه تعالى ذكر هذه الآيات فى معرض الذم لهم على كفرهم فكيف يذمهم
على شئ خلقه فيهم (ورابعها) قوله ولهم عذاب أليم فان كان الله تعالى خلق ذلك فيهم كما خلق لونهم
وطولهم فأى ذنب لهم حتى يعذبهم (وخامسها) انه تعالى أضافه اليهم بقوله بما كانوا يكذبون وعلى
هذا وصفهم تعالى بأنهم مفسدون فى الارض وانهم السفهاء وانهم اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم
اذا ثبت هذا فنقول لابد من التأويل وهو من وجوه (الاول) يحمل المرض على الغم لانه يقال مرض قلبى
من أمر كذا والمعنى ان المنافقين مرضت قلوبهم لما رأوا ثبات أمر النبى صلى الله عليه وسلم واستعلاء شأنه
يوما فيوما وذلك كان يؤثر فى زوال رياساتهم كما روى انه عليه السلام مر بعبد الله بن أبى ابن سلول على حمار
فقال له نح حمارك يا محمد فقد آذتنى ريحه فقال له بعض الانصار اعذره يارسول الله فقد كنا عزمنا على أن
نتوجه الرياسة قبل ان تقدم علينا فهؤلاء لما اشتد عليهم الغم وصف الله تعالى ذلك فقال فزادهم الله مرضا
أى زادهم غما على غمهم بما يزيد فى اعلاء أمر النبى صلى الله عليه وسلم وتعظيم شأنه (الثانى) ان مرضهم
وكفرهم كان يزداد بسبب ازدياد التكاليف فهو كقوله تعالى فى السورة فى سورة التوبة فزادتهم رجسا الى
رجسهم والسورة لم تفعل ذلك ولكنهم لما ازدادوا رجسا عند نزولها لما كفروا بها قيل ذلك وكقوله تعالى
حكاية عن نوح انى دعوت قومى ليلا ونهارا فلم يزدهم دعاءى الا فرارا والدعاء لم يفعل شيئا من هذا ولكنهم
ازدادوا فرارا عنده وقال ومنهم من يقول ائذن لى ولا تفتنى والنبى عليه السلام ان لم يأذن له لم يفتنه ولكنه
كان يفتتن عند خروجه فنسبت الفتنة اليه وقال وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال
فلما جاءهم نذير مازادهم الا نفورا وكقولك لمن وعظته فلم يتعظ وتمادى فى فساده مازادتك موعظتى الا شرا
ومازادتك الا فسادا فكذا هؤلاء المنافقون لما كانوا كافرين ثم دعاهم الله الى شرائع دينه فكفروا بتلك
الشرائع وازدادوا بسبب ذلك كفرا لاجرم أضيفت زيادة كفرهم الى الله (الثالث) المراد من قوله فزادهم
الله مرضا المنع من زيادة الالطاف فيكون بسبب ذلك المنع خاذلا لهم وهو كقوله قاتلهم الله انى يؤفكون
(الرابع) ان العرب تصف فتور الطرف بالمرض فيقولون جارية مريضة الطرف قال جرير

ان العيون التى فى طرفها مرض • قتلننا ثم لم يحيين قتلانا

فكذا المرض ههنا انما هو الفتور فى النية وذلك لانهم فى أول الامر كانت قلوبهم قوية على المحاربة
والمنازعة واظهار الخصومة ثم انكسرت شوكتهم فأخذوا فى النفاق بسبب ذلك الخوف والانكسار فقال
تعالى فزادهم الله مرضا أى زادهم ذلك الانكسار والجبن والضعف ولقد حقق الله تعالى ذلك بقوله وقذف
فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين (الخامس) أن يحمل المرض على ألم القلب
وذلك ان الانسان اذا صار مبتلى بالحسد والنفاق ومشاهدة المكروه فاذا دام به ذلك فربما صار ذلك سببا لتغير
مزاج القلب وتألمه وحمل اللفظ على هذا الوجه حمل له على حقيقته فكان أولى من سائر الوجوه أما قوله
ولهم عذاب أليم قال صاحب الكشاف يقال ألم فهو أليم كوجع فهو وجيع ووصف العذاب به فهو نحو قوله
تحية بينهم ضرب وجيع • وهذا على طريقة قولهم جد جده والالم فى الحقيقة للمؤلم كما ان الجد للجاد أما قوله
بما كانوا يكذبون ففيه ابحاث (أحدها) ان الكذب هو الخبر عن الشئ على خلاف ما هو به والجاحظ لا يسميه
كذبا الا اذا علم المخبر كون المخبر عنه مخالفا للخبر وهذه الآية حجة عليه (وثانيها) ان قوله ولهم عذاب أليم
بما كانوا يكذبون صريح فى ان كذبهم علة للعذاب الاليم وذلك يقتضى أن يكون كل كذب حراما فأما
ماروى ان ابراهيم عليه السلام كذب ثلاث كذبات فالمراد التعريض ولكن لما كانت صورته صورة الكذب
سمى به (وثالثها) فى هذه الآية قراءتان (احداهما) يكذبون والمراد بكذبهم قولهم آمنا بالله وباليوم
الآخر (والثانية) يكذبون من كذبه الذى هو نقيض صدقه ومن كذب الذى هو مبالغة فى كذب
كما بولغ فى صدق فقيل صدق قوله تعالى (واذا قيل لهم لا تفسدوا فى الارض قالوا انما نحن مصلحون
الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون) اعلم ان هذا هو النوع الثانى من قبائح أفعال المنافقين

والكلام فيه من وجوه (أحدها) أن يقال من القائل لا تفسدوا في الارض (وثانيها) ما الفساد في الارض (وثالثها) من القائل انما نحن مصلحون (ورابعها) ما الصلاح (أما المسئلة الاولى) فنهم من قال ذلك القائل هو الله تعالى ومنهم من قال هو الرسول عليه السلام ومنهم من قال بعض المؤمنين وكل ذلك محتمل ولا يجوز أن يكون القائل بذلك من لا يختص بالدين والنصيحة وان كان الاقرب هو ان القائل لهم ذلك من شافههم بذلك فاما أن يكون الرسول عليه السلام بلغه عنهم النفاق ولم يقطع بذلك فنصحهم فأجابوا بما يحقق ايمانهم وانهم في الصلاح بمنزلة سائر المؤمنين واما أن يقال ان بعض من كانوا يلقون اليه الفساد كان لا يقبله منهم وكان ينقلب واعظا لهم قائلا لهم لا تفسدوا فان قيل انما كانوا يخبرون الرسول عليه السلام بذلك قلنا نعم الا ان المنافقين كانوا اذا عوتبوا عادوا الى اظهار الاسلام والندم وكذبوا الناقلين عنهم وحلفوا بالله عليه كما أخبر تعالى عنهم في قوله يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وقال يحلفون لكم لترضوا عنهم (المسئلة الثانية) الفساد خروج الشيء عن كونه منتفعا به ونقيضه الصلاح فاما كونه فسادا في الارض فانه يفيد أمرا زائدا وفيه ثلاثة أقوال (أحدها) قول ابن عباس والحسن وقتادة والسدي ان المراد بالفساد في الارض اظهار معصية الله تعالى وتقريره ما ذكره القفال رحمه الله وهو ان اظهار معصية الله تعالى انما كان افسادا في الارض لان الشرائع سنن موضوعة بين العباد فاذا تمسك الخلق بها زال العدوان ولزم كل أحد شأنه فحقنت الدماء وسكنت الفتن وكان فيه صلاح الارض وصلاح أهلها أما اذا تركوا التمسك بالشرائع وأقدم كل أحد على ما يهواه لزم الهرج والمرج والاضطراب ولذلك قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا في الارض نبههم على انهم اذا أعرضوا عن الطاعة لم يحصلوا الا على الافساد في الارض به (وثانيها) أن يقال ذلك الفساد هو مداراة المنافقين للكافرين ومخالطتهم معهم لانهم لما مالوا الى الكفار مع انهم في الظاهر مؤمنون أوهم ذلك ضعف الرسول صلى الله عليه وسلم وضعف أنصاره فكان ذلك يجرئ الكفرة على اظهار عداوة الرسول ونصب الحرب له وطمعهم في الغلبة وفيه فساد عظيم في الارض (وثالثها) قال الاصم كانوا يدعون في السر الى تكذيبه وجحد الاسلام والقاء الشبه (المسئلة الثالثة) الذين قالوا انما نحن مصلحون هم المنافقون والاقرب في مرادهم أن يكون نقيض ما نهوا عنه فلما كان الذي نهوا عنه هو الافساد في الارض كان قولهم انما نحن مصلحون كالمقابل له وعند ذلك يظهر احتمالان (أحدهما) انهم اعتقدوا في دينهم انه هو الصواب وكان سعيهم لاجل تقوية ذلك الدين لاجرم قالوا انما نحن مصلحون لانهم في اعتقادهم ما سعوا الا لتطهير وجه الارض عن الفساد (وثانيهما) انا اذا فسرنا لا تفسدوا بمداراة المنافقين للكفار فقولهم انما نحن مصلحون يعني به ان هذه المداراة سعي في الاصلاح بين المسلمين والكفار ولذلك حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا ان أردنا الا احسانا وتوفيقا فقولهم انما نحن مصلحون أي نحن نصلح أمور أنفسنا واعلم ان العلماء استدلوا بهذه الآية على ان من أظهر الايمان وجب اجراء حكم المؤمنين عليه وتجويز خلافه لا يطعن فيه وتوبة الزنديق مقبولة والله أعلم وأما قوله ألا انهم هم المفسدون فخارج على وجوه ثلاثة (أحدها) انهم مفسدون لان الكفر فساد في الارض اذ فيه كفران نعمة الله واقدام كل أحد على ما يهواه لانه اذا كان لا يعتقد وجود الاله ولا يرجو ثوابا ولا عقابا تهارج الناس ومن هذا ثبت ان النفاق فساد ولهذا قال فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض على ما تقدم تقريره قوله تعالى (واذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون) اعلم ان هذا هو النوع الثالث من قبائح أفعال المنافقين وذلك لانه سبحانه لما نهاهم في الآية المتقدمة عن الفساد في الارض أمرهم في هذه الآية بالايمان لان كمال حال الانسان لا يحصل الا بمجموع الامرين (أولهما) ترك ما لا ينبغي وهو قوله لا تفسدوا (وثانيهما) فعل ما ينبغي وهو قوله آمنوا وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قوله آمنوا كما آمن الناس أي ايمانا مقرونا بالاخلاص بعيدا عن النفاق ولقائل ان يستدل بهذه الآية على ان مجرد الاقرار ايمان فانه لو لم يكن ايمانا

لما تحقق مسمى الايمان الا اذا حصل فيه الاخلاص فكان قوله آمنوا كافيا فى تحصيل المطلوب وكان ذكر
قوله كما آمن الناس لغوا والجواب ان الايمان الحقيقى عند الله هو الذى يقترن به الاخلاص أما فى الظاهر
فلا سبيل اليه الا باقرار الظاهر فلا جرم افتقر فيه الى تأكيده بقوله كما آمن الناس (المسئلة الثانية)
اللام فى الناس فيها وجهان (أحدهما) انها للعهد أى كما آمن رسول الله ومن معه وهم ناس
معهودون أو عبد الله بن سلام واشياعه لانهم من أبناء جنسهم (والثانى) انها للجنس ثم ههنا أيضا وجهان
(أحدهما) ان الاوس والخزرج أكثرهم كانوا مسلمين وهؤلاء المنافقون كانوا منهم وكانوا قليلين ولفظ
العموم قد يطلق على الاكثر (والثانى) ان المؤمنين هم الناس فى الحقيقة لانهم هم الذين أعطوا الانسانية
حقها لان فضيلة الانسان على سائر الحيوانات بالعقل المرشد والفكر الهادى (المسئلة الثالثة) القائل
آمنوا كما آمن الناس اما الرسول أو المؤمنون ثم كان بعضهم يقول لبعض أنؤمن كما آمن سفيه بنى فلان
وسفيه بنى فلان والرسول لا يعرف ذلك فقال تعالى ألا انهم هم السفهاء (المسئلة الرابعة) السفه الخفة
يقال سفهت الريح الشئ اذا حركته قال ذو الرمة

جرين كما اهتزت رياح تسفهت * أعاليها مر الرياح الرواسم

وقال أبو تمام الطائى

سفيه الرمح جاهله اذا ما * بدا فضل السفيه على الحليم

أراد به سريع الطعن بالرمح خفيفه وانما قيل لبذئ اللسان سفيه لانه خفيف لا رزانة له وقال تعالى
ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما وقال عليه السلام شارب الخمر سفيه لقلة عقله وانما سمى
المنافقون المسلمين بالسفهاء لان المنافقين كانوا من أهل الخطر والرياسة وأكثر المؤمنين كانوا فقراء وكان عند
المنافقين ان دين محمد صلى الله عليه وسلم باطل والباطل لا يقبله الا السفيه فلهذه الاسباب نسبوهم الى
السفاهة ثم ان الله تعالى قلب عليهم هذا اللقب وقوله الحق لوجوه (أحدها) ان من أعرض عن الدليل ثم
نسب المتمسك به الى السفاهة فهو السفيه (وثانيها) ان من باع آخرته بدنياه فهو السفيه (وثالثها) ان من
عادى محمدا عليه الصلاة والسلام فقد عادى الله وذلك هو السفيه (المسئلة الخامسة) انما قال فى آخر هذه
الآية لا يعلمون وفيما قبلها لا يشعرون لوجهين (الاول) ان الوقوف على ان المؤمنين على الحق وهم على
الباطل أمر عقلى نظرى وأما ان النفاق وما فيه من البغى يفضى الى الفساد فى الارض فضرورى جار
مجرى المحسوس (الثانى) انه ذكر السفه وهو جهل فكان ذكر العلم أحسن طباقا له والله أعلم قوله

---

تعالى (واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن الله
يستهزئ بهم ويمدهم فى طغيانهم يعمهون) هذا هو النوع الرابع من أفعالهم القبيحة يقال لقيته ولاقيته
اذا استقبلته قريبا منه وقرأ أبو حنيفة واذا لاقوا أما قوله قالوا آمنا فالمراد أخلصنا بالقلب والدليل عليه
وجهان (الاول) ان الاقرار باللسان كان معلوما منهم فما كانوا يحتاجون الى بيانه انما المشكوك فيه
هو الاخلاص بالقلب فيجب أن يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك (الثانى) ان قولهم للمؤمنين
آمنا يجب أن يحمل على نقيض ما كانوا يظهرونه لشياطينهم واذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب فيجب
أن يكون مرادهم فيما ذكروه للمؤمنين التصديق بالقلب أما قوله واذا خلوا الى شياطينهم فقال صاحب
الكشاف يقال خلوت بفلان واليه اذا انفردت معه ويجوز أن يكون من خلا بمعنى مضى ومنه القرون
الخالية ومن خلوت به اذا سخرت منه من قولك خلا فلان بعرض فلان أى يعبث به ومعناه انهم أنهوا
السخرية بالمؤمنين الى شياطينهم وحدثوهم بها كما تقول أحمد اليك فلانا وأذمه اليك وأما شياطينهم فهم الذين
ماثلوا الشياطين فى تمردهم أما قوله انا معكم ففيه سؤالان (السؤال الاول) هذا القائل اهم كل المنافقين
أو بعضهم الجواب فى هذا خلاف لان من يحمل الشياطين على كبار المنافقين يحمل هذا القول على انه من
صغارهم وكانوا يقولون للمؤمنين آمنا واذا عادوا الى أكابرهم قالوا انا معكم لئلا يتوهموا فيهم المباينة

ومن يقول فى الشياطين المراد بهم الكفار لم يمنع اضافة هذا القول الى كل المنافقين ولا شبهة فى ان المراد بشياطينهم أكابرهم وهم اما الكفار واما أكابر المنافقين لانهم هم الذين يقدرون على الافساد فى الارض وأما أصاغرهم فلا (السؤال الثانى) لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية وشياطينهم بالجملة الاسمية محققة بان (الجواب) ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديرا بأقوى الكلامين لانهم كانوا فى ادعاء حدوث الايمان منهم لا فى ادعاء انهم فى الدرجة الكاملة منه اما لان أنفسهم لا تساعدهم على المبالغة لان القول الصادر عن النفاق والكراهة قلما يحصل معه المبالغة واما لعلمهم بأن ادعاء الكمال فى الايمان لا يروج على المسلمين وأما كلامهم مع اخوانهم فهم كانوا يقولونه عن الاعتقاد وعلموا ان المستمعين يقبلون ذلك منهم فلا جرم كان التأكيد لائقا به أما قوله انما نحن مستهزؤن ففيه سؤالان (السؤال الاول) ما الاستهزاء (الجواب) أصل الباب الخفة من الهزء وهو العدو السريع وهزأ يهزأ مات على مكانه وناقته تهزأ به أى تسرع وحده انه عبارة عن اظهار موافقة مع ابطان ما يجرى مجرى السوء على طريق السخرية فعلى هذا قولهم انما نحن مستهزؤن يعنى نظهر لهم الموافقة على دينهم لنأمن شرهم ونقف على أسرارهم ونأخذ من صدقاتهم وغنائمهم (السؤال الثانى) كيف تعلق قوله انما نحن مستهزؤن بقوله انا معكم الجواب هو توكيد له لان قوله انا معكم معناه الثبات على الكفر وقوله انما نحن مستهزؤن رد للاسلام ورد نقيض الشئ تأكيد لثباته أو بدل منه لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر أو استئناف كأنهم اعترضوا عليهم حين قالوا انا معكم فقالوا ان صح ذلك فكيف توافقون أهل الاسلام فقالوا انما نحن مستهزؤن واعلم انه سبحانه وتعالى لما حكى عنهم ذلك أجابهم بأشياء (أحدها) قوله الله يستهزئ بهم وفيه أسئلة (الاول) كيف يجوز وصف الله تعالى بأنه يستهزئ وقد ثبت ان الاستهزاء لا ينفك عن التلبيس وهو على الله محال ولانه لا ينفك عن الجهل لقوله قالوا أتتخذنا هزؤا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين والجهل على الله محال والجواب ذكروا فى التأويل خمسة أوجه (أحدها) ان ما يفعله الله بهم جزاء على استهزائهم سماه بالاستهزاء لان جزاء الشئ يسمى باسم ذلك الشئ قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله وقال عليه السلام اللهم ان فلانا هجانى وهو يعلم انى لست بشاعر فاهجه اللهم والعنه عدد ما هجانى أى اجزه جزاء هجائه وقال عليه السلام تكلفوا من الاعمال ما تطيقون فان الله لا يمل حتى تملوا (وثانيها) ان ضرر استهزائهم بالمؤمنين راجع اليهم وغير ضار بالمؤمنين فيصير كأن الله استهزأ بهم (وثالثها) ان من آثار الاستهزاء حصول الهوان والحقارة فذكر الاستهزاء والمراد حصول الهوان لهم تعبيرا بالسبب عن المسبب (ورابعها) ان استهزاء الله بهم أن يظهر لهم من أحكامه فى الدنيا ما لهم عند الله خلافها فى الآخرة كما انهم أظهروا للنبى والمؤمنين أمرا مع ان الحاصل منهم فى السر خلافه وهذا التأويل ضعيف لانه تعالى لما أظهر لهم أحكام الدنيا فقد أظهر الادلة الواضحة بما يعاملون به فى الدار الآخرة من سوء المنقلب والعقاب العظيم فليس فى ذلك مخالفة لما أظهره فى الدنيا (وخامسها) ان الله تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ فى الدنيا وفى الآخرة أما فى الدنيا فلانه تعالى أطلع الرسول على أسرارهم مع انهم كانوا يبالغون فى اخفائها عنه واما فى الآخرة فقال ابن عباس اذا دخل المؤمنون الجنة والكافرون النار فتح الله من الجنة بابا على الجحيم فى الموضع الذى هو مسكن المنافقين فاذا رأى المنافقون الباب مفتوحا أخذوا يخرجون من الجحيم ويتوجهون الى الجنة وأهل الجنة ينظرون اليهم فاذا وصلوا الى باب الجنة فهناك يغلق دونهم الباب فذلك قوله تعالى ان الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون الى قوله فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون فهذا هو الاستهزاء بهم (السؤال الثانى) كيف ابتدأ قوله الله يستهزئ بهم ولم يعطف على الكلام الذى قبله الجواب هو استئناف فى غاية الجزالة والفخامة وفيه ان الله تعالى هو الذى يستهزئ بهم الاستهزاء العظيم الذى يصير استهزاؤهم فى مقابلته كالعدم وفيه أيضا ان الله هو الذى يتولى الاستهزاء بهم انتقاما للمؤمنين

ولا يحوج المؤمنين الى ان يعارضوهم باستهزاء مثله (السؤال الثالث) هلا قيل ان الله مستهزئ بهم ليكون مطابقا لقوله انما نحن مستهزؤن الجواب لان يستهزئ يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتا بعد وقت وهكذا كانت نكايات الله فيهم أولا يرون انهم يفتنون فى كل عام مرة أو مرتين وأيضا فما كانوا يخلون فى أكثر أوقاتهم من تهتك أستار وتكشف أسرار واستشعار حذر من أن تنزل عليهم آية يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما فى قلوبهم قل استهزؤا ان الله مخرج ما تحذرون الجواب الثانى قوله تعالى ويمدهم فى طغيانهم يعمهون قال صاحب الكشاف انه من مد الجيش وأمده اذا زاده وألحق به ما يقويه ويكثره وكذلك مد الدواة وأمدها زادها ما يصلحها ومددت السراج والارض اذا اصلحتهما بالزيت والسماد ومده الشيطان فى الغى وأمده اذا واصله بالوسواس ومد وأمد بمعنى واحد وقال بعضهم مد يستعمل فى الشر وأمد فى الخير قال تعالى ونمد له من العذاب مدا وقال فى النعمة وأمددناكم بأموال وبنين وقال تعالى أيحسبون انما نمدهم به من مال وبنين ومن الناس من زعم انه من المد فى العمر والاملاء والامهال وهذا خطأ لوجهين (الاول) ان قراءة ابن كثير وابن محيصن ونمدهم وقراءة نافع واخوانهم يمدونهم فى الغى يدل على انه من المدد دون المد (والثانى) ان الذى بمعنى أمهله انما هو مد له كأملى له قالت المعتزلة هذه الآية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لوجوه (أحدها) قوله تعالى واخوانهم يمدونهم فى الغى أضاف ذلك الغى الى اخوانهم فكيف يكون مضافا الى الله تعالى (وثانيها) ان الله تعالى ذمهم على هذا الطغيان فلو كان فعلا لله تعالى فكيف يذمهم عليه (وثالثها) لو كان فعلا لله تعالى لبطلت النبوة وبطل القرآن فكان الاشتغال بتفسيره عبثا (ورابعها) انه تعالى أضاف الطغيان اليهم بقوله فى طغيانهم ولو كان ذلك من الله لما أضافه اليهم فظهر انه تعالى انما أضافه اليهم ليعرف انه تعالى غير خالق لذلك ومصداقه انه حين أسند المد الى الشياطين أطلق الغى ولم يقيده بالاضافة فى قوله واخوانهم يمدونهم فى الغى اذا ثبت هذا فنقول التأويل من وجوه (أحدها) وهو تأويل الكعبى وأبى مسلم بن يحيى الاصفهانى ان الله تعالى لما منعهم ألطافه التى يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم عليه بقيت قلوبهم مظلمة بتزايد الظلمة فيها وتزايد النور فى قلوب المسلمين فسمى ذلك التزايد مددا وأسنده الى الله تعالى لانه مسبب عن فعله بهم (وثانيها) أن يحمل على منع القسر والالجاء كما قيل ان السفيه اذا لم ينه فهو مأمور (وثالثها) أن يسند فعل الشيطان الى الله تعالى لانه بتمكينه واقداره والتخلية بينه وبين اغواء عباده (ورابعها) ما قاله الجبائى فانه قال ويمدهم أى يمد عمرهم ثم انهم مع ذلك فى طغيانهم يعمهون وهذا ضعيف من وجهين (الاول) لما بينا انه لا يجوز فى اللغة تفسير ويمدهم بالمد فى العمر (الثانى) هب انه يصح ذلك ولكنه يفيد انه تعالى يمد عمرهم لغرض أن يكونوا فى طغيانهم يعمهون وذلك يفيد الاشكال أجاب القاضى عن ذلك بأنه ليس المراد انه تعالى يمد عمرهم لغرض أن يكونوا فى الطغيان بل المراد انه تعالى يبقيهم ويلطف بهم فى الطاعة فيأبون الا أن يعمهوا واعلم ان الكلام فى هذا الباب تقدم فى قوله ختم الله على قلوبهم فلا فائدة فى الاعادة واعلم ان الطغيان هو الغلو فى الكفر ومجاوزة الحد فى العتو قال تعالى انا لما طغى الماء أى جاوز قدره وقال اذهب الى فرعون انه طغى أى أسرف وتجاوز الحد وقرأ زيد بن على فى طغيانهم بالكسر وهما لغتان كلقيان ولقيان والعمه مثل العمى الا ان العمى عام فى البصر والرأى والعمه فى الرأى خاصة وهو التردد والتحير لا يدرى أين يتوجه قوله تعالى (أولئك الذين

اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين) واعلم ان اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به فان قيل كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى قلنا جعلوا لتمكنهم منه كأنه فى أيديهم فاذا تركوه ومالوا الى الضلالة فقد استبدلوها به والضلالة الجور والخروج عن القصد وفقد الاهتداء فاستعير للذهاب عن الصواب فى الدين أما قوله فما ربحت تجارتهم فالمعنى انهم ما ربحوا فى تجارتهم وفيه سؤالات (السؤال الاول) كيف أسند الخسران الى التجارة وهو لاصحابها الجواب هو من الاسناد المجازى وهو ان يسند الفعل الى شئ يتلبس بالذى هو فى الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشترى

(السؤال الثانى) هب ان شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا فى معنى الاستبدال فما معنى ذكر الربح والتجارة وما كان ثم مبايعة على الحقيقة (الجواب) هذا مما يقوى أمر المجاز ويحسنه كما قال الشاعر

ولما رأيت النسر عز ابن داية * وعشش فى وكريه جاش له صدرى

لما شبه الشيب بالنسر والشعر الفاحم بالغراب اتبعه بذكر التعشيش والوكر فكذا ههنا لما ذكر سبحانه الشراء اتبعه ما يشاكله ويواخيه تمثيلا لخسارتهم وتصويرا لحقيقته أما قوله وما كانوا مهتدين فالمعنى ان الذى تطلبه التجار فى متصرفاتهم أمران سلامة رأس المال والربح وهؤلاء قد أضاعوا الامرين لان رأس مالهم هو العقل الخالى عن المانع فلما اعتقدوا هذه الضلالات صارت تلك العقائد الفاسدة الكسبية مانعة من الاشتغال بطلب العقائد الحقة فهؤلاء مع انهم لم يربحوا فقد أفسدوا رأس مال العقل السليم الهادى الى العقائد الحقة وقال قتادة انتقلوا من الهدى الى الضلالة ومن الطاعة الى المعصية ومن الجماعة الى التفرقة ومن الامن الى الخوف ومن السنة الى البدعة والله أعلم قوله تعالى (مثلهم كمثل الذى استوقد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون)

اعلم أنا قبل الخوض فى تفسير ألفاظ هذه الآية نتكلم فى شيئين (أحدهما) ان المقصود من ضرب الامثال انها تؤثر فى القلوب ما لا يؤثره وصف الشئ فى نفسه وذلك لان الغرض من المثل تشبيه الخفى بالجلى والغائب بالشاهد فيتأكد الوقوف على ماهيته ويصير الحس مطابقا للعقل وذلك هو النهاية فى الايضاح ألا ترى ان الترغيب اذا وقع فى الايمان مجردا عن ضرب مثل له لم يتأكد وقوعه فى القلب كما يتأكد وقوعه اذا مثل بالنور واذا زهد فى الكفر بمجرد الذكر لم يتأكد قبحه فى العقول كما يتأكد اذا مثل بالظلمة واذا أخبر بضعف أمر من الامور وضرب مثله بنسج العنكبوت كان ذلك أبلغ فى تقرير صورته من الاخبار بضعفه مجردا ولهذا أكثر الله تعالى فى كتابه المبين وفى سائر كتبه أمثاله قال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس ومن سور الانجيل سورة الامثال وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) المثل فى أصل كلامهم بمعنى المثل وهو النظير ويقال مثل ومثل ومثيل كشبه وشبه وشبيه ثم قيل للقول السائر الممثل مضربه بمورده مثل وشرطه أن يكون قولا فيه غرابة من بعض الوجوه (المسئلة الثانية) انه تعالى لما بين حقيقة صفات المنافقين عقبها بضرب مثلين زيادة فى الكشف والبيان (أحدهما) هذا المثل وفيه اشكالات (أحدها) أن يقال ما وجه التمثيل بمن أعطى نورا ثم سلب ذلك النور منه مع ان المنافق ليس له نور (وثانيها) أن يقال ان من استوقد نارا فأضاءت قليلا فقد انتفع بها وبنورها ثم حرم فأما المنافقون فلا انتفاع لهم البتة بالايمان فما وجه التمثيل (وثالثها) ان مستوقد النار قد اكتسب لنفسه النور والله تعالى ذهب بنوره وتركه فى الظلمات والمنافق لم يكتسب خيرا وما حصل له من الخيبة والحيرة فقد أتى فيه من قبل نفسه فما وجه التشبيه والجواب ان العلماء ذكروا فى كيفية التشبيه وجوها (أحدها) قال السدى ان ناسا دخلوا فى الاسلام عند وصوله عليه السلام الى المدينة ثم انهم نافقوا والتشبيه ههنا فى نهاية الصحة لانهم بايمانهم أولا اكتسبوا نورا ثم بنفاقهم ثانيا أبطلوا ذلك النور ووقعوا فى حيرة عظيمة فانه لا حيرة أعظم من حيرة الدين لان المتحير فى طريقه لاجل الظلمة لا يخسر الا القليل من الدنيا وأما المتحير فى الدين فانه يخسر نفسه فى الآخرة أبد الآبدين (وثانيها) ان لم يصح ما قاله السدى بل كانوا منافقين أبدا من أول أمرهم فههنا تأويل آخر ذكره الحسن رحمه الله وهو انهم لما أظهروا الاسلام فقد ظفروا بحقن دمائهم وسلامة أموالهم عن الغنيمة وأولادهم عن السبى وظفروا بغنائم الجهاد وسائر أحكام المسلمين وعد ذلك نورا من أنوار الايمان ولما كان ذلك بالاضافة الى العذاب الدائم قليلا قدره شبههم بمستوقد النار الذى انتفع بضوئها قليلا ثم سلب ذلك فدامت حيرته وحسرته للظلمة التى جاءته فى أعقاب النور فكان يسير انتفاعهم فى الدنيا يشبه النور وعظيم ضررهم فى الآخرة يشبه الظلمة (وثالثها) أن نقول ليس وجه التشبيه ان للمنافق نورا بل وجه التشبيه بهذا المستوقد انه لما زال النور عنه تحير والتحير فيمن كان فى نور

ثم زال عنه أشد من تحير سالك الطريق فى ظلمة مستمرة لكنه تعالى ذكر النور فى مستوقد النار لكى يصح أن يوصف بهذه الظلمة الشديدة لا أن وجه التشبيه بجمع النور والظلمة (ورابعها) ان الذى أظهروه يوهم انه من باب النور الذى ينتفع به وذهاب النور هو ما يظهره لاصحابه من الكفر والنفاق ومن قال بهذا قال ان المثل انما عطف على قوله واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم فالنار مثل لقولهم آمنا وذهابه مثل لقولهم للكفار انا معكم فان قيل وكيف صار ما يظهره المنافق من كلمة الايمان مثلا بالنور وهو حين تكلم بها أضمر بها خلافها قلنا انه لو ضم الى القول اعتقادا له وعملا به لاتم النور لنفسه ولكنه لما لم يفعل لم يتم نوره وانما سمى مجرد ذلك القول نورا لانه قول حق فى نفسه (وخامسها) يجوز أن يكون استيقاد النار عبارة عن اظهار المنافق كلمة الايمان وانما سماه نورا لانه يتزين به ظاهره فيهم ويصير ممدوحا بسببه فيما بينهم ثم ان الله تعالى يذهب ذلك النور بهتك ستر المنافق بتعريف نبيه والمؤمنين حقيقة أمره فيظهر له اسم النفاق بدل ما يظهر منه من اسم الايمان فبقى فى ظلمات لا يبصر اذ النور الذى كان له قبل قد كشف الله امره فزال (وسادسها) انهم لما وصفوا بانهم اشتروا الضلالة بالهدى عقب ذلك بهذا التمثيل ليمثل هداهم الذى باعوه بالنار المضيئة ما حول المستوقد والضلالة التى اشتروها وطبع بها على قلوبهم بذهاب الله بنورهم وتركه اياهم فى الظلمات (وسابعها) يجوز أن يكون المستوقد ههنا مستوقد نار لا يرضاها الله تعالى والغرض تشبيه الفتنة التى حاول المنافقون اثارتها بهذه النار فان الفتنة التى كانوا يثيرونها كانت قليلة البقاء ألا ترى الى قوله تعالى كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله (وثامنها) قال سعيد بن جبير نزلت فى اليهود وانتظارهم لخروج رسول الله صلى الله عليه وسلم واستفتاحهم به على مشركى العرب فلما خرج كفروا به فكان انتظارهم لمحمد صلى الله عليه وسلم كايقاد النار وكفرهم به بعد ظهوره كزوال ذلك النور (المسئلة الرابعة) فأما تشبيه الايمان بالنور والكفر بالظلمة فهو فى كتاب الله تعالى كثير والوجه فيه ان النور قد بلغ النهاية فى كونه هاديا الى المحجة والى طريق المنفعة وازالة الحيرة وهذا حال الايمان فى باب الدين فشبه ما هو النهاية فى ازالة الحيرة ووجدان المنفعة فى باب الدين بما هو الغاية فى باب الدنيا وكذلك القول فى تشبيه الكفر بالظلمة لان الضال عن الطريق المحتاج الى سلوكه لا يرد عليه من أسباب الحرمان والتحير أعظم من الظلمة ولا شئ كذلك فى باب الدين أعظم من الكفر فشبه تعالى أحدهما بالآخر فهذا هو الكلام فيما هو المقصود الكلى من هذه الآية * بقيت ههنا أسئلة وأجوبة تتعلق بالتفاصيل (السؤال الاول) قوله تعالى مثلهم كمثل الذى استوقد نارا يقتضى تشبيه مثلهم بمثل المستوقد فما مثل المنافقين ومثل المستوقد حتى شبه أحدهما بالآخر والجواب استعير المثل للقصة أو للصفة اذا كان لها شأن وفيها غرابة كأنه قيل قصتهم العجيبة كقصة الذى استوقد نارا وكذا قوله مثل الجنة التى وعد المتقون أى فيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة العجيبة ولله المثل الاعلى اى الوصف الذى له شأن من العظمة والجلالة ومثلهم فى التوراة أى وصفهم وشأنهم المتعجب منه ولما فى المثل من معنى الغرابة قالوا فلان مثلة فى الخير والشر فاشتقوا منه صفة لعجيب الشأن (السؤال الثانى) كيف مثلت الجماعة بالواحد والجواب من وجوه (أحدها) انه يجوز فى اللغة وضع الذى موضع الذين كقوله وخضتم كالذى خاضوا وانما جاز ذلك لان الذى لكونه وصلة الى وصف كل معرفة بجملة وكثرة وقوعه فى كلامهم ولكونه مستطالا بصلته فهو حقيق بالتخفيف ولذلك أعلوه بالحذف فحذفوا ياءه ثم كسرته ثم اقتصروا فيه على اللام وحدها فى أسماء الفاعلين والمفعولين (وثانيها) أن يكون المراد جنس المستوقدين أو أريد الجمع أو الفوج الذى استوقد نارا (وثالثها) وهو الاقوى ان المنافقين وذواتهم لم يشبهوا بذات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد وانما شبهت قصتهم بقصة المستوقد ومثله قوله تعالى مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار وقوله ينظرون اليك نظر المغشى عليه من الموت (ورابعها) المعنى ومثل كل واحد منهم كقوله يخرجكم طفلا أى يخرج كل واحد منكم (السؤال الثالث) ما الوقود وما النار وما الاضاءة وما النور وما الظلمة الجواب أما وقود النار

فهو سطوعها وارتفاع لهبها وأما النار فهو جوهر لطيف مضئ حار محرق واشتقاقها من نار ينور اذا نفر لان فيها حركة واضطرابا والنور مشتق منها وهو ضوءها والمنار العلامة والمنارة هي الشئ الذي يؤذن عليه ويقال أيضا للشئ الذي يوضع السراج عليه ومنه النورة لانها تظهر البدن والاضاءة فرط الانارة ومصداق ذلك قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وأضاء يرد لازما ومتعديا تقول أضاء القمر الظلمة وأضاء القمر بمعنى استضاء قال الشاعر

أضاءت لهم أحسابهم ووجوههم * دجى الليل حتى نظم الجزع ثاقبه

وأما ما حول الشئ فهو الذي يتصل به تقول دار حوله وحواليه والحول السنة لانها تحول وحال عن العهد أي تغير وحال لونه أي تغير لونه والحوالة انقلاب الحق من شخص الى شخص والمحاولة طلب الفعل بعد ان لم يكن طالباله والحول انقلاب العين والحول الانقلاب قال الله تعالى لا يبغون عنها حولا والظلمة عدم النور عما من شأنه أن يستنير والظلمة في أصل اللغة عبارة عن النقصان قال الله تعالى آتت أكلها ولم تظلم منه شيئا أي لم تنقص وفي المثل من أشبه أباه فما ظلم أي فما نقص حق الشبه والظلم الثلج لانه ينتقص سريعا والظلم ماء السن وطراوته وبياضه تشبيها له بالثلج (السؤال الرابع) أضاءت متعدية أم لا الجواب كلاهما جائز يقال أضاءت النار بنفسها وأضاءت غيرها وكذلك أظلم الشئ بنفسه وأظلم غيره أي صيره مظلما وههنا الاقرب انها متعدية ويحتمل أن تكون غير متعدية مستندة الى ما حوله والتأنيث للحمل على المعنى لان ما حول المستوقد أماكن وأشياء ويعضده قراءة ابن أبي عبلة ضاءت (السؤال الخامس) هلا قيل ذهب الله بضوئهم لقوله فلما أضاءت الجواب ذكر النور أبلغ لان الضوء فيه دلالة على الزيادة فلو قيل ذهب الله بضوئهم لاوهم ذهاب الكمال وبقاء ما يسمى نورا والغرض ازالة النور عنهم بالكلية ألا ترى كيف ذكر عقيبه وتركهم في ظلمات لا يبصرون والظلمة عبارة عن عدم النور وكيف جمعها وكيف نكرها وكيف أتبعها ما يدل على انها ظلمة خالصة وهو قوله لا يبصرون (السؤال السادس) لم قال ذهب الله بنورهم ولم يقل أذهب الله نورهم والجواب الفرق بين أذهبه وذهب به ان معنى أذهبه أزاله وجعله ذاهبا ويقال ذهب به اذا استصحبه ومضى به معه وذهب السلطان بماله أخذه قال تعالى فلما ذهبوا به اذا لذهب كل اله بما خلق والمعنى أخذ الله نورهم وأمسكه وما يمسك فلا مرسل له فهو أبلغ من الاذهاب وقرأ اليماني أذهب الله نورهم (السؤال السابع) ما معنى وتركهم والجواب ترك اذا علق بواحد فهو بمعنى طرح واذا علق بشيئين كان بمعنى صير فيجري مجرى أفعال القلوب ومنه قوله وتركهم في ظلمات أصله هم في ظلمات ثم دخل ترك فنصبت الجزءين (السؤال الثامن) لم حذف أحد المفعولين من لا يبصرون الجواب انه من قبيل المتروك الذي لا يلتفت الى اخطاره بالبال لا من قبيل المقدر المنوي كان الفعل غير متعد أصلا * قوله تعالى

(صم بكم عمي فهم لا يرجعون) اعلم انه لما كان المعلوم من حالهم انهم كانوا يسمعون وينطقون ويبصرون امتنع حمل ذلك على الحقيقة فلم يبق الا تشبيه حالهم لشدة تمسكهم بالعناد واعراضهم عما يطرق سمعهم من القرآن وما يظهره الرسول من الادلة والآيات بمن هو أصم في الحقيقة فلا يسمع واذا لم يسمع لم يتمكن من الجواب فلذلك جعله بمنزلة الابكم واذا لم ينتفع بالادلة ولم يبصر طريق الرشد فهو بمنزلة الاعمى أما قوله فهم لا يرجعون ففيه وجوه (أحدها) انهم لا يرجعون عما تقدم ذكره وهو التمسك بالنفاق الذي لاجل تمسكهم به وصفهم الله تعالى بهذه الصفات فصار ذلك دلالة على انهم يستمرون على نفاقهم أبدا (وثانيها) انهم لا يعودون الى الهدى بعد ان باعوه وعن الضلالة بعد ان اشتروها (وثالثها) أراد انهم بمنزلة المتحيرين الذين بقوا خامدين في مكانهم لا يبرحون ولا يدرون أيتقدمون أم يتأخرون وكيف يرجعون الى حيث ابتدؤا منه * قوله تعالى (أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه واذا أظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم ان الله على كل شئ قدير) اعلم ان هذا هو المثل الثاني

للمنافقين وكيفية المشابهة من وجوه (أحدها) انه اذا حصل السحاب الذى فيه الظلمات والرعد والبرق واجتمع مع ظلمة السحاب ظلمة الليل وظلمة المطر عند ورود الصواعق عليهم يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق حذر الموت وان البرق يكاد يخطف أبصارهم فاذا أضاء لهم مشوا فيه واذا ذهب بقوا فى ظلمة عظيمة فوقفوا متحيرين لان من أصابه البرق فى هذه الظلمات الثلاثة ثم ذهب عنه تشتد حيرته وتعظم الظلمة فى عينه وتكون له مزية على من لم يزل فى الظلمة فشبه المنافقين فى حيرتهم وجهلهم بالدين بهؤلاء الذين وصفهم اذ كانوا لا يرون طريقا ولا يهتدون (وثانيها) ان المطر وان كان نافعا الا انه لما وجد فى هذه الصورة مع هذه الاحوال الضارة صار النفع به زائلا فكذا اظهار الايمان نافع للمنافق لو وافقه الباطن فاذا فقد منه الاخلاص وحصل معه النفاق صار ضررا فى الدين (وثالثها) ان من نزل به هذه الامور مع الصواعق ظن المخلص منها أن يجعل أصابعه فى أذنيه وذلك لا ينجيه مما يريده تعالى به من هلاك وموت فلما تقرر ذلك فى العادات شبه تعالى حال المنافقين فى ظنهم ان اظهارهم للمؤمنين ما أظهروه ينفعهم مع ان الامر فى الحقيقة ليس كذلك بما ذكر (ورابعها) ان عادة المنافقين كانت هى التأخر عن الجهاد فرقا من الموت والقتل فشبه الله حالهم فى ذلك بحال من نزلت هذه الامور به وأراد دفعها بجعل أصبعيه فى اذنيه (وخامسها) ان هؤلاء الذين يجعلون أصابعهم فى آذانهم وان تخلصوا عن الموت فى تلك الساعة فان الموت والهلاك من ورائهم لا مخلص لهم منه فكذلك حال المنافقين فى ان الذى يخوضون فيه لا يخلصهم من عذاب النار (وسادسها) ان من هذا حاله فقد بلغ النهاية فى الحيرة لاجتماع أنواع الظلمات وحصول أنواع المخافة وحصل فى المنافقين نهاية الحيرة فى باب الدين ونهاية الخوف فى الدنيا لان المنافق يتصور فى كل وقت انه لو حصل الوقوف على باطنه لقتل فلا يكاد الوجل والخوف يزول عن قلبه مع النفاق (وسابعها) المراد من الصيب هو الايمان والقرآن والظلمات والرعد والبرق هو الاشياء الشاقة على المنافقين وهى التكاليف الشاقة من الصلاة والصوم وترك الرياسات والجهاد مع الآباء والامهات وترك الاديان القديمة والانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم مع شدة استنكافهم عن الانقياد له فكما ان الانسان يبالغ فى الاحتراز عن المطر الصيب الذى هو أشد الاشياء نفعا بسبب هذه الامور المقارنة فكذا المنافقون يحترزون عن الايمان والقرآن بسبب هذه الامور المقارنة والمراد من قوله كلما أضاء لهم مشوا فيه انه متى حصل لهم شئ من المنافع وهى عصمة أموالهم ودمائهم وحصول الغنائم لهم فانهم يرغبون فى الدين واذا أظلم عليهم قاموا أى متى لم يجدوا شيئا من تلك المنافع فحينئذ يكرهون الايمان ولا يرغبون فيه فهذه الوجوه ظاهرة فى التشبيه * وبقى على الآية أسئلة وأجوبة (السؤال الاول) أى التمثيلين أبلغ الجواب التمثيل الثانى لانه أدل على فرط الحيرة وشدة الاغاليط ولذلك تراهم يتدرجون فى نحو هذا من الاهون الى الاغلظ (السؤال الثانى) لم عطف أحد التمثيلين على الآخر بحرف الشك الجواب من وجوه (أحدها) لان أو فى أصلها التساوى شيئين فصاعدا فى الشك ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوى فى غير الشك كقولك جالس الحسن أو ابن سيرين تريد انهما سيان فى استصواب أن تجالس أيهما شئت ومنه قوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا أى أن الآثم والكفور متساويان فى وجوب عصيانهما فكذا قوله أو كصيب معناه ان كيفية قصة المنافقين شبيهة بكيفيتى هاتين القصتين فبأيتهما مثلتها فأنت مصيب وان مثلتها بهما جميعا فكذلك (وثانيها) انما ذكر تعالى ذلك لان المنافقين قسمان بعضهم يشبهون أصحاب النار وبعضهم يشبهون أصحاب المطر ونظيره قوله تعالى وقالوا كونوا هودا أو نصارى وقوله وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أو هم قائلون (وثالثها) أو بمعنى بل قال تعالى وأرسلناه الى مائة ألف أو يزيدون (ورابعها) أو بمعنى الواو كأنه قال وكصيب من السماء نظيره قوله تعالى أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم أو بيوت أمهاتكم وقال الشاعر

وقد زعمت ليلى بأنى فاجر * لنفسى تقاها أو عليها فجورها

وهذه

وهذه الوجوه مطردة فى قوله ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهى كالحجارة أو أشد قسوة (السؤال الثالث) المشبه بالصيب والظلمات والرعد والبرق والصواعق ماهو (الجواب) لعلماء البيان ههنا قولان (أحدهما) ان هذا التشبيه مفرق ومعناه أن يكون المثل مركبا من أمور والممثل يكون أيضا مركبا من امور ويكون كل واحد من المثل شبيها بكل واحد من الممثل فههنا شبه دين الاسلام بالصيب لان القلوب تحيى به حياة الارض بالمطر وما يتعلق به من شبهات الكفار بالظلمات وما فيه من الوعد والوعيد بالبرق والرعد وما يصيب الكفرة من الفتن من جهة أهل الاسلام بالصواعق والمعنى أو كمثل ذوى صيب والمراد كمثل قوم أخذتهم السماء على هذه الصفة (والقول الثانى) انه تشبيه مركب وهو الذى يشبه فيه احدى الجملتين بالاخرى فى أمر من الامور وان لم تكن آحاد احدى الجملتين شبيهة بآحاد الجملة الاخرى وههنا المقصود تشبيه حيرة المنافقين فى الدنيا والدين بحيرة من انطفت ناره بعد ايقادها وبحيرة من أخذته السماء فى الليلة المظلمة مع رعد وبرق فان قيل الذى كنت تقدره فى التشبيه المفرق من حذف المضاف وهو قولك أو كمثل ذوى صيب هل يقدر مثله فى المركب قلنا لولا طلب الراجع فى قوله يجعلون أصابعهم فى آذانهم ما يرجع اليه لما كان بنا حاجة الى تقديره (السؤال الرابع) ما الصيب (الجواب) انه المطر الذى يصوب أى ينزل من صاب يصوب اذا نزل ومنه صوب رأسه اذا خفضه وقيل انه من صاب يصوب اذا قصد ولا يقال صيب الا للمطر الجود كان عليه الصلاة والسلام يقول اللهم اجعله صيبا هنيئا أى مطرا جودا وأيضا يقال للسحاب صيب قال الشماخ شعر * وأسحم دان صادق الوعد صيب * وتنكير صيب لأنه أريد نوع من المطر شديد هائل كما تنكرت النار فى التمثيل الاول وقرئ أو كصائب والصيب أبلغ والسماء هذه المظلة (السؤال الخامس) قوله من السماء ما الفائدة فيه والصيب لا يكون الا من السماء الجواب من وجهين (الاول) لو قال أو كصيب فيه ظلمات احتمل أن يكون ذلك الصيب نازلا من بعض جوانب السماء دون بعض اما لما قال من السماء دل على انه عام مطبق آخذ بآفاق السماء فكما حصل فى لفظ الصيب مبالغات من جهة التركيب والتنكير أيد ذلك بأن جعله مطبقا (الثانى) من الناس من قال المطر انما يحصل من ارتفاع أبخرة رطبة من الارض الى الهواء فتنعقد هناك من شدة برد الهواء ثم ينزل مرة أخرى فذلك هو المطر ثم ان الله سبحانه وتعالى أبطل ذلك المذهب ههنا بأن بين ان ذلك الصيب نزل من السماء وكذا قوله وأنزلنا من السماء ماء طهورا وقوله وينزل من السماء من جبال فيها من برد (السؤال السادس) ما الرعد والبرق (الجواب) الرعد الصوت الذى يسمع من السحاب كأن اجرام السحاب تضطرب وتنتقض وترتعد اذا أخذتها الريح فتصوت عند ذلك من الارتعاد والبرق الذى يلمع من السحاب من برق الشئ بريقا اذا لمع (السؤال السابع) الصيب هو المطر والسحاب فأيهما أريد فما ظلماته (الجواب) أما ظلمات السحاب فاذا كان أسحم مطبقا فظلمته سحمته وتطبيقه مضمومة اليهما ظلمة الليل وأما ظلمة المطر فظلمته تكاثفه وانسجامه بتتابع القطر وظلمته اظلال الغمامة مع ظلمة الليل (السؤال الثامن) كيف يكون المطر مكانا للرعد والبرق وانما مكانهما السحاب (الجواب) لما كان التعلق بين السحاب والمطر شديدا جاز اجراء أحدهما مجرى الآخر فى الاحكام (السؤال التاسع) هلا قيل رعود وبروق كما قيل ظلمات (الجواب) الفرق انه حصلت أنواع مختلفة من الظلمات على الاجتماع فاحتيج الى صيغة الجمع أما الرعد فانه نوع واحد وكذا البرق ولا يمكن اجتماع أنواع الرعد والبرق فى السحاب الواحد فلا جرم لم يذكر فيه لفظ الجمع (السؤال العاشر) لم جاءت هذه الاشياء منكرات (الجواب) لان المراد أنواع منها كأنه قيل فيه ظلمات داجية ورعد قاصف وبرق خاطف (السؤال الحادى عشر) الى ماذا يرجع الضمير فى يجعلون (الجواب) الى أصحاب الصيب وهو وان كان محذوفا فى اللفظ لكنه باق فى المعنى ولا محل لقوله يجعلون لكونه مستأنفا لانه لما ذكر الرعد والبرق على ما يؤذن بالشدة والهول فكأن قائلا قال فكيف حالهم مع مثل ذلك الرعد فقيل يجعلون أصابعهم فى آذانهم ثم قال فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق

فقال يكاد البرق يخطف أبصارهم (السؤال الثانى عشر) رؤس الاصابع هى التى تجعل فى الآذان فهلا قيل أناملهم (الجواب) المذكور وان كان هو الاصبع لكن المراد بعضه كما فى قوله فاقطعوا أيديهما المراد بعضهما (السؤال الثالث عشر) ما الصاعقة (الجواب) انها قصف رعد ينقض معها شعلة من نار وهى نار لطيفة قوية لا تمر بشئ الا أتت عليه الا انها مع قوتها سريعة الخمود (السؤال الرابع عشر) ما احاطة الله بالكافرين (الجواب) انه مجاز والمعنى انهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط به حقيقة ثم فيه ثلاثة أقوال (أحدها) انه عالم بهم قال تعالى وأن الله قد أحاط بكل شئ علما (وثانيها) قدرته مستولية عليهم والله من ورائهم محيط (وثالثها) يهلكهم من قوله تعالى الا أن يحاط بكم (السؤال الخامس عشر) ما الخطف (الجواب) انه الاخذ بسرعة وقرأ مجاهد يخطف بكسر الطاء والفتح أفصح وعن ابن مسعود يختطف وعن الحسن يخطف بفتح الياء والخاء وأصله يختطف وعنه يخطف بكسرهما على اتباع الياء الخاء وعن زيد بن على يخطف من خطف وعن أبى يتخطف من قوله ويتخطف الناس من حولهم أما قوله تعالى كلما أضاء لهم مشوا فيه فهو استئناف ثالث كانه جواب لمن يقول كيف يصنعون فى حالتى ظهور البرق وخفائه والمقصود تمثيل شدة الامر على المنافقين بشدته على أصحاب الصيب وما هم فيه من غاية التحير والجهل بما يأتون وما يذرون اذا صادفوا من البرق خفقة مع خوف أن يخطف أبصارهم انتهزوا تلك الخفقة فرصة فخطوا خطوات يسيرة فاذا خفى وفتر لمعانه بقوا واقفين متقيدين عن الحركة ولو شاء الله لزاد فى قصف الرعد فأصمهم وفى ضوء البرق فأعماهم وأضاء اما متعد بمعنى كلما نور لهم مسلكا أخذوه فالمفعول محذوف واما غير متعد بمعنى كلما لمع لهم مشوا فى مطرح نوره ويعضده قراءة ابن أبى عبلة كلما ضاء فان قيل كيف قال مع الاضاءة كلما ومع الاظلام اذا قلنا لانهم حراص على امكان المشى فكلما صادفوا منه فرصة انتهزوها وليس كذلك التوقف والاقرب فى أظلم أن يكون غير متعد وهو الظاهر ومعنى قاموا وقفوا وثبتوا فى مكانهم ومنه قامت السوق وقام الماء جمد ومفعول شاء محذوف لان الجواب يدل عليه والمعنى ولو شاء الله أن يذهب بسمعهم وأبصارهم لذهب بهما وههنا مسئلة وهى ان المشهور ان لو تفيد انتفاء الشئ لانتفاء غيره ومنهم من أنكر ذلك وزعم انها لا تفيد الا الربط واحتج عليه بالآية والخبر أما الآية فقوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون فلو أفادت كلمة لو انتفاء الشئ لانتفاء غيره للزم التناقض لان قوله ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم يقتضى انه ما علم فيهم خيرا وما أسمعهم وقوله ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون يفيد انه تعالى ما أسمعهم وانهم ما تولوا ولكن عدم التولى خير فلزم أن يكون قد علم فيهم خيرا وما علم فيهم خيرا وأما الخبر فقوله عليه السلام نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فعلى مقتضى قولهم يلزم أنه خاف الله وعصاه وذلك متناقض فقد علمنا ان كلمة لو لا تفيد الا الربط والله أعلم وأما قوله ان الله على كل شئ قدير ففيه مسائل (المسئلة الاولى) منهم من استدل به على ان المعدوم شئ قال لانه تعالى أثبت القدرة على الشئ والموجود لا قدرة عليه لاستحالة ايجاد الموجود فالذى عليه القدرة معدوم وهو شئ فالمعدوم شئ والجواب لو صح هذا الكلام لزم أن ما لا يقدر الله عليه لا يكون شيئا فالموجود لما لم يقدر الله عليه وجب أن لا يكون شيئا (المسئلة الثانية) احتج جهم بهذه الآية على انه تعالى ليس بشئ قال لانها تدل على ان كل شئ مقدور لله والله تعالى ليس بمقدور له تعالى فوجب أن لا يكون شيئا واحتج أيضا على ذلك بقوله تعالى ليس كمثله شئ قال لو كان هو تعالى شيئا لكان تعالى مثل مثل نفسه فكان يكذب قوله ليس كمثله شئ فوجب أن لا يكون شيئا حتى لا تتناقض هذه الآية واعلم ان هذا الخلاف فى الاسم لانه لا واسطة بين الموجود والمعدوم واحتج أصحابنا بوجهين (الاول) قوله تعالى قل أى شئ أكبر شهادة قل الله (والثانى) قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه والمستثنى داخل فى المستثنى منه فيجب أن يكون شيئا (المسئلة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على ان مقدور العبد مقدور لله تعالى خلافا لابى على وأبى هاشم وجه الاستدلال ان مقدور العبد شئ وكل شئ مقدور لله

تعالى بهذه الآية فيلزم أن يكون مقدورا العبد مقدورا لله تعالى (المسئلة الرابعة) احتج أصحابنا بهذه الآية على ان المحدث حال حدوثه مقدور لله خلافا للمعتزلة فانهم يقولون الاستطاعة قبل الفعل محال فالشئ انما يكون مقدورا قبل حدوثه وبيان استدلال الاصحاب ان المحدث حال وجوده شئ وكل شئ مقدور وهذا الدليل يقتضى كون الباقى مقدورا ترك العمل به فبقى معمولا به فى محل النزاع لانه حال البقاء مقدوره على معنى انه تعالى قادر على اعدامه اما حال الحدوث فيستحيل أن يقدر الله على اعدامه لاستحالة أن يصير معدوما فى أول زمان وجوده فلم يبق الا أن يكون قادرا على ايجاده (المسئلة الخامسة) تخصيص العام جائز فى الجملة وأيضا تخصيص العام جائز بدليل العقل لان قوله والله على كل شئ قدير يقتضى أن يكون قادرا على نفسه ثم خص بدليل العقل فان قيل اذا كان اللفظ موضوعا للكل ثم تبين انه غير صادق فى الكل كان هذا كذبا وذلك يوجب الطعن فى القرآن قلنا لفظ الكل كما انه يستعمل فى المجموع فقد يستعمل مجازا فى الاكثر واذا كان ذلك مجازا مشهورا فى اللغة لم يكن استعمال اللفظ فيه كذبا والله أعلم * القول فى اقامة الدلالة على

التوحيد والنبوة والمعاد أما التوحيد فقوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات

رزقا لكم فلا تجعلوا لله اندادا وأنتم تعلمون) اعلم أن فى هذه الآيات مسائل (المسئلة الاولى) ان الله تعالى لما قدم أحكام الفرق الثلاثة أعنى المؤمنين والكفار والمنافقين أقبل عليهم بالخطاب وهو من باب الالتفات المذكور فى قوله اياك نعبد واياك نستعين وفيه فوائد (أحدها) ان فيه مزيد هز وتحريك من السامع كما انك اذا قلت لصاحبك حاكيا عن ثالث ان فلانا من قصته كيت وكيت ثم تخاطب ذلك الثالث فقلت يا فلان من حقك أن تسلك الطريقة الجيدة فى مجارى أمورك فهذا الانتقال من الغيبة الى الحضور يوجب مزيد تحريك لذلك الثالث (وثانيها) كأنه سبحانه وتعالى يقول جعلت الرسول واسطة بينى وبينك أولا ثم الآن أزيد فى اكرامك وتقريبك فأخاطبك من غير واسطة ليحصل لك مع التنبيه على الادلة شرف المخاطبة والمكالمة (وثالثها) انه مشعر بأن العبد اذا كان مشتغلا بالعبودية فانه يكون أبدا فى الترقى بدليل انه فى هذه الآية انتقل من الغيبة الى الحضور (ورابعها) ان الآيات المتقدمة كانت فى حكاية أحوالهم وأما هذه الآيات فانها أمر وتكليف ففيه كلفة ومشقة فلا بد من راحة تقابل هذه الكلفة وتلك الراحة هى أن يرفع ملك الملوك الواسطة من البين ويخاطبهم بذاته كما ان العبد اذا ألزم تكليفا شاقا فلو شافهه المولى وقال أريد منك أن تفعل كذا فانه يصير ذلك الشاق لذيذا لاجل ذلك الخطاب (المسئلة الثانية) حكى عن علقمة والحسن انه قال كل شئ فى القرآن يا أيها الناس فانه مكى وما كان يا أيها الذين آمنوا فبالمدينة قال القاضى هذا الذى ذكروه ان كان الرجوع فيه الى النقل فسلم وان كان السبب فيه حصول المؤمنين بالمدينة على الكثرة دون مكة فهذا ضعيف لانه يجوز أن يخاطب المؤمنين مرة بصفتهم ومرة باسم جنسهم وقد يؤمر من ليس بمؤمن بالعبادة كما يؤمر المؤمن بالاستمرار على العبادة والازدياد منها فالخطاب فى الجميع ممكن (المسئلة الثالثة) اعلم ان الالفاظ فى الاغلب عبارات دالة على أمور هى اما الالفاظ أو غيرها أما الالفاظ فهى كالاسم والفعل والحرف فان هذه الالفاظ الثلاثة يدل كل واحد منها على شئ هو فى نفسه لفظ مخصوص وغير الالفاظ فكالحجر والسماء والارض ولفظ النداء لم يجعل دليلا على شئ آخر بل هو لفظ يجرى مجرى عمل يعمله عامل لاجل التنبيه نأما الذين فسروا قولنا يا زيد بأنادى زيدا أو أخاطب زيدا انه هو خطأ من وجوه (أحدها) ان قولنا أنادى زيدا خبر يحتمل التصديق والتكذيب وقولنا يا زيد لا يحتملهما (وثانيها) ان قولنا يا زيد يقتضى صيرورة زيد منادى فى الحال وقولنا أنادى زيدا لا يقتضى ذلك (وثالثها) ان قولنا يا زيد يقتضى صيرورة زيد مخاطبا بهذا الخطاب وقولنا أنادى زيدا لا يقتضى ذلك لانه لا يمتنع أن يخبر انسانا آخر بأنى أنادى زيدا (ورابعها) ان قولنا أنادى زيدا اخبار عن النداء والاخبار عن النداء غير النداء والنداء هو قولنا يا زيد فاذن قولنا أنادى زيدا غير قولنا يا زيد فثبت بهذه

الوجوه فساد هذا القول ثم ههنا نكتة نذكرها وهي ان أقوى المراتب الاسم وأضعفها الحرف فظن قوم انه
لا يأتلف الاسم بالحرف وكذا أعظم الموجودات هو الحق سبحانه وتعالى وأضعفها البشر وخلق الانسان
ضعيفا فقالت الملائكة أي مناسبة بينهما أتجعل فيها من يفسد فيها فقيل قد يأتلف الاسم مع الحرف في حال
النداء فكذا البشر يصلح لخدمة الرب حال النداء والتضرع ربنا ظلمنا أنفسنا وقال ربكم ادعوني استجب
لكم (المسئلة الرابعة) يا حرف وضع في أصله لنداء البعيد وان كان لنداء القريب لكن لسبب أمر مهم جدا
وأما نداء القريب فله أي والهمزة ثم استعمل في نداء من سها وغفل وان قرب تنزيلا له منزلة البعيد فان قيل
فلم يقول الداعي يارب يالله وهو أقرب اليه من حبل الوريد قلنا هو استبعاد لنفسه من مظان الزلفى وما
يقربه الى منازل المقربين هضما لنفسه واقرارا عليها بالتنقيص حتى يتحقق الاجابة بمقتضى قوله انا عند
المنكسرة قلوبهم من أجلي أو لاجل ان اجابة الدعاء من أهم المهمات للداعي (المسئلة الخامسة) أي وصلة
الى نداء مافيه الالف واللام كما ان ذو والذي وصلتان الى الوصف بأسماء الاجناس ووصف المعارف بالجمل
وهو اسم مبهم يفتقر الى ما يزيل ابهامه فلا بد وأن يردفه اسم جنس أو ما يجري مجراه يتصف به حتى يحصل
المقصود بالنداء فالذي يعمل فيه حرف النداء هو أي والاسم التابع له صفة كقولك يازيد الظريف الا ان أيا
لا يستقل بنفسه استقلال زيد فلم ينفك عن الصفة وموصوفها وأما كلمة التنبيه المقحمة بين الصفة وموصوفها
ففيها فائدتان الاولى معاضدة حرف النداء بتأكيد معناه والثانية وقوعها عوضا عما يستحقه أي من
الاضافة وانما كثر في كتاب الله تعالى النداء على هذه الطريقة لاستقلاله بهذه التأكيدات والمبالغات
فان كل ما نادى الله تعالى به عباده من الاوامر والنواهي والوعد والوعيد واقتصاص أخبار المتقدمين
بأمور عظام وأشياء يجب على المستمعين أن يتيقظوا لها مع انهم غافلون عنها فلهذا وجب أن ينادوا
بالابلغ الآكد (المسئلة السادسة) اعلم ان قوله يا أيها الناس اعبدوا ربكم يقتضي ان الله تعالى
أمر كل الناس بالعبادة فلو خرج البعض عن هذا الخطاب لكان ذلك تخصيصا للعموم وههنا ابحاث
(البحث الاول) ان لفظ الجمع المعرف بلام التعريف يفيد العموم والخلاف فيه مع الاشعري والقاضي
أبي بكر وأبي هاشم لنا انه يصح تأكيده بما يفيد العموم كقوله فسجد الملائكة كلهم أجمعون ولو لم يكن اللفظ
في أصله للعموم لما كان قوله كلهم تأكيدا بل بيانا ولانه يصح استثناء كل واحد من الناس عنه والاستثناء
يخرج ما لولاه لدخل فوجب أن يفيد العموم وتمام تقريره في أصول الفقه (البحث الثاني) لما ثبت ان قوله
تعالى يا أيها الناس يتناول جميع الناس الذين كانوا موجودين في ذلك العصر فهل يتناول الذين سيوجدون
بعد ذلك أم لا والاقرب انه لا يتناولهم لان قوله يا أيها الناس خطاب مشافهة وخطاب المشافهة مع المعدوم
لا يجوز وأيضا فالذين سيوجدون بعد ذلك ما كانوا موجودين في تلك الحالة وما لا يكون موجودا
لا يكون انسانا وما لا يكون انسانا لا يدخل تحت قوله يا أيها الناس فان قيل فوجب أن لا يتناول شيء من
هذه الخطابات الذين وجدوا بعد ذلك الزمان وانه باطل قطعا قلنا لو لم يوجد دليل منفصل لكان الامر كذلك
الا انا عرفنا بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم ان تلك الخطابات ثابتة في حق من سيوجد بعد ذلك الى
قيام الساعة فلهذه الدلالة المنفصلة حكمنا بالعموم (البحث الثالث) قوله يا أيها الناس اعبدوا ربكم
أمر للكل بالعبادة فهل يفيد أمر الكل بكل عبادة الحق لا لان قوله اعبدوا معناه أدخلوا هذه الماهية
في الوجود فاذا أتوا بفرد من أفراد الماهية في الوجود فقد أدخلوا الماهية في الوجود لان الفرد من
أفراد الماهية مشتمل على الماهية لان هذه العبادة عبارة عن العبادة مع قيد كونها هذه ومتى وجد المركب
فقد وجد قيداه فالآتي بفرد من أفراد العبادة آت بالعبادة والآتي بالعبادة آت بتمام ما اقتضاه قوله
اعبدوا واذا كان كذلك وجب خروجه عن العهدة فان أردنا أن نجعله دالا على العموم نقول الامر بالعبادة
لا بد وأن يكون لاجل كونها عبادة لان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بعلية الوصف لاسيما اذا كان
الوصف مناسبا للحكم وههنا كون العبادة عبادة يناسب الامر بها لما ان العبادة عبارة عن تعظيم الله تعالى

ومن

واظهار الخضوع له وكل ذلك مناسب في العقول واذا ثبت ان كونه عبادة علة للامر بها وجب في كل عبادة
أن يكون مأمورا بها لانه أينما حصلت العلة وجب حصول الحكم لا محالة (البحث الرابع) لقائل
أن يقول قوله يا أيها الناس اعبدوا لا يتناول الكفار البتة لان الكفار لا يمكن أن يكونوا مأمورين
بالايمان واذا امتنع ذلك امتنع أن يكونوا مأمورين بالعبادة أما انه لا يمكن أن يكونوا مأمورين
بالايمان فلان الامر بمعرفة الله تعالى اما أن يتناوله حال كونه غير عارف بالله تعالى أو حال كونه عارفا
بالله تعالى أما ان تناوله حال كونه غير عارف بالله فيستحيل أن يكون عارفا بامر الله لان العلم بالصفة
مع الجهل بالذات محال فلو تناوله الامر في هذه الحالة لكان قد تناوله الامر في حال يستحيل منه أن يعرف
كونه مأمورا بذلك الامر وذلك تكليف ما لا يطاق وان تناوله الامر بالمعرفة حال كونه عارفا بالله
فذلك محال لانه أمر بتحصيل الحاصل وذلك غير ممكن فثبت ان الكافر يستحيل أن يكون مأمورا
بتحصيل المعرفة واذا استحال ذلك استحال أن يكون مأمورا بالعبادة لانه اما أن يؤمر بالعبادة قبل
المعرفة وهو محال لان عبادة من لا يعرف ممتنعة أو يؤمر بالعبادة بعد المعرفة الا ان على هذا التقدير يكون
الامر بالعبادة موقوفا على الامر بالمعرفة فلما كان الامر بالمعرفة ممتنعا كان الامر بالعبادة أيضا ممتنعا
وأيضا يستحيل أن يكون هذا الخطاب مع المؤمنين لانهم يعبدون الله فامرهم بالعبادة يكون أمرا بتحصيل
الحاصل وهو محال (والجواب) من الناس من قال الامر بالعبادة مشروط بحصول المعرفة كما ان الامر
بالزكاة مشروط بحصول ملك النصاب وهؤلاء هم القائلون بأن المعارف ضرورية وأما من لم يقل بذلك
استدل بهذه الآية على ان المعارف ليست ضرورية فقال الامر بالعبادة حاصل والعبادة لا تمكن الا بالمعرفة
والامر بالشئ أمر بما هو من ضروريا ته كان الطهارة اذا لم تصح الا باحضار الماء كان احضار الماء واجبا
والدهري لا يصح منه تصديق الرسول الا بتقديم معرفة الله تعالى فوجبت والمحدث لا تصح منه الصلاة
الا بتقديم الطهارة فوجبت والمودع لا يمكنه رد الوديعة الا بالسعي اليها فكان السعي واجبا فكذا ههنا يصح
أن يكون الكافر مخاطبا بالعبادة وشرط الاتيان بها الاتيان بالايمان أولا ثم الاتيان بالعبادة بعد ذلك * بقي
قولهم الامر بتحصيل المعرفة محال قلنا هذه المسئلة مستقصاة في الاصول والذي نقوله ههنا ان هذا الكلام
وان تم في كل ما يتوقف العلم بكون الله آمرا على العلم به فانه لا يجرى فيما عدا ذلك من الصفات فلم لا يجوز ورود
الامر بذلك سلمنا ذلك فلم لا يجوز أن يقال هذا الامر يتناول المؤمنين * قوله لانه يصير ذلك أمرا بتحصيل
الحاصل وهو محال قلنا لما تعذر ذلك فيحمله اما على الامر بالاستمرار على العبادة أو على الامر بالازدياد منها
ومعلوم ان الزيادة على العبادة عبادة فصح تفسير قوله اعبدوا بالزيادة في العبادة (البحث الخامس) قال
منكرو التكليف لا يجوز ورود الامر من الله تعالى بالتكاليف لوجوه (أحدها) ان التكليف اما أن يتوجه على
العبد حال استواء دواعيه الى الفعل أو الترك أو حال رجحان أحدهما على الآخر فان كان الاول فهو محال
لان في حال الاستواء يمتنع حصول الترجيح لان الاستواء يناقض الترجيح فالجمع بينهما محال والتكليف
بالفعل حال استواء الداعيين تكليف بما لا يطاق وان كان الثاني فالراجح واجب الوقوع لان المرجوح حال
ما كان مساويا للراجح كان ممتنع الوقوع والا فقد وقع الممكن لا عن مرجح واذا كان حال الاستواء ممتنع
الوقوع فبأن يصير حال المرجوحية ممتنع الوقوع أولى واذا كان المرجوح ممتنع الوقوع كان الراجح واجب
الوقوع ضرورة انه لا خروج عن النقيضين اذا ثبت هذا فالتكليف ان وقع بالراجح كان التكليف تكليفا بايجاد
ما يجب وقوعه وان وقع بالمرجوح كان التكليف تكليفا بما يمتنع وقوعه وكلاهما تكليف ما لا يطاق (وثانيها)
ان الذي ورد به التكليف اما أن يكون قد علم الله في الازل وقوعه أو علم انه لا يقع أو لم يعلم لا هذا ولا ذاك فان
كان الاول كان واجب الوقوع ممتنع العدم فلا فائدة في ورود الامر به وان علم لا وقوعه كان ممتنع الوقوع
واجب العدم فكان الامر بايقاعه أمرا بايقاع الممتنع وان لم يعلم لا هذا ولا ذاك كان ذلك قولا بالجهل على
الله تعالى وهو محال ولان بتقدير أن يكون الامر كذلك فانه لا يتميز المطيع عن العاصي وحينئذ لا يكون في

الطاعة فائدة (وثالثها) ان ورود الامر بالتكاليف اما أن يكون لفائدة أو لا لفائدة فان كانت لفائدة فهي
اما عائدة الى المعبود أو الى العابد أما الى المعبود فمحال لانه كامل لذاته والكامل لذاته لا يكون كاملا بغيره
ولانا نعلم بالضرورة ان الاله العالى على الدهر والزمان يستحيل أن ينتفع بركوع العبد وسجوده وأما الى العابد
فمحال لان جميع الفوائد محصورة فى حصول اللذة ودفع الالم وهو سبحانه وتعالى قادر على تحصيل كل ذلك
للعبد ابتداء من غير توسط هذه المشاق فيكون توسطها عبثا والعبث غير جائز على الحكيم (ورابعها) ان العبد
غير موجد لافعاله لانه غير عالم بتفاصيلها ومن لا يعلم تفاصيل الشئ لا يكون موجدا له واذا لم يكن العبد
موجدا لافعال نفسه فان أمره بذلك الفعل حال ما خلقه فيه فقد أمره بتحصيل الحاصل وان أمره به حال
مالم يخلقه فيه فقد أمره بالمحال وكل ذلك باطل (وخامسها) ان المقصود من التكليف انما هو تطهير القلب على
مادلت عليه ظواهر القرآن فلو قدرنا انسانا مشتغل القلب دائما بالله تعالى وبحيث لو اشتغل بهذه الافعال
الظاهرة لصار ذلك عائقا له عن الاستغراق فى معرفة الله تعالى وجب أن يسقط عنه هذه التكاليف الظاهرة
فان الفقهاء والقياسيين قالوا اذا لاح المقصود والحكمة فى التكاليف وجب اتباع الاحكام المعقولة لا اتباع
الظواهر (والجواب) عن الشبه الثلاثة الاول من وجهين (الاول) ان أصحاب هذه الشبه أوجبوا بما
ذكروه اعتقاد عدم التكاليف فهذا تكليف ينفى التكاليف وانه متناقض (والثانى) ان عندنا يحسن من الله
تعالى كل شئ سواء كان ذلك تكليف ما لا يطاق أو غيره لانه تعالى خالق مالك والمالك لا اعتراض عليه فى فعله
(البحث السادس) قالوا الامر بالعبادة وان كان عاما لكل الناس لكنه مخصوص فى حق من لا يفهم
كالصبى والمجنون والغافل والناسى وفى حق من لا يقدر لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنهم
من قال انه مخصوص فى حق العبيد لان الله تعالى أوجب عليهم طاعة مواليهم واشتغالهم بطاعة الموالى
يمنعهم عن الاشتغال بالعبادة والامر الدال على وجوب طاعة المولى أخص من الامر الدال على وجوب
العبادة والخاص يقدم على العام والكلام فى هذا المعنى مذكور فى أصول الفقه (المسئلة السابعة) قال
القاضى الآية تدل على ان سبب وجوب العبادة ما بينه من خلقه ايانا والانعام علينا واعلم ان أصحابنا
يحتجون بهذه الآية على ان العبد لا يستحق بفعله الثواب لانه لما كان خلقه ايانا وانعامه علينا سببا لوجوب
العبادة فحينئذ يكون اشتغالنا بالعبادة أداء للواجب والانسان لا يستحق بأداء الواجب شيئا فوجب أن
لا يستحق العبد على العبادة ثوابا على الله تعالى أما قوله ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون
ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه سبحانه لما أمر بعبادة الرب أردفه بما يدل على وجود الصانع وهو
خلق المكلفين وخلق من قبلهم وهذا يدل على انه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا بالنظر والاستدلال وطعن
قوم من الحشوية فى هذه الطريقة وقالوا الاشتغال بهذا العلم بدعة ولنا فى اثبات مذهبنا وجوه نقلية
وعقلية وههنا ثلاث مقامات (المقام الاول) فى بيان فضل هذا العلم وهو من وجوه (أحدها) ان
شرف العلم بشرف المعلوم فمهما كان المعلوم أشرف كان العلم الحاصل به أشرف فلما كان أشرف المعلومات
ذات الله تعالى وصفاته وجب أن يكون العلم المتعلق به أشرف العلوم (وثانيها) ان العلم اما أن يكون
دينيا أو غير دينى ولا شك ان العلم الدينى أشرف من غير الدينى وأما العلم الدينى فاما أن يكون هو علم الاصول
أو ما عداه أما ما عداه فانه تتوقف صحته على علم الاصول لان المفسر انما يبحث عن معانى كلام الله تعالى
وذلك فرع على وجود الصانع المختار المتكلم وأما المحدث فانما يبحث عن كلام رسول الله صلى الله عليه
وسلم وذلك فرع على ثبوت نبوته صلى الله عليه وسلم والفقيه انما يبحث عن أحكام الله وذلك فرع على
التوحيد والنبوة فثبت ان هذه العلوم مفتقرة الى علم الاصول والظاهر ان علم الاصول غنى عنها
فوجب أن يكون علم الاصول أشرف العلوم (وثالثها) ان شرف الشئ قد يظهر بواسطة خساسة
ضده فكلما كان ضده أخس كان هو أشرف وضد علم الاصول هو الكفر والبدعة وهما من أخس الاشياء
فوجب أن يكون علم الاصول أشرف الاشياء (ورابعها) ان شرف الشئ قد يكون بشرف

موضوعه وقد يكون لاجل شدة الحاجة اليه وقد يكون لقوة براهينه وعلم الاصول مشتمل على الكل وذلك لان علم الهيئة أشرف من علم الطب نظرا الى ان موضوع علم الهيئة أشرف من موضوع علم الطب وان كان الطب أشرف منه نظرا الى ان الحاجة الى الطب أكثر من الحاجة الى الهيئة وعلم الحساب أشرف منهما نظرا الى ان براهين الحساب أقوى أما علم الاصول فالمطلوب منه معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ومعرفة أقسام المعلومات من المعدومات والموجودات ولا شك ان ذلك أشرف الامور وأما الحاجة اليه فشديدة لان الحاجة اما في الدين أو في الدنيا اما في الدين فشديدة لان من عرف هذه الاشياء استوجب الثواب العظيم والتحق بالملائكة ومن جهلها استوجب العقاب العظيم والتحق بالشياطين وأما في الدنيا فلان مصالح العالم انما تنتظم عند الايمان بالصانع والبعث والحشر اذ لو لم يحصل هذا الايمان لوقع الهرج والمرج في العالم وأما قوة البراهين فبراهين هذا العلم يجب أن تكون مركبة من مقدمات يقينية تركيبا يقينيا وهذا هو النهاية في القوة فثبت ان هذا العلم مشتمل على جميع جهات الشرف والفضل فوجب أن يكون أشرف العلوم (وخامسها) ان هذا العلم لا يتطرق اليه النسخ ولا التغيير ولا يختلف باختلاف الامم والنواحي بخلاف سائر العلوم فوجب أن يكون أشرف العلوم (وسادسها) ان الآيات المشتملة على مطالب هذا العلم وبراهينها أشرف من الآيات المشتملة على المطالب الفقهية بدليل انه جاء في فضيلة قل هو الله أحد وآمن الرسول وآية الكرسي مالم يجئ مثله في فضيلة قوله ويسألونك عن المحيض وقوله يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين وذلك يدل على ان هذا العلم أفضل (وسابعها) ان الآيات الواردة في الاحكام الشرعية أقل من ستمائة آية وأما البواقي ففي بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الاوثان وأصناف المشركين وأما الآيات الواردة في القصص فالمقصود منها معرفة حكمة الله تعالى وقدرته على ما قال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب فدل ذلك على ان هذا العلم أفضل * ونشير الى معاقد الدلائل أما الذي يدل على وجود الصانع فالقرآن مملوء منه (أولها) ما ذكره ههنا من الدلائل الخمسة وهي خلق المكلفين وخلق من قبلهم وخلق السماء وخلق الارض وخلق الثمرات من الماء النازل من السماء الى الارض وكلما ورد في القرآن من عجائب السموات والارض فالمقصود منه ذلك وأما الذي يدل على الصفات اما العلم فقوله ان الله لا يخفى عليه شئ في الارض ولا في السماء ثم أردفه بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء وهذا هو عين دليل المتكلمين فانهم يستدلون باحكام الافعال واتقانها على علم الصانع وههنا استدل الصانع سبحانه بتصويره الصور في الارحام على كونه عالما بالاشياء وقال ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وهو عين تلك الدلالة وقال وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وذلك تنبيه على كونه تعالى عالما بكل المعلومات لانه تعالى مخبر عن المغيبات فتقع تلك الاشياء على وفق ذلك الخبر فلولا كونه عالما بالمغيبات والا لما وقع كذلك وأما صفة القدرة فكل ما ذكرسبحانه من حدوث الثمار المختلفة والحيوانات المختلفة مع استواء الكل في الطبائع الاربع فذلك يدل على كونه سبحانه قادرا مختارا لا موجبا بالذات وأما التنزيه فالذي يدل على انه ليس بجسم ولا في مكان قوله قل هو الله أحد فان المركب مفتقر الى اجزائه والمحتاج محدث واذا كان أحدا وجب أن لا يكون جسما واذا لم يكن جسما لم يكن في المكان وأما التوحيد فالذي يدل عليه قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا وقوله ولعلا بعضهم على بعض وأما النبوة فالذي يدل عليها قوله ههنا وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وأما المعاد فقوله قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وأنت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه الا تقرير هذه الدلائل والذب عنها ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها أفترى ان علم الكلام يذم لاشتماله على هذه الادلة التي ذكرها الله أو لاشتماله على دفع المطاعن والقوادح عن هذه الادلة ما أرى ان عاقلا مسلما يقول ذلك ويرضى به (وثانيها) ان الله تعالى حكى الاستدلال بهذه الدلائل عن الملائكة وأكثر الانبياء اما الملائكة فلانهم لما قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها كان المراد ان خلق مثل هذا الشئ قبيح والحكيم لا يفعل القبيح فأجابهم الله بقوله اني أعلم مالا

تعلمون والمراد انى لما كنت عالما بكل المعلومات كنت قد علمت فى خلقهم وتكوينهم حكمة لا تعلمونها أنتم ولا شك ان هذا هو المناظرة وأما مناظرة الله تعالى مع ابليس فهى أيضا ظاهرة وأما الانبياء عليهم السلام فاولهم آدم عليه السلام وقد أظهر الله تعالى حجته على فضله بأن أظهر علمه على الملائكة وذلك محض الاستدلال وأما نوح عليه السلام فقد حكى الله تعالى عن الكفار قولهم يانوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا ومعلوم ان تلك المجادلة ما كانت فى تفاصيل الاحكام الشرعية بل كانت فى التوحيد والنبوة فالمجادلة فى نصرة الحق فى هذا العلم هى حرفة الانبياء وأما ابراهيم عليه السلام فالاستقصاء فى شرح أحواله فى هذا الباب يطول وله مقامات (أحدها) مع نفسه وهو قوله فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين وهذا هو طريقة المتكلمين فى الاستدلال بتغيرها على حدوثها ثم ان الله تعالى مدحه على ذلك فقال وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه (وثانيها) حاله مع أبيه وهو قوله يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا (وثالثها) حاله مع قومه تارة بالقول وأخرى بالفعل أما بالقول فقوله ما هذه التماثيل التى أنتم لها عاكفون وأما بالفعل فقوله فجعلهم جذاذا الا كبيرا لهم لعلهم اليه يرجعون (ورابعها) حاله مع ملك زمانه فى قوله ربى الذى يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت الى آخره وكل من سلمت فطرته علم ان علم الكلام ليس الا تقرير هذه الدلائل ودفع الاسئلة والمعارضات عنها فهذا كله بحث ابراهيم عليه السلام فى المبدأ وأما بحثه فى المعاد فقال ربى أرنى كيف تحيي الموتى الى آخره وأما موسى عليه السلام فانظر الى مناظرته مع فرعون فى التوحيد والنبوة أما التوحيد فاعلم ان موسى عليه السلام انما يعول فى أكثر الامر على دلائل ابراهيم عليه السلام وذلك لان الله تعالى حكى فى سورة طه قال فمن ربكما ياموسى قال ربنا الذى أعطى كل شئ خلقه ثم هدى وهذا هو الدليل الذى ذكره ابراهيم عليه السلام فى قوله الذى خلقنى فهو يهدين وقال فى سورة الشعراء ربكم ورب آبائكم الاولين وهذا هو الذى قاله ابراهيم ربى الذى يحيي ويميت فلما لم يكتف فرعون بذلك وطالبه بشئ آخر قال موسى رب المشرق والمغرب وهذا هو الذى قال ابراهيم عليه السلام فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فهذا ينبهك على ان التمسك بهذه الدلائل حرفة هؤلاء المعصومين وانهم كما استفادوها من عقولهم فقد توارثوها من أسلافهم الطاهرين وأما استدلال موسى على النبوة بالمعجزة ففى قوله أولو جئتك بشئ مبين وهذا هو الاستدلال بالمعجزة على الصدق وأما محمد عليه الصلاة والسلام فاشتغاله بالدلائل على التوحيد والنبوة والمعاد أظهر من أن يحتاج فيه الى التطويل فان القرآن مملوء منه ولقد كان عليه السلام مبتلى بجميع فرق الكفار (فالاول) الدهرية الذين كانوا يقولون وما يهلكنا الا الدهر والله تعالى أبطل قولهم بانواع الدلائل (والثانى) الذين ينكرون القادر المختار والله تعالى أبطل قولهم بحدوث أنواع النبات وأصناف الحيوانات مع اشتراك الكل فى الطبائع وتأثيرات الافلاك وذلك يدل على وجود القادر (والثالث) الذين أثبتوا شريكا مع الله تعالى وذلك الشريك اما أن يكون علويا أو سفليا أما الشريك العلوى فمثل من جعل الكواكب مؤثرة فى هذا العالم والله تعالى أبطله بدليل الخليل فى قوله فلما جن عليه الليل وأما الشريك السفلى فالنصارى قالوا بالهية المسيح وعبدة الاوثان قالوا بالهية الاوثان والله تعالى أكثر من الدلائل على فساد قولهم (الرابع) الذين طعنوا فى النبوة وهم فريقان (أحدهما) الذين طعنوا فى أصل النبوة وهم الذين حكى الله عنهم انهم قالوا أبعث الله بشرا رسولا (والثانى) الذين سلموا أصل النبوة وطعنوا فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم اليهود والنصارى والقرآن مملوء من الرد عليهم ثم ان طعنهم من وجوه تارة بالطعن فى القرآن فأجاب الله بقوله ان الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة وتارة بالتماس سائر المعجزات كقوله وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وتارة بأن هذا القرآن نزل نجما نجما وذلك يوجب تطرق التهمة اليه فأجاب الله تعالى عنه بقوله كذلك لنثبت به فؤادك (الخامس) الذين نازعوا فى الحشر والنشر والله تعالى أورد على صحة ذلك وعلى ابطال قول المنكرين أنواعا كثيرة من الدلائل (السادس)

الذين طعنوا في التكليف تارة بأنه لا فائدة فيه فأجاب الله عنه بقوله ان أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وان أسأتم فلها وتارة بأن الحق هو الجبر وانه ينافي صحة التكليف وأجاب الله تعالى عنه بأنه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وانما اكتفينا في هذا المقام بهذه الاشارات المختصرة لان الاستقصاء فيها مذكور في جملة هذا الكتاب واذا ثبت ان هذه الحرفة هي حرفة كل الانبياء والرسل علمنا ان الطاعن فيها اما أن يكون كافرا أو جاهلا (المقام الثاني) في بيان ان تحصيل هذا العلم من الواجبات ويدل عليه المعقول والمنقول أما المعقول فهو انه ليس تقليد البعض أولى من تقليد الباقي فاما أن يجوز تقليد الكل فيلزمنا تقليد الكفار واما ان يوجب تقليد البعض دون البعض فيلزم أن يصير الرجل مكلفا بتقليد البعض دون البعض من غير أن يكون له سبيل الى انه لم قلد أحدهما دون الآخر واما أن لا يجوز التقليد أصلا وهو المطلوب فاذا بطل التقليد لم يبق الا هذه الطريقة النظرية وأما المنقول فيدل عليه الآيات والاخبار أما الآيات (فأحدها) قوله ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ولا شك ان المراد بقوله بالحكمة أي بالبرهان والحجة فكانت الدعوة بالحجة والبرهان الى الله تعالى مأمورا بها وقوله وجادلهم بالتي هي أحسن ليس المراد منه المجادلة في فروع الشرع لان من أنكر نبوته فلا فائدة في الخوض معه في تفاريع الشرع ومن أثبت نبوته فانه لا يخالفه فعلمنا ان هذا الجدال كان في التوحيد والنبوة فكان الجدال فيه مأمورا به ثم انا مأمورون باتباعه عليه السلام لقوله فاتبعوني يحببكم الله ولقوله لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة فوجب كوننا مأمورين بذلك الجدال (وثانيها) قوله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ذم من يجادل في الله بغير علم وذلك يقتضي ان المجادل بالعلم لا يكون مذموما بل يكون ممدوحا وأيضا حكى الله تعالى ذلك عن نوح في قوله يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا (وثالثها) ان الله تعالى أمر بالنظر فقال أفلا يتدبرون القرآن أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم أولم يروا انا نأتي الارض ننقصها من أطرافها قل انظروا ماذا في السموات والارض أولم ينظروا في ملكوت السموات والارض (ورابعها) ان الله تعالى ذكر التفكر في معرض المدح فقال ان في ذلك لآيات لاولي الالباب ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار ان في ذلك لآيات لاولي النهى وأيضا ذم المعرضين فقال وكأين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون لهم قلوب لا يفقهون بها (وخامسها) انه تعالى ذم التقليد فقال حكاية عن الكفار انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون وقال بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا وقال بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون وقال ان كاد ليضلنا عن آلهتنا لولا ان صبرنا عليها وقال عن والد ابراهيم عليه السلام لئن لم تنته لأرجمنك واهجرني مليا وكل ذلك يدل على وجوب النظر والاستدلال والتفكر وذم التقليد فمن دعا الى النظر والاستدلال كان على وفق القرآن ودين الانبياء ومن دعا الى التقليد كان على خلاف القرآن وعلى وفاق دين الكفار وأما الاخبار ففيها كثرة ولنذكر منها وجوها (أحدها) ماروى الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال جاء رجل من بني فزارة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان امرأتي وضعت غلاما أسود فقال له هل لك من ابل فقال نعم قال فما ألوانها قال حمر قال فهل فيها من أورق قال نعم قال فأنى ذلك قال عسى أن يكون قد نزعه عرق قال وهذا عسى أن يكون نزعه عرق واعلم ان هذا هو التمسك بالالزام والقياس (وثانيها) عن أبي هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام قال الله تعالى كذبني ابن آدم ولم يكن له أن يكذبني وشتمني ابن آدم ولم يكن له أن يشتمني أما تكذيبه اياي فقوله لن يعيدني كما بدأني وليس أول خلقه بأهون علي من اعادته وأما شتمه اياي فقوله اتخذ الله ولدا وأنا الله الاحد الصمد لم ألد ولم أولد ولم يكن لي كفوا أحد فانظر كيف احتج الله تعالى في المقام الاول بالقدرة على الابتداء على القدرة على الاعادة وفي المقام الثاني احتج بالاحدية على نفي الجسمية والوالدية والمولودية (وثالثها) روى عبادة بن الصامت انه عليه السلام قال من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه فقالت عائشة يا رسول الله انا نكره الموت فذلك

كراهتنا لقاء الله فقال عليه السلام لا ولكن المؤمن أحب لقاء الله فأحب الله لقاءه والكافر كره لقاء الله فكره الله لقاءه وكل ذلك يدل على ان النظر والفكر في الدلائل مأمور به واعلم ان للخصم مقامات (أحدها) ان النظر لا يفيد العلم (وثانيها) ان النظر المفيد للعلم غير مقدور (وثالثها) انه لا يجوز الاقدام عليه (ورابعها) ان الرسول ما أمر به (وخامسها) انه بدعة (أما المقام الاول) فاحتج الخصم عليه بأمور (أحدها) انا اذا تفكرنا وحصل لنا عقيب فكرنا اعتقاد فعلمنا بكون ذلك الاعتقاد علما اما أن يكون ضروريا أو نظريا والاول باطل لان الانسان اذا تأمل في اعتقاده في كون ذلك الاعتقاد علما وفي اعتقاده في ان الواحد نصف الاثنين وان الشمس مضيئة والنار محرقة وجد الاول أضعف من الثاني وذلك يدل على تطرق الضعف الى الاول والثاني باطل لان الكلام في ذلك الفكر الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وهو محال (وثانيها) انا رأينا عالما من الناس قد تفكروا واجتهدوا وحصل لهم عقيب فكرهم اعتقاد وكانوا جازمين بأنه علم ثم ظهر لهم أو لغيرهم ان ذلك كان جهلا فرجعوا عنه وتركوه واذا شاهدنا ذلك في الوقت الاول جاز أن يكون الاعتقاد الحاصل ثانيا كذلك وعلى هذا الطريق لا يمكن الجزم بصحة شيء من العقائد المستفادة من الفكر والنظر (وثالثها) ان المطلوب ان كان مشعورا به استحال طلبه لان تحصيل الحاصل محال وان كان غير مشعور به كان الذهن غافلا عنه والمغفول عنه يستحيل أن يتوجه الطلب اليه (ورابعها) ان العلم بكون النظر مفيد العلم اما أن يكون ضروريا أو نظريا فان كان ضروريا وجب اشتراك العقلاء فيه وليس كذلك وان كان نظريا لزم اثبات جنس الشيء بفرد من أفراده وذلك محال لان النزاع لما وقع في الماهية كان واقعا في ذلك الفرد أيضا فيلزم اثبات الشيء بنفسه وهو محال لانه من حيث انه وسيلة الى الاثبات يجب أن يكون معلوما قبل ومن حيث انه مطلوب يجب أن لا يكون معلوما قبل فيلزم اجتماع النفي والاثبات وهو محال (وخامسها) ان المقدمة الواحدة لا تنتج بل المنتج مجموع المقدمتين لكن حضور المقدمتين دفعة واحدة في الذهن محال لانا جربنا أنفسنا فوجدنا انا متى وجهنا الخاطر نحو معلوم استحال في ذلك الوقت توجيهه نحو معلوم آخر وربما سلم بعضهم ان النظر في الجملة يفيد العلم لكنه يقول النظر في الالهيات لا يفيد واحتج عليه بوجهين (الاول) ان حقيقة الاله غير متصورة واذا لم تكن الحقيقة متصورة استحال التصديق لا بثبوته ولا بثبوت صفة من صفاته بيان الاول ان المعلوم عند البشر كون واجب الوجود منزها عن الحيز والجهة وكونه موصوفا بالعلم والقدرة أما الوجوب والتنزيه فهو قيد سلبي وليست حقيقته نفس هذا السلب فلم يكن العلم بهذا السلب علما بحقيقته وأما الموصوفية بالعلم والقدرة فهو عبارة عن انتساب ذاته الى هذه الصفات وليست ذاته نفس هذا الانتساب فالعلم بهذا الانتساب ليس علما بذاته (بيان الثاني) ان التصديق موقوف على التصور فاذا فقد التصور امتنع التصديق ولا يقال ذاته تعالى وان لم تكن متصورة بحسب الحقيقة المخصوصة التي له لكنها متصورة بحسب لوازمها أعني انا نعلم انه شيء ما يلزمه الوجوب والتنزيه والدوام فيحكم على هذا المتصور قلنا هذه الامور المعلومة اما أن يقال انها نفس الذات وهو محال أو أمور خارجة عن الذات فلما لم نعلم الذات لا يمكننا أن نعلم كونها موصوفة بهذه الصفات فان كان التصور الذي هو شرط اسناد هذه الصفات الى ذاته هو أيضا تصور بحسب صفات أخر فحينئذ يكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال (الوجه الثاني) ان أظهر الاشياء عندنا ذاتنا وحقيقتنا التي اليها نشير بقولنا انا ثم الناس تحيروا في ماهية المشار اليه بقول انا فمنهم من يقول هو هذه البنية ومنهم من يقول هو المزاج ومنهم من يقول بعض الاجزاء الداخلة في هذه البنية ومنهم من يقول شيء لا داخل هذا البدن ولا خارجه فاذا كان الحال في أظهر الاشياء كذلك فما ظنك بأبعد الاشياء مناسبة عنا وعن أحوالنا (أما المقام الثاني) وهو ان النظر المفيد للعلم غير مقدور لنا فقد احتجوا عليه بوجوه (أحدها) ان تحصيل التصورات غير مقدور فالتصديقات البديهية غير مقدورة فجميع التصديقات غير مقدورة وانما قلنا ان التصورات غير مقدورة لان طالب تحصيلها ان كان عارفا بها استحال منه طلبها لان تحصيل الحاصل محال فان كان غافلا عنها استحال

كونه طالبا لها لان الغافل عن الشئ لا يكون طالبا له فان قيل لم لا يجوز أن يكون معلوما من وجه ومجهولا من وجه قلنا لان الوجه الذى يصدق عليه انه معلوم غير الوجه الذى يصدق عليه انه غير معلوم والا فقد صدق النفى والاثبات على الشئ الواحد وهو محال وحينئذ نقول الوجه المعلوم استحال طلبه لاستحالة تحصيل الحاصل والوجه الذى هو غير معلوم استحال طلبه لان المغفول عنه لا يكون مطلوبا وانما قلنا ان التصورات لما كانت غير كسبية استحال كون التصديقات البديهية كسبية وذلك لان عند حضور طرفى الموضوع والمحمول فى الذهن من القضية البديهية اما أن يلزم من مجرد حضورهما جزم الذهن باسناد أحدهما الى الآخر بالنفى أو الاثبات أو لا يلزم فان لم يلزم لم تكن القضية بديهية بل كانت مشكوكة وان لزم كان التصديق واجب الحصول عند حضور ذينك التصورين وممتنع الحصول عند عدم حضورهما وما يكون واجب الدوران نفيا واثباتا مع ما لا يكون مقدورا نفيا واثباتا وجب أن يكون أيضا كذلك فثبت ان التصديقات البديهية غير كسبية وانما قلنا ان هذه التصديقات لما لم تكن كسبية لم يكن شئ من التصديقات كسبيا لان التصديق الذى لا يكون بديهيا لا بد وأن يكون نظريا فلا يخلو اما أن يكون واجب اللزوم عند حضور تلك التصديقات البديهية أو لا يكون فان لم يكن واجب اللزوم منها لم يلزم من صدق تلك المقدمات صدق ذلك المطلوب فلم يكن ذلك استدلالا يقينيا بل اما ظنا أو اعتقادا تقليديا وان كان واجبا فكانت تلك النظريات واجبة الدوران نفيا واثباتا مع تلك القضايا الضرورية فوجب أن لا يكون شئ من تلك النظريات مقدورا للعبد أصلا (وثانيها) ان الانسان انما يكون قادرا على ادخال الشئ فى الوجود لو كان يمكنه أن يميز ذلك المطلوب عن غيره والعلم انما يتميز عن الجهل بكونه مطابقا للمعلوم دون الجهل وانما يعلم ذلك لو علم المعلوم على ما هو عليه فاذن لا يمكنه ايجاد العلم بذلك الشئ الا اذا كان عالما بذلك الشئ لكن ذلك محال لاستحالة تحصيل الحاصل فوجب أن لا يكون العبد متمكنا من ايجاد العلم ولا من طلبه (وثالثها) ان الموجب للنظر اما ضرورة العقل أو النظر أو السمع والاول باطل لان الضرورى ما يشترك العقلاء فيه ووجوب الفكر والنظر ليس كذلك بل كثير من العقلاء يستقبحونه ويقولون انه فى الاكثر يفضى بصاحبه الى الجهل فوجب الاحتراز منه والثانى أيضا باطل لانه اذا كان العلم بوجوبه يكون نظريا فحينئذ لا يمكنه العلم بوجوب النظر قبل النظر فتكليفه بذلك يكون تكليف ما لا يطاق وأما بعد النظر فلا يمكنه النظر لانه لا فائدة فيه والثالث باطل لانه قبل النظر لا يكون متمكنا من معرفة وجوب النظر وبعد النظر لا يمكنه ايجابه أيضا لعدم الفائدة واذا بطلت الاقسام ثبت نفى الوجوب (المقام الثالث) وهو ان بتقدير كون النظر مفيدا للعلم ومقدورا للمكلف لكنه يقبح من الله أن يأمر المكلف به وبيانه من وجوه (أحدها) ان النظر فى أكثر الامر يفضى بصاحبه الى الجهل فالمقدم عليه مقدم على أمر يفضى به غالبا الى الجهل وما يكون كذلك يكون قبيحا فوجب أن يكون الفكر قبيحا والله تعالى لا يأمر بالقبيح (وثانيها) ان الواحد منا مع ما هو عليه من النقص وضعف الخاطر وما يعتريه من الشبهات الكثيرة المتعارضة لا يجوز أن يعتمد على عقله فى التمييز بين الحق والباطل فلما رأينا أرباب المذاهب كل واحد منهم يدعى ان الحق معه وان الباطل مع خصمه ثم اذا تركوا التعصب واللجاج وانصفوا وجدوا الكلمات متعارضة وذلك يدل على عجز العقل عن ادراك هذه الحقائق (وثالثها) ان مدار الدين لو كان على النظر فى حقائق الدلائل لوجب أن لا يستقر الانسان على الايمان ساعة واحدة لان صاحب النظر اذا خطر بباله سؤال على مقدمة من مقدمات دليل الدين فقد صار بسبب ذلك السؤال شاكا فى تلك المقدمة واذا صار بعض مقدمات الدليل مشكوكا فيه صارت النتيجة ظنية لان المظنون لا يفيد اليقين فيلزم أن يخرج الانسان فى كل ساعة عن الدين بسبب كل ما يخطر بباله من الاسئلة والمباحث (ورابعها) انه اشتهر فى الالسنة ان من طلب المال بالكيمياء أفلس ومن طلب الدين بالكلام تزندق وذلك يدل على انه لا يجوز فتح الباب فيه (المقام الرابع) ان بتقدير انه فى نفسه غير قبيح ولكنا نقيم الدلالة على ان الله ورسوله ما أمرا بذلك والذى يدل عليه ان هذه المطالب لا تخلو اما أن يكون العلم بد لائلها علما ضروريا غنيا عن

التعلم والاستفادة وإما أن لا يكون كذلك بل يحتاج في تحصيلها الى التأمل والتدبر والاستفادة والاول باطل والا لوجب أن يحصل ذلك لكل الناس وهو مكابرة ولانا نجرب أذكى الناس في هذا العلم فلا يمكنه تحصيله في السنين المتطاولة بعد الاستعانة بالاستاذ والتصانيف وان كان الثاني وجب أن لا يحصل ذلك العلم للانسان الا بعد الممارسة الشديدة والمباحثة الكثيرة فلو كان الدين مبنيا عليه لوجب أن لا يحكم الرسول بصحة اسلام الرجل الا بعد أن يسأله عن هذه المسائل ويجربه في معرفة هذه الدلائل على الاستقصاء ولو فعل الرسول ذلك لاشتهر ولما لم يشتهر بل المشهور المنقول عنه بالتواتر انه كان يحكم باسلام من يعلم بالضرورة انه لم يخطر بباله شئ من ذلك علمنا ان ذلك غير معتبر في صحة الدين فان قيل معرفة أصول الدلائل حاصلة لا كثر العقلاء انما المحتاج الى التدقيق دفع الاسئلة والجواب عن الشبهات وذلك غير معتبر في صحة أصل الدين قلنا هذا ضعيف لان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان البتة وذلك لان الدليل اذا كان مبنيا على مقدمات عشرة فان كان الرجل جازما بصحة تلك المقدمات كان عارفا بالدليل معرفة لا يمكن الزيادة عليها الا ان الزائد على تلك العشرة ان كان معتبرا في تحقق ذلك الدليل بطل قولنا ان ذلك الدليل مركب من العشرة فقط وان لم يكن معتبرا لم يكن العلم به علما بزيادة شئ في الدليل بل يكون علما منفصلا فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة ولا يقبل النقصان أيضا لان تسعة منها لو كانت يقينية وكانت المقدمة العاشرة ظنية استحال كون المطلوب يقينيا لان المبنى على الظنى أولى أن يكون ظنيا فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان وبطل بطلانه ذلك السؤال مثاله اذا رأى الانسان حدوث مطر ورعد وبرق بعد ان كان الهواء صافيا قال سبحان الله فمن الناس من قال ان قوله سبحان الله يدل على انه عرف الله بدليل وهذا باطل لانه انما يكون عارفا بالله اذا عرف بالدليل ان ذلك الحادث لا بد له من مؤثر ثم يعرف بالدليل انه يستحيل أن يكون المؤثر فيه سوى الله تعالى وهذه المقدمة الثانية انما تستقيم لو عرف بالدليل انه يستحيل اسناد هذا الحدوث الى الفلك والنجوم والطبيعة والعلة الموجبة فانه لو لم يعرف بطلان ذلك بالدليل لكان معتقدا لهذه المقدمة الثانية من غير دليل فتكون المقدمة تقليدية ويكون المبنى عليها تقليدا لا يقينا فثبت بهذا فساد ما قلتموه (المقام الخامس) أن نقول الاشتغال بعلم الكلام بدعة والدليل عليه القرآن والخبر والاجماع وقول السلف والحكم أما القرآن فقوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون ذم الجدل وقال أيضا واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره فالوا فأمر بالاعراض عنهم عند خوضهم في آيات الله تعالى وأما الخبر فقوله عليه السلام تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق وقوله عليه السلام عليكم بدين العجائز وقوله اذا ذكر القدر فامسكوا وأما الاجماع فهو ان هذا علم لم تتكلم فيه الصحابة فيكون بدعة فيكون حراما اما ان الصحابة ما تكلموا فيه فظاهر لانه لم ينقل عن أحد منهم انه نصب نفسه للاستدلال في هذه الاشياء بل كانوا من أشد الناس انكارا على من خاض فيه واذا ثبت هذا ثبت انه بدعة وكل بدعة حرام بالاتفاق وأما الاثر قال مالك بن أنس اياكم والبدع قيل وما البدع يا أبا عبد الله قال أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون وسئل سفيان بن عيينة عن الكلام فقال اتبع السنة ودع البدعة وقال الشافعي رضي الله عنه لان يبتلى الله العبد بكل ذنب سوى الشرك خير له من أن يلقاه بشئ من الكلام وقال لو أوصى رجل بكتبه العلمية لآخر وكان فيها كتب الكلام لم تدخل تلك الكتب في الوصية وأما الحكم فهو انه لو أوصى للعلماء لا يدخل المتكلم فيه والله أعلم فهذا مجموع كلام الطاعنين في النظر والاستدلال والجواب اما الشبه التي تمسكوا بها في ان النظر لا يفيد العلم فهي فاسدة لان الشبه التي ذكروها ليست ضرورية بل نظرية فهم أبطلوا كل النظر ببعض أنواعه وهو متناقض وأما الشبه التي تمسكوا بها في ان النظر غير مقدور فهي فاسدة لانهم مختارون في استخراج تلك الشبه فيبطل قولهم انها ليست اختيارية وأما الشبه التي تمسكوا بها في ان التعويل على النظارة يج فهي متناقضة لانه يلزمهم أن يكون ايرادهم لهذه الشبه التي أوردوها قبيحا وأما الشبه التي

تمسكوا بها فى ان الرسول ما أمر بذلك فهو باطل لانا بينا ان الانبياء بأمرهم ما جاؤا الا بالامر بالنظر والاستدلال وأما قوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا فهو محمول على الجدل بالباطل توفيقا بينه وبين قوله وجادلهم بالتى هى أحسن وأما قوله واذا رأيت الذين يخوضون فى آياتنا فأعرض عنهم فجوابه ان الخوض ليس هو النظر بل الخوض فى الشئ هو اللجاج وأما قوله عليه السلام تفكروا فى الخلق فذلك انما أمر به ليستفاد منه معرفة الخالق وهو المطلوب وأما قوله عليه السلام عليكم بدين العجائز فليس المراد الا تفويض الامور كلها الى الله تعالى والاعتماد فى كل الامور على الله على ما قلنا وأما قوله عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا فضعيف لان النهى الجزئى لا يفيد النهى الكلى وأما الاجماع فنقول ان عنيتم ان الصحابة لم يستعملوا ألفاظ المتكلمين فسلم لكنه لا يلزم منه القدح فى الكلام كما انهم لم يستعملوا ألفاظ الفقهاء ولا يلزم منه القدح فى الفقه البتة وان عنيتم انهم ما عرفوا الله تعالى ورسوله بالدليل فبئس ما قلتم وأما تشديد السلف على الكلام فهو محمول على أهل البدعة وأما مسئلة الوصية فهى معارضة بما انه لو أوصى لمن كان عارفا بذات الله وصفاته وأفعاله وأنبيائه ورسله لا يدخل فيه الفقيه ولان مبنى الوصايا على العرف فهذا تمام هذه المسئلة والله أعلم (المسئلة الثانية) أما حقيقة العبادة فذكرناها فى قوله اياك نعبد وأما الخلق فحكى الازهرى صاحب التهذيب عن ابن الانبارى انه التقدير والتسوية واحتجوا فيه بالآية والشعر والاستشهاد أما الآية فقوله تعالى أحسن الخالقين أى المقدرين وتخلقون افكا أى تقدرون كذبا واذ تخلق من الطين أى تقدر وأما الشعر فقول زهير

ولانت تفرى ما خلقت وبعـ * ـض القوم يخلق ثم لا يفرى

(وقال آخر)

ولا يئط بأيدى الخالقين ولا * أيدى الخوالق الا جيد الادم

وأما الاستشهاد فيقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالقياس ومنه قول العرب للاحاديث التى لا يصدق بها أحاديث الخلق ومنه قوله تعالى ان هذا الا خلق الاولين والخلاق المقدار من الخير وهو خليق أى جدير كانه الذى منه الخلاق والصخرة الخلقاء الملساء لان فى الملاسة استواء وفى الخشونة اختلاف ومنه اخلق الثوب لانه اذا بلى صار أملس واستوى نتوءه واعوجاجه فثبت ان الخلق عبارة عن التقدير والاستواء قال القاضى عبد الجبار الخلق فعل بمعنى التقدير واللغة لا تقتضى ان ذلك لا يتأتى الا من الله تعالى بل الكتاب نطق بخلافه فى قوله فتبارك الله أحسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير لكنه تعالى لما كان يفعل الافعال لعلمه بالعواقب وكيفية المصلحة ولا فعل له الا كذلك لا جرم اختص بهذا الاسم وقال استاذه أبو عبد الله البصرى اطلاق اسم الخالق على الله محال لان التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والظن والحسبان وذلك فى حق الله محال وقال جمهور أهل السنة والجماعة الخلق عبارة عن الايجاد والانشاء واحتجوا عليه بقول المسلمين لا خالق الا الله ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك (المسئلة الثالثة) اعلم انه سبحانه امر بعبادته والامر بعبادته موقوف على معرفة وجوده ولما لم يكن العلم بوجوده ضروريا بل استدلاليا لا جرم أورد ههنا ما يدل على وجوده واعلم أنا بينا فى الكتب العقلية ان الطريق الى اثباته سبحانه وتعالى اما الامكان واما الحدوث واما مجموعهما وكل ذلك اما فى الجواهر أو فى الاعراض فيكون مجموع الطرق الدالة على وجوده سبحانه وتعالى ستة لا مزيد عليها (أحدها) الاستدلال بامكان الذوات واليه الاشارة بقوله تعالى والله الغنى وأنتم الفقراء وبقوله حكاية عن ابراهيم فانهم عدو لى الا رب العالمين وبقوله وان الى ربك المنتهى وقوله قل الله ثم ذرهم ففروا الى الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب (وثانيها) الاستدلال بامكان الصفات واليه الاشارة بقوله خلق السموات والارض وبقوله الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء على ما سيأتى تقريره (وثالثها) الاستدلال بحدوث الاجسام واليه الاشارة بقول ابراهيم عليه السلام لا أحب الآفلين (ورابعها) الاستدلال بحدوث الاعراض وهذه الطريقة أقرب الطرق

الى افهام الخلق وذلك محصور في أمرين دلائل الانفس ودلائل الآفاق والكتب الالهية في الاكثر مشتملة
على هذين البابين والله تعالى جمع ههنا بين هذين الوجهين أما دلائل الانفس فهى ان كل أحد يعلم بالضرورة
انه ما كان موجودا قبل ذلك وانه صار الآن موجودا وان كل ما وجد بعد العدم فلابد له من موجد وذلك
الموجد ليس هو نفسه ولا الابوان ولا سائر الناس لان عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة
فلابد من موجد يخالف هذه الموجودات حتى يصح منه ايجاد هذه الاشخاص الا ان لقائل أن يقول ههنا
لم لا يجوز أن يكون المؤثر طبائع الفصول والافلاك والنجوم ولما كان هذا السؤال محتملا ذكر الله تعالى
عقيبه ما يدل على افتقار هذه الاشياء الى المحدث والموجد وهو قوله الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء
بناء وهو المراد من دلائل الآفاق ويندرج فيها كل ما يوجد من تغيرات أحوال العالم من الرعد والبرق
والرياح والسحاب واختلاف الفصول وحاصلها يرجع الى ان الاجسام الفلكية والاجسام العنصرية
مشتركة في الجسمية فاختصاص بعضها ببعض الصفات من المقادير والاشكال والاحياز لا يمكن أن يكون
للجسمية ولا لشئ من لوازمها والا لوجب اشتراك الكل في تلك الصفات فلابد وأن يكون لامر منفصل
وذلك الامر ان كان جسما عاد البحث في انه لم اختص بتلك المؤثرية من بين تلك الاجسام وان لم يكن جسما
فاما أن يكون موجبا أو مختارا والاول باطل والا لم يكن اختصاص بعض الاجسام ببعض الصفات أولى
من العكس فلابد وأن يكون قادرا فثبت بهذه الدلالة افتقار جميع الاجسام الى مؤثر قادر ليس بجسم
ولا بجسماني وعند هذا ظهر ان الاستدلال بحدوث الاعراض على وجود الصانع لا يكفي الا بعد
الاستعانة بامكان الاعراض والصفات اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى انما خص هذا النوع من الدلالة
بالايراد في أول كتابه لوجهين (الاول) ان هذا الطريق لما كان أقرب الطرق الى افهام الخلق وأشدها
التصاقا بالعقول وكانت الادلة المذكورة في القرآن يجب أن تكون أبعدها عن الدقة وأقربها الى الافهام
لينتفع به كل أحد من الخواص والعوام لا جرم ذكر الله تعالى في أول كتابه ذلك (الثاني) انه ليس الغرض
من الدلائل القرآنية المجادلة بل الغرض منها تحصيل العقائد الحقة في القلوب وهذا النوع من
الدلائل أقوى من سائر الطرق في هذا الباب لان هذا النوع من الدلائل كما يفيد العلم بوجود الخالق
فهو يذكر نعم الخالق علينا فان الوجود والحياة من النعم العظيمة علينا وتذكير النعم مما يوجب المحبة وترك
المنازعة وحصول الانقياد فلهذا السبب كان ذكر هذا النوع من الادلة أولى من سائر الانواع * واعلم ان
للسلف طرقا لطيفة في هذا الباب (أحدها) روى ان بعض الزنادقة أنكر الصانع عند جعفر الصادق
رضي الله عنه فقال جعفر هل ركبت البحر قال نعم قال هل رأيت أهواله قال بلى هاجت يوما رياح هائلة
فكسرت السفن وغرقت الملاحين فتعلقت أنا ببعض ألواحها ثم ذهب عني ذلك اللوح فاذا أنا مدفوع
في تلاطم الامواج حتى دفعت الى الساحل فقال جعفر قد كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح ثم على
اللوح حتى تنجيك فلما ذهبت هذه الاشياء عنك هل أسلمت نفسك للهلاك أم كنت ترجو السلامة بعد قال بل
رجوت السلامة قال ممن كنت ترجوها فسكت الرجل فقال جعفر ان الصانع هو الذى كنت ترجوه في ذلك
الوقت وهو الذى أنجاك من الغرق فاسلم الرجل على يده (وثانيها) جاء في كتاب ديانات العرب ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال لعمران بن حصين كم لك من اله قال عشرة قال فمن لغمك وكربك ودفع الامر العظيم اذا نزل بك
من جملتهم قال الله قال عليه السلام مالك من اله الا الله (وثالثها) كان أبو حنيفة رحمه الله سيفا على الدهرية
وكانوا ينتهزون الفرصة ليقتلوه فبينما هو يوما في مسجده قاعد اذ هجم عليه جماعة بسيوف مسلولة وهموا
بقتله فقال لهم أجيبوني عن مسئلة ثم افعلوا ما شئتم فقالوا له هات فقال ما تقولون في رجل يقول لكم اني
رأيت سفينة مشحونة بالاحمال مملوءة من الاثقال قد احتوشها في لجة البحر أمواج متلاطمة ورياح مختلفة
وهي من بينها تجرى مستوية ليس لها ملاح يجريها ولا متعهد يدفعها هل يجوز ذلك في العقل قالوا لا هذا
شئ لا يقبله العقل فقال أبو حنيفة يا سبحان الله اذا لم يجز في العقل سفينة تجرى في البحر مستوية من غير متعهد

ولا مجرى فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها وتغير أعمالها وسعة أطرافها وتباين أكنافها
من غير صانع وحافظ فبكوا جميعا وقالوا صدقت وأغمدوا سيوفهم وتابوا (ورابعها) سألوا الشافعي رضى
الله عنه ما الدليل على وجود الصانع فقال ورقة الفرصاد طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد عندكم قالوا
نعم قال فتأكلها دودة القز فيخرج منها الابريسم والنحل فيخرج منها العسل والشاة فيخرج منها البعر
ويأكلها الظباء فتنعقد في نوافجها المسك فمن الذي جعل هذه الاشياء كذلك مع ان الطبع واحد فاستحسنوا
منه ذلك وأسلموا على يده وهم سبعة عشر (وخامسها) سئل أبو حنيفة رضى الله عنه مرة أخرى فتمسك بأن
الوالد يريد الذكر فيكون أنثى وبالعكس فدل على الصانع (وسادسها) تمسك أحمد بن حنبل رضى الله عنه بقلعة
حصينة ملساء لا فرجة فيها ظاهرها كالفضة المذابة وباطنها كالذهب الابريز ثم انشقت الجدران وخرج من
القلعة حيوان سميع بصير فلا بد من الفاعل عنى بالقلعة البيضة وبالحيوان الفرخ (وسابعها) سأل
هارون الرشيد مالكا عن ذلك فاستدل باختلاف الاصوات وتردد النغمات وتفاوت اللغات (وثامنها)
سئل أبو نواس عنه فقال

تأمل في نبات الارض وانظر * الى آثار ما صنع المليك
على قضب الزبرجد شاهدات * بأن الله ليس له شريك

(وتاسعها) سئل اعرابي عن الدليل فقال البعرة تدل على البعير والروث على الحمير وآثار الاقدام على
المسير فسماء ذات ابراج وأرض ذات فجاج وبحار ذات أمواج أما تدل على الصانع الحليم العليم القدير
(وعاشرها) قيل لطبيب بم عرفت ربك قال باهليلج مجفف أطلق ولعاب ملين أمسك وقال آخر عرفته بنحلة
بأحد طرفيها تعسل وبالآخر تلسع والعسل مقلوب اللسع (وحادى عشرها) حكم البديهة في قوله ولئن
سألتهم من خلقهم ليقولن الله فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين (المسئلة
الرابعة) قال القاضي الفائدة في قوله الذي خلقكم ان العبادة لا تستحق الا بذلك فلما ألزم عباده
بالعبادة بين ماله ولاجله تلزم العبادة فان قيل فما الفائدة في قوله والذين من قبلكم وخلق الله من قبلهم
لا يقتضى وجوب العبادة عليهم قلنا الجواب من وجهين (الاول) ان الامر وان كان على ما ذكرت ولكن
علمهم بأن الله تعالى خلقهم كعلمهم بأنه تعالى خلق من قبلهم لان طريقة العلم بذلك واحدة (الثاني) ان من
قبلهم كالاصول لهم وخلق الاصول يجرى مجرى الانعام على الفروع فكأنه تعالى يذكرهم عظيم انعامه عليهم
كأنه تعالى يقول لا تظن انى انما أنعمت عليك حين وجدت بل كنت منعما عليك قبل ان وجدت بألوف
سنين بسبب انى كنت خالقا لاصولك وآبائك (المسئلة الخامسة) في قوله تعالى لعلكم تتقون بحثان
(البحث الاول) ان كلمة لعل للترجي والاشفاق تقول لعل زيدا يكرمني وقال تعالى لعله يتذكر أو يخشى لعل
الساعة قريب ألا ترى الى قوله والذين آمنوا مشفقون منها والترجي والاشفاق لا يحصلان الا عند الجهل
بالعاقبة وذلك على الله تعالى محال فلا بد فيه من التأويل وهو من وجوه (أحدها) ان معنى لعل راجع
الى العباد لا الى الله تعالى فقوله لعله يتذكر أو يخشى أى اذهبا أنتما على رجائكما وطمعكما في ايمانه ثم الله تعالى
عالم بما يؤول اليه أمره (وثانيها) ان من عادة الملوك والعظماء أن يقتصروا في مواعيدهم التي يوطنون
أنفسهم على انجازها على أن يقولوا لعل وعسى ونحوهما من الكلمات أو الظفر منهم بالرمزة أو الابتسام
أو النظرة الحلوة فاذا عثر على شيء من ذلك لم يبق للطالب شك في الفوز بالمطلوب فعلى هذا الطريق ورد لفظ
لعل في كلام الله تعالى (وثالثها) ما قيل ان لعل بمعنى كي قال صاحب الكشاف ولعل لا يكون بمعنى كي
ولكن كلمة لعل للاطماع والكريم الرحيم اذا أطمع فعل ما يطمع فيه لا محالة تجرى اطماعه مجرى وعده
المحتوم فلهذا السبب قيل لعل في كلام الله تعالى بمعنى كي (ورابعها) انه تعالى فعل بالمكلفين ما لو فعله
غيره لاقتضى رجاء حصول المقصود لانه تعالى لما أعطاهم القدرة على الخير والشر وخلق لهم العقول
الهادية وأزاح أعذارهم فكل من فعل بغيره ذلك فانه يرجو منه حصول المقصود فالمراد من لفظة لعل فعل

مالوفعله غيره لكان موجبا للرجاء (وخامسها) قال القفال لعل مأخوذ من تكرر الشئ كقولهم علا بعد نهل واللام فيها هى لام التأكيد كاللام التى تدخل فى لقد فأصل لعل عل لانهم يقولون علك أن تفعل كذا أى لعلك فاذا كانت حقيقته التكرير والتأكيد كان قول القائل افعل كذا لعلك تظفر بحاجتك معناه افعله فان فعلك له يؤكد طلبك له ويقويك عليه (البحث الثانى) ان لقائل أن يقول اذا كانت العبادة تقوى فقوله اعبدوا ربكم لعلكم تتقون جارى مجرى قوله اعبدوا ربكم لعلكم تعبدون واتقوا ربكم لعلكم تتقون والجواب من وجهين (الاول) لانسلم ان العبادة نفس التقوى بل العبادة فعل يحصل به التقوى لان الاتقاء هو الاحتراز عن المضار والعبادة فعل المأمور به ونفس هذا الفعل ليس هو نفس الاحتراز عن المضار بل يوجب الاحتراز فكانه تعالى قال اعبدوا ربكم لتحترزوا به عن عقابه واذا قيل فى نفس الفعل انه اتقاء فذلك مجاز لان الاتقاء غير ما يحصل به الاتقاء لكن لاتصال أحد الامرين بالآخر أجرى اسمه عليه (الثانى) انه تعالى انما خلق المكلفين لكى يتقوا ويطيعوا على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فكانه تعالى أمر بعبادة الرب الذى خلقهم لهذا الغرض وهذا التأويل لائق بأصول المعتزلة (المسئلة السادسة) قرأ أبو عمرو خلقكم بالادغام وقرأ أبو السميقع وخلق من قبلكم وقرأ زيد بن على والذين من قبلكم قال صاحب الكشاف الوجه فيه انه أقحم الموصول الثانى بين الاول وصلته تأكيدا كما أقحم جرير فى قوله * ياتيم تيم عدى لاأبا لكمو * تيما الثانى بين الاول وما أضيف اليه أما قوله تعالى الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) لفظ الذى وهو موصول مع صلته اما أن يكون فى محل النصب وصفا للذى خلقكم أو على المدح والتعظيم واما أن يكون رفعا على الابتداء وفيه ما فى النصب من المدح (المسئلة الثانية) الذى كلمة موضوعة للاشارة الى مفرد عند محاولة تعريفه بقضية معلومة كقولك ذهب الرجل الذى أبوه منطلق فأبوه منطلق قضية معلومة فاذا حاولت تعريف الرجل بهذه القضية المعلومة أدخلت عليه الذى وهو تحقيق قولهم انه مستعمل لوصف المعارف بالجمل اذا ثبت هذا فقوله الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء يقتضى انهم كانوا عالمين بوجود شئ جعل الارض فراشا والسماء بناء وذلك تحقيق قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله (المسئلة الثالثة) ان الله تعالى ذكر ههنا خمسة أنواع من الدلائل اثنين من الانفس وثلاثة من الآفاق فبدأ أولا بقوله خلقكم وثانيا بالآباء والامهات وهو قوله والذين من قبلكم وثالثا بكون الارض فراشا ورابعا بكون السماء بناء وخامسا بالامور الحاصلة من مجموع السماء والارض وهو قوله وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم ولهذا الترتيب أسباب (الاول) ان أقرب الاشياء الى الانسان نفسه وعلم الانسان بأحوال نفسه أظهر من علمه بأحوال غيره واذا كان الغرض من الاستدلال افادة العلم فكل ما كان أظهر دلالة كان أقوى افادة وكان أولى بالذكر فلهذا السبب قدم ذكر نفس الانسان ثم ثناه بآبائه وأمهاته ثم ثلث بالارض لان الارض أقرب الى الانسان من السماء والانسان أعرف بحال الارض منه بأحوال السماء وانما قدم ذكر السماء على نزول الماء من السماء وخروج الثمرات بسببه لان ذلك كالامر المتولد من السماء والارض والاثر متأخر عن المؤثر فلهذا السبب أخر الله ذكره عن ذكر الارض والسماء (الثانى) هو ان خلق المكلفين أحياء قادرين أصل لجميع النعم وأما خلق الارض والسماء والماء فذلك انما ينتفع به بشرط حصول الخلق والحياة والقدرة والشهوة فلا جرم قدم ذكر الاصول على الفروع (الثالث) ان كل ما فى الارض والسماء من دلائل الصانع فهو حاصل فى الانسان وقد حصل فى الانسان من الدلائل ما لم يحصل فيهما لان الانسان حصل فيه الحياة والقدرة والشهوة والعقل وكل ذلك مما لا يقدر عليه أحد سوى الله تعالى فلما كانت وجوه الدلائل له ههنا أتم كان أولى بالتقديم واعلم انا كما ذكرنا السبب فى الترتيب فلنذكر ما فى كل واحد من هذه الثلاثة من المنافع (المسئلة الرابعة) اعلم انه سبحانه

وتعالى ذكر ههنا انه جعل الارض فراشا ونظيره قوله أم من جعل الارض قرارا وجعل خلالها أنهارا
وقوله الذى جعل لكم الارض مهادا واعلم ان كون الارض فراشا مشروط بأمور (الشرط الاول) كونها
ساكنة وذلك لانها لو كانت متحركة لكانت حركتها اما بالاستقامة أو بالاستدارة فان كانت بالاستقامة
لما كانت فراشا لنا على الاطلاق لان من طفر من موضع عال كان يجب أن لا يصل الى الارض لان الارض
هاوية وذلك الانسان هاوى والارض أثقل من الانسان والثقيلان اذا نزلا كان أثقلهما أسرعهما والابطأ
لا يلحق الاسرع فكان يجب أن لا يصل الانسان الى الارض فثبت انها لو كانت هاوية لما كانت فراشا أما
لو كانت حركتها بالاستدارة لم يكمل انتفاعنا بها لان حركة الارض مثلا اذا كانت الى المشرق والانسان يريد
أن يتحرك الى جانب المغرب ولا شك ان حركة الارض أسرع فكان يجب أن يبقى الانسان على مكانه وأنه
لا يمكنه الوصول الى حيث يريد فلما أمكنه ذلك علمنا ان الارض غير متحركة لا بالاستدارة ولا بالاستقامة فهى
ساكنة ثم اختلفوا فى سبب ذلك السكون على وجوه (أحدها) ان الارض لا نهاية لها من جانب السفل واذا
كان كذلك لم يكن لها مهبط فلا تنزل وهذا فاسد لما ثبت بالدليل تناهى الاجسام (وثانيها) الذين سلموا تناهى
الاجسام قالوا الارض ليست بكرة بل هى كنصف كرة وحدبتها فوق وسطحها أسفل وذلك السطح موضوع
على الماء والهواء ومن شأن الثقيل اذا انبسط أن يندغم على الماء والهواء مثل الرصاصة فانها اذا انبسطت
طفت على الماء وان جمعت رسبت وهذا باطل لوجهين (الاول) ان البحث عن سبب وقوف الماء والهواء
كالبحث عن سبب وقوف الارض (الثانى) لم صار ذلك الجانب من الارض منبسطا حتى وقف على الماء
وصار هذا الجانب متحدبا (وثالثها) الذين قالوا سبب سكون الارض جذب الفلك لها من كل
الجوانب فلم يكن انجذابها الى بعض الجوانب أولى من بعض فبقيت فى الوسط وهذا باطل لوجهين (الاول)
ان الاصغر أسرع انجذابا من الاكبر فما بال الذرة لا تنجذب الى الفلك (الثانى) الاقرب أولى
بالانجذاب فالذرة المقذوفة الى فوق أولى بالانجذاب وكان يجب أن لا تعود (ورابعها) قول من جعل
سبب سكونها دفع الفلك لها من كل الجوانب كما اذا جعل شئ من التراب فى قنينة ثم ادير القنينة على قطبها
ادارة سريعة فانه يقف التراب فى وسط القنينة لتساوى الدفع من كل الجوانب وهذا أيضا باطل من وجوه
خمسة (الاول) الدفع اذا بلغ فى القوة الى هذا الحد فلم لا يحس به الواحد منا (الثانى) ما بال هذا
الدفع لا يجعل حركة السحب والرياح الى جهة بعينها (الثالث) ما باله لم يجعل انتقالها الى المغرب أسهل
من انتقالها الى المشرق (الرابع) يجب أن يكون الثقيل كلما كان أعظم أن تكون حركته أبطأ لان
اندفاع الاعظم من الدافع القاسر أبطأ من اندفاع الاصغر (الخامس) يجب أن تكون حركة الثقيل النازل
من الابتداء أسرع من حركته عند الانتهاء لانه عند الابتداء أبعد من الفلك (وخامسها) ان الارض
بالطبع تطلب وسط الفلك وهو قول ارسطاطاليس وجمهور أتباعه وهذا أيضا ضعيف لان الاجسام
متساوية فى الجسمية فاختصاص البعض بالصفة التى لاجلها تطلب تلك الحالة لا بد وأن يكون جائزا فيفتقر
فيه الى الفاعل المختار (وسادسها) قال أبو هاشم النصف الاسفل من الارض فيه اعتمادات صاعدة
والنصف الاعلى فيه اعتمادات هابطة فتدافع الاعتمادان فلزم الوقوف (والسؤال عليه) ان اختصاص كل
واحد من النصفين بصفة مخصوصة لا يمكن الا بالفاعل المختار فثبت بما ذكرنا ان سكون الارض ليس الا
من الله تعالى وعند هذا نقول انظر الى الارض لتعرف انها مستقرة بلا علاقة فوقها ولا دعامة تحتها
أما انها لا علاقة فوقها فمشاهدة على انها لو كانت معلقة بعلاقة لاحتاجت العلاقة الى علاقة أخرى لا الى
نهاية وبهذا الوجه ثبت انه لا دعامة تحتها فعلمنا انه لا بد من ممسك يمسكها بقدرته واختياره ولهذا قال تعالى
ان الله يمسك السموات والارض أن تزولا ولئن زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده (الشرط الثانى) فى كون
الارض فراشا لنا أن لا تكون فى غاية الصلابة كالحجر فان النوم والمشى عليه مما يؤلم البدن وأيضا فلو كانت
الارض من الذهب مثلا لتعذرت الزراعة عليها ولا يمكن اتخاذ الابنية منه لتعذر حفرها وتركيبها كما يراد

وأن لا يكون فى غاية اللين كالماء الذى تغوص فيه الرجل (الشرط الثالث) أن لا يكون فى غاية اللطافة والشفافية فان الشفاف لا يستقر النور عليه وما كان كذلك فانه لا يتسخن من الكواكب والشمس فكان يبرد جدا فجعل الله كونه أغبر ليستقر النور عليه فيتسخن فيصلح أن يكون فراشا للحيوانات (الشرط الرابع) أن تكون بارزة من الماء لان طبع الارض أن يكون غائصا فى الماء فكان يجب أن تكون البحار محيطة بالارض ولو كانت كذلك لما كانت فراشا لنا فقلب الله طبيعة الارض وأخرج بعض جوانبها من الماء كالجزيرة البارزة حتى صلحت لان تكون فراشا لنا ومن الناس من زعم ان الشرط فى كون الارض فراشا أن لا تكون كرة واستدل بهذه الآية على ان الارض ليست كرة وهذا بعيد جدا لان الكرة اذا عظمت جدا كانت القطعة منها كالسطح فى امكان الاستقرار عليه والذى يزيده تقريرا ان الجبال أوتاد الارض ثم يمكن الاستقرار عليها فهذا أولى والله أعلم (المسئلة الخامسة) فى سائر منافع الارض وصفاتها (فالمنفعة الاولى) الاشياء المتولدة فيها من المعادن والنبات والحيوان والآثار العلوية والسفلية لا يعلم تفاصيلها الا الله (الثانية) أن يتخمر الرطب به فيحصل التماسك فى أبدان المركبات (الثالثة) اختلاف بقاع الارض فمنها أرض رخوة وصلبة ورملة وسبخة وحرة وهى قوله تعالى وفى الارض قطع متجاورات وقال والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذى خبث لا يخرج الا نكدا (الرابعة) اختلاف ألوانها فأحمر وأبيض وأسود ورمادى اللون وأغبر على ما قال تعالى ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود (الخامسة) انصداعها بالنبات قال تعالى والارض ذات الصدع (السادسة) كونها خازنة للماء المنزل من السماء واليه الاشارة بقوله تعالى فأنزلنا من السماء ماء بقدر فأسكناه فى الارض وانا على ذهاب به لقادرون وقوله قل أرأيتم ان أصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين (السابعة) العيون والانهار العظام التى فيها واليه الاشارة بقوله وجعل فيها رواسى وأنهارا (الثامنة) ما فيها من المعادن والفلزات واليه الاشارة بقوله تعالى والارض مددناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من كل شئ موزون ثم بين بعد ذلك تمام البيان فقال وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم (التاسعة) الخبأ الذى تخرجه الارض من الحب والنوى قال تعالى ان الله فالق الحب والنوى وقال يخرج الخبأ فى السموات والارض ثم ان الارض لها طبع الكرم لانك تدفع اليها حبة واحدة وهى تردها عليك سبعمائة كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة (العاشرة) حياتها بعد موتها قال تعالى أولم يروا انا نسوق الماء الى الارض الجرز فنخرج به زرعا وقال وآية لهم الارض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون (الحادية عشر) ما عليها من الدواب المختلفة الالوان والصور والخلق واليه الاشارة بقوله خلق السموات بغير عمد ترونها وألقى فى الارض رواسى أن تميد بكم وبث فيها من كل دابة (الثانية عشرة) ما فيها من النبات المختلف ألوانه وأنواعه ومنافعه واليه الاشارة بقوله وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج فاختلاف ألوانها دلالة واختلاف طعومها دلالة واختلاف روائحها دلالة فمنها قوت البشر ومنها قوت البهائم كما قال كلوا وارعوا أنعامكم أما مطعوم البشر فمنها الطعام ومنها الادام ومنها الدواء ومنها الفاكهة ومنها الانواع المختلفة فى الحلاوة والحموضة قال تعالى وقدر فيها أقواتها فى أربعة أيام سواء للسائلين وأيضا فمنها كسوة البشر لان الكسوة اما نباتية وهى القطن والكتان واما حيوانية وهى الشعر والصوف والابريسم والجلود وهى من الحيوانات التى بثها الله تعالى فى الارض فالمطعوم من الارض والملبوس من الارض ثم قال ويخلق ما لا تعلمون وفيه اشارة الى منافع كثيرة لا يعلمها الا الله تعالى ثم انه سبحانه وتعالى جعل الارض ساترة لقبائحك بعد مماتك فقال ألم نجعل الارض كفاتا أحياء وأمواتا منها خلقناكم وفيها نعيدكم ثم انه سبحانه وتعالى جمع هذه المنافع العظيمة للسماء والارض فقال وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض (الثالثة عشرة) ما فيها من الاحجار المختلفة ففى صغارها ما يصلح للزينة فتجعل فصوصا للخواتم وفى كبارها ما يتخذ للابنية فانظر الى الحجر الذى تستخرج النار منه مع كثرته وانظر الى الياقوت الاحمر مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحقير وقلة النفع بهذا الشريف (الرابعة عشرة) ما أودع الله تعالى

فيها

فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تأمل فان البشر استخرجوا الحرف الدقيقة والصنائع الجليلة واستخرجوا السمكة من قعر البحر واستنزلوا الطير من أوج الهواء ثم عجزوا عن ايجاد الذهب والفضة والسبب فيه انه لا فائدة في وجودهما الا الثمنية وهذه الفائدة لا تحصل الا عند العزة فالقادر على ايجادهما يبطل هذه الحكمة فلذلك ضرب الله دونهما بابا مسدودا اظهارا لهذه الحكمة وابقاء لهذه النعمة ولذلك فان ما لا مضرة على الخلق فيه مكنهم منه فصاروا متمكنين من اتخاذ الشبه من النحاس والزجاج من الرمل واذا تأمل العاقل في هذه اللطائف والعجائب اضطر في افتقار هذه التدابير الى صانع حكيم مقتدر عليم سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا (الخامسة عشرة) كثرة ما يوجد على الجبال والاراضي من الاشجار التي تصلح للبناء والسقف ثم الحطب وما أشد الحاجة اليه في الخبز والطبخ وقد نبه الله تعالى على دلائل الارض ومنافعها بألفاظ لا يبلغها البلغاء ويعجز عنها الفصحاء فقال وهو الذي مد الارض وجعل فيها رواسي وأنهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين وأما الانهار فمنها العظيمة كالنيل وسيحون وجيحون والفرات ومنها الصغار وهي كثيرة وكلها تحمل مياها عذبة للسقي والزراعة وسائر الفوائد (المسئلة السادسة) في ان السماء أفضل أم الارض قال بعضهم السماء أفضل لوجوه (أحدها) ان السماء متعبد الملائكة وما فيها بقعة عصى الله فيها أحد (وثانيها) لما أتى آدم عليه السلام في الجنة بتلك المعصية قيل له اهبطوا من الجنة وقال الله تعالى لا يسكن في جواري من عصاني (وثالثها) قوله تعالى وجعلنا السماء سقفا محفوظا وقوله تبارك الذي جعل في السماء بروجا ولم يذكر في الارض مثل ذلك (ورابعها) ان في أكثر الامر ورد ذكر السماء مقدما على الارض في الذكر وقال آخرون بل الارض أفضل لوجوه ا انه تعالى وصف بقاعا من الارض بالبركة بقوله ان أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا ب في البقعة المباركة من الشجرة ج الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله د وصف أرض الشام بالبركة فقال مشارق الارض ومغاربها التي باركنا فيها (وخامسها) وصف جملة الارض بالبركة فقال قل أئنكم لتكفرون الى قوله وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها فان قيل وأي بركة في الفلوات الخالية والمفاوز المهلكة قلنا انها مساكن للوحوش ومرعاها ثم انها مساكن الناس اذا احتاجوا اليها فلهذه البركات قال تعالى وفي الارض آيات للموقنين وهذه الآيات وان كانت حاصلة لغير الموقنين لكن لما لم ينتفع بها الا الموقنون جعلها آيات للموقنين تشريفا لهم كما قال هدى للمتقين (وسادسها) انه سبحانه وتعالى خلق الانبياء المكرمين من الارض على ما قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم ولم يخلق من السموات شيئا لانه قال وجعلنا السماء سقفا محفوظا (وسابعها) ان الله تعالى أكرم نبيه بها فجعل الارض كلها مسجدا له وجعل ترابها له طهورا أما قوله والسماء بناء ففيه مسائل (المسئلة الاولى) انه تعالى ذكر أمر السموات والارض في كتابه في مواضع ولا شك ان اكثار ذكر الله تعالى من ذكر السموات والارض يدل على عظم شأنهما وعلى أن له سبحانه وتعالى فيهما أسرارا عظيمة وحكما بالغة لا يصل اليها افهام الخلق ولا عقولهم (المسئلة الثانية) في فضائل السماء وهي من وجوه (الاول) ان الله تعالى زينها بسبعة أشياء بالمصابيح ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وبالقمر وجعل القمر فيهن نورا وبالشمس وجعل الشمس سراجا وبالعرش رب العرش العظيم وبالكرسي وسع كرسيه السموات والارض وباللوح في لوح محفوظ وبالقلم ن والقلم فهذه سبعة ثلاثة منها ظاهرة وأربعة خفية ثبتت بالدلائل السمعية من الآيات والاخبار (الثاني) انه تعالى سمى السموات بأسماء تدل على عظم شأنها سماء وسقفا محفوظا وسبعا طباقا وسبعا شدادا ثم ذكر عاقبة أمرها فقال واذا السماء فرجت واذا السماء كشطت يوم نطوي السماء يوم تكون السماء كالمهل يوم تمور السماء مورا فكانت وردة كالدهان وذكر مبدأها في آيتين فقال ثم استوى الى السماء وهي دخان وقال أولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما فهذا الاستقصاء الشديد في كيفية حدوثهما وفنائهما يدل على انه سبحانه خلقهما لحكمة بالغة على ما قال وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا (والثالث)

انه تعالى جعل السماء قبلة الدعاء فالايدى ترفع اليها والوجوه تتوجه نحوها وهى منزل الانوار ومحل الصفا والاضواء والطهارة والعصمة عن الخلل والفساد (الرابع) قال بعضهم السموات والارضون على صفتين فالسموات مؤثرة غير متأثرة والارضون متأثرة غير مؤثرة والمؤثر اشرف من القابل فلهذا السبب قدم ذكر السماء على الارض فى الاكثر وأيضا فى أكثر الامر ذكر السموات بلفظ الجمع والارض بلفظ الواحد فانه لابد من السموات الكثيرة ليحصل بسببها الاتصالات المختلفة للكواكب وتغير مطارح الشعاعات وأما الارض فقابلة فكانت الارض الواحدة كافية (الخامس) تفكر فى لون السماء وما فيه من صواب التدبير فان هذا اللون أشد الالوان موافقة للبصر وتقوية له حتى ان الاطباء يأمرون من أصابه وجع العين بالنظر الى الزرقة فانظر كيف جعل الله تعالى أديم السماء ملونا بهذا اللون الازرق لتنتفع به الابصار الناظرة اليها فهو سبحانه وتعالى جعل لونها أنفع الالوان وهو المستنير وشكلها أفضل الاشكال وهو المستدير ولهذا قال أولم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج يعنى مافيها فصول ولو كانت سقفا غير محيط بالارض لكانت الفروج حاصلة (المسئلة الثالثة) فى بيان فضائل السماء وبيان فضائل مافيها وهى الشمس والقمر والنجوم أما الشمس فتفكر فى طلوعها وغروبها فلولا ذلك لبطل أمر العالم كله فكيف كان الناس يسعون فى معايشهم ثم المنفعة فى طلوع الشمس ظاهرة ولكن تأمل النفع فى غروبها فلولا غروبها لم يكن للناس هدو ولا قرار مع احتياجهم الى الهدو والقرار لتحصيل الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء الى الاعضاء على ماقال تعالى وهو الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا وأيضا فلولا الغروب لكان الحرص يحملهم على المداومة على العمل على ماقال وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا (والثالث) انه لولا الغروب لكانت الارض تحمى بشروق الشمس عليها حتى يحترق كل من عليها من حيوان ويهلك ما عليها من نبات على ماقال ألم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا فصارت الشمس بحكمة الحق سبحانه وتعالى تطلع فى وقت وتغيب فى وقت بمنزلة سراج يدفع لاهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا ويستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما متعاونين متظاهرين على مافيه صلاح العالم هذا كله فى طلوع الشمس وغروبها أما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله تعالى سببا لاقامة الفصول الاربعة ففى الشتاء تغور الحرارة فى الشجر والنبات فيتولد منه مواد الثمار ويلطف الهواء ويكثر السحاب والمطر ويقوى أبدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية فى البواطن وفى الربيع تتحرك الطبائع وتظهر المواد المتولدة فى الشتاء فيطلع النبات وينور الشجر ويهيج الحيوان للسفاد وفى الصيف يحتدم الهواء فتنضج الثمار وتحل فضول الابدان ويجف وجه الارض ويتهيأ للبناء والعمارة وفى الخريف يظهر اليبس والبرد فتنتقل الابدان قليلا قليلا الى الشتاء فانه ان وقع الانتقال دفعة واحدة هلكت الابدان وفسدت وأما حركة الشمس فتأمل فى منافعها فانها لو كانت واقفة فى موضع واحد لاشتدت السخونة فى ذلك الموضع واشتد البرد فى سائر المواضع لكنها تطلع فى أول النهار من المشرق فتقع على مايحاذيها من وجه المغرب ثم لاتزال تدور وتغشى جهة بعد جهة حتى تنتهى الى الغروب فتشرق على الجوانب الشرقية فلايبقى موضع مكشوف الا ويأخذ حظا من شعاع الشمس وأيضا كان الله تعالى يقول لو وقفت فى جانب الشرق والغنى قد رفع بناءه على كوة الفقير فكان لايصل النور الى الفقير لكنه تعالى يقول ان كان الغنى منعه نور الشمس فأنا أدير الفلك وأديرها عليه حتى يأخذ الفقير نصيبه وأما منافع ميلها فى حركتها عن خط الاستواء فنقول لولم تكن للكواكب حركة فى الميل لكان التأثير مخصوصا ببقعة واحدة فكان سائر الجوانب يخلو عن المنافع الحاصلة منه وكان الذى يقرب منه متشابه الاحوال وكانت القوة هناك الكيفية واحدة فان كانت حارة أفنت الرطوبات وأحالتها كلها الى النارية ولم تتكون المتولدات فيكون الموضع المحاذى لممر الكواكب على كيفية وخط مالايحاذيه على كيفية أخرى وخط المتوسط بينهما على كيفية متوسطة فيكون فى موضع شتاء دائم يكون فيه الهواء والعجاجة وفى موضع اخر صيف دائم يوجب

الاحتراق وفي موضع آخر ربيع أوخريف لايتم فيه النضج ولولم يكن عودات متتالية وكانت الكواكب تتحرك ابطا لسكان الميل قليل المنفعة وكان التأثير شديد الافراط وكان يعرض قريبا مما لم يكن ميل ولو كانت الكواكب أسرع حركة من هذه لما كملت المنافع وما تمت فاما اذا كان هناك ميل يحفظ الحركة في جهة مدة ثم تنتقل الى جهة أخرى بمقدار الحاجة وتبقى في كل جهة برهة من الدهر تم بذلك تأثيره وكثرت منفعته فسبحان الخالق المدبر بالحكمة البالغة والقدرة الغير المتناهية هذا أما القمر وهو المسمى بآية الليل فاعلم انه سبحانه وتعالى جعل طلوعه وغيبته مصلحة وجعل طلوعه في وقت مصلحة وغروبه في وقت آخر مصلحة أما غروبه ففيه نفع لمن هرب من عدوه فيستره الليل يخفيه فلا يلحقه طالب فينجو ولولا الظلام لادركه العدو وهو المراد من قول المتنبي

وكم لظلام الليل عندي من يد * تخبر أن المانوية تكذب

وأما طلوعه ففيه نفع لمن ضل عنه شيء أخفاه الظلام وأظهره القمر ومن الحكايات ان اعرابيا نام عن جمله لبلا ففقده فلما طلع القمر وجده فنظر الى القمر وقال ان الله صورك ونورك وعلى البروج دورك فاذا شاء نورك واذا شاء كورك فلا أعلم مزيدا أسأله لك ولئن أهديت الى سرورا لقد أهدى الله اليك نورا ثم أنشأ يقول

ماذا أقول وقولي فيك ذو قصر * وقد كفيتني التفصيل والجملا
ان قلت لازلت مرفوعا فأنت كذا * أوقلت زانك ربي فهو قد فعلا

ولقد كان في العرب من يذم القمر ويقول القمر يقرب الاجل ويفضح السارق ويدرك الهارب ويهتك العاشق ويبلي الكتان ويهرم الشبان وينسي ذكر الاحباب ويقرب الدين ويدني الحين وكان فيهم أيضا من يفضل القمر على الشمس من وجوه (أحدها) ان القمر مذكر والشمس مؤنث لكن المتنبي طعن فيه بقوله

فما التأنيث لاسم الشمس عيب * ولا التذكير فخر للهلال

(وثانيها) انهم قالوا القمران فجعلوا الشمس تابعة للقمر ومنهم من فضل الشمس على القمر بأن الله تعالى قدمها على القمر في قوله الشمس والقمر بحسبان والشمس وضحاها والقمر اذا تلاها الا ان هذه الحجة منقوضة بقوله فمنكم كافر ومنكم مؤمن وقال لايستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة وقال خلق الموت والحياة وقال ان مع العسر يسرا وقال فمنهم ظالم لنفسه أما النجوم ففيها منافع (المنفعة الاولى) كونها رجوما للشياطين (والثانية) معرفة القبلة بها (والثالثة) أن يهتدي بها المسافر في البر والبحر قال تعالى وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر ثم النجوم على ثلاثة أقسام غاربة لاتطلع كالكواكب الجنوبية وطالعة لاتغرب كالشمالية ومنها مايغرب تارة ويطلع أخرى وأيضا منها ثوابت ومنها سيارات ومنها شرقية ومنها غربية والكلام فيها طويل أما الذي تدعيه الفلاسفة من معرفة الاجرام والابعاد فدع عنك بحرا ضل فيه السوابح * قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا الا من ارتضى من رسول وقال وما أوتيتم من العلم الا قليلا وقال ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب وقال ما أشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق أنفسهم فقد عجز الخلق عن معرفة ذواتهم وصفاتهم فكيف يقدرون على معرفة أبعد الاشياء عنهم والعرب مع بعدهم عن معرفة الحقائق عرفوا ذلك قال قائلهم

واعرف ما في اليوم والامس قبله * ولكنني عن علم ما في غد عمي

وقال لبيد

فوالله ماتدري الضوارب بالحصى * ولا زاجرات الطير ما الله صانع

(المسئلة الرابعة) في شرح كون السماء بناء قال الجاحظ اذا تأملت في هذا العالم وجدته كالبيت المعد فيه كل مايحتاج اليه فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالبساط والنجوم منورة كالمصابيح

والانسان كالملك البيت المتصرف فيه وضروب النبات مهيأة لمنافعه وضروب الحيوان مصرفة فى مصالحه فهذه جملة واضحة دالة على ان العالم مخلوق بتدبير كامل وتقدير شامل وحكمة بالغة وقدرة غير متناهية والله أعلم أما قوله تعالى وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فاعلم ان الله تعالى لما خلق الارض وكانت كالصدف والدرة المودعة فيه آدم وأولاده ثم علم الله أصناف حاجاتهم فكأنه قال يا آدم لا أحوجك الى شئ غير هذه الارض التى هى لك كالام فقال انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا فانظر يا عبدى ان أعز الاشياء عندك الذهب والفضة ولو انى خلقت الارض من الذهب والفضة هل كان يحصل منها هذه المنافع ثم انى جعلت هذه الاشياء فى هذه الدنيا مع انها سجن فكيف الحال فى الجنة فالحاصل ان الارض أمك بل أشفق من الام لان الام تسقيك لونا واحدا من اللبن والارض تطعمك كذا وكذا لونا من الاطعمة ثم قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم معناه نردكم الى هذه الام وهذا ليس بوعيد لان المرء لا يوعد بأمه وذلك لان مكانك من الام التى ولدتك أضيق من مكانك من الارض ثم انك كنت فى بطن الام تسعة أشهر فما مسك جوع ولا عطش فكيف اذا دخلت بطن الام الكبرى ولكن الشرط أن تدخل بطن هذه الام الكبرى كما كنت فى بطن الام الصغرى لانك حين كنت فى بطن الام الصغرى ما كانت لك زلة فضلا من أن تكون لك كبيرة بل كنت مطيعا لله بحيث دعاك مرة الى الخروج الى الدنيا فخرجت اليها بالرأس طاعة منك لربك واليوم يدعوك سبعين مرة الى الصلاة فلا تجيبه برجلك واعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر الارض والسماء بين ما بينهما من شبه عقد النكاح بانزال الماء من السماء على الارض والاخراج به من بطنها اشباه النسل الحاصل من الحيوان ومن أنواع الثمار رزقا لبنى آدم ليتفكروا فى أنفسهم وفى أحوال ما فوقهم وما تحتهم ويعرفوا ان شيئا من هذه الاشياء لا يقدر على تكوينها وتخليقها الا من كان مخالفا لها فى الذات والصفات وذلك هو الصانع الحكيم سبحانه وتعالى وههنا سؤالات (السؤال الاول) هل تقولون ان الله تعالى هو الخالق لهذه الثمرات عقيب وصول الماء اليها بمجرى العادة أو تقولون ان الله تعالى خلق فى الماء طبيعة مؤثرة وفى الارض طبيعة قابلة فاذا اجتمعا حصل الاثر من تلك القوى التى خلقها الله تعالى والجواب لا شك ان على كلا القولين لا بد من الصانع الحكيم وأما التفصيل فنقول لا شك انه تعالى قادر على خلق هذه الثمار ابتداء من غير هذه الوسائط لان الثمرة لا معنى لها الا جسم قام به طعم ولون ورائحة ورطوبة والجسم قابل لهذه الصفات وهذه الصفات مقدورة لله تعالى ابتداء لان المصحح للمقدورية اما الحدوث أو الامكان واما هما وعلى التقديرات فانه يلزم أن يكون الله تعالى قادرا على خلق هذه الاعراض فى الجسم ابتداء بدون هذه الوسائط ومما يؤكد هذا الدليل العقلى من الدلائل النقلية ما ورد الخبر أنه تعالى يخترع نعيم أهل الجنة للمثابين من غير هذه الوسائط الا انا نقول قدرته على خلقها ابتداء لا تنافى قدرته عليها بواسطة خلق هذه القوى المؤثرة والقابلة فى الاجسام وظاهر قول المتأخرين من المتكلمين انكار ذلك ولا بد فيه من دليل (السؤال الثانى) لما كان قادرا على خلق هذه الثمار بدون هذه الوسائط فما الحكمة فى خلقها بهذه الوسائط فى هذه المدة الطويلة والجواب يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ثم ذكروا من الحكم المفصلة وجوها (أحدها) انه تعالى انما أجرى العادة بأن لا يفعل ذلك الا على ترتيب وتدريج لان المكلفين اذا تحملوا المشقة فى الحرث والغرس طلبا للثمرات وكدوا أنفسهم فى ذلك حالا بعد حال علموا انهم لما احتاجوا الى تحمل هذه المشاق لطلب هذه المنافع الدنيوية فلأن يتحملوا مشاق أقل من المشاق الدنيوية لطلب المنافع الاخروية التى هى أعظم من المنافع الدنيوية كان أولى وصار هذا كما قلنا انه تعالى قادر على خلق الشفاء من غير تناول الدواء لكنه أجرى عادته بتوقيفه عليه لانه اذا تحمل مرارة الادوية دفعا لضرر المرض فلان يتحمل مشاق التكاليف دفعا لضرر العقاب كان أولى (وثانيها) انه تعالى لو خلقها دفعة من غير هذه الوسائط لحصل العلم الضرورى باسنادها الى القادر الحكيم وذلك كالمنافى للتكليف والابتلاء أما لو خلقها بهذه الوسائط فحينئذ يفتقر المكلف فى اسنادها الى القادر الى نظر دقيق وفكر غامض فيستوجب الثواب ولهذا قيل لولا

الاسباب لما ارتاب مرتاب (وثالثها) انه ربما كان للملائكة ولاهل الاستبصار عبر فى ذلك وافكار صائبة (السؤال الثالث) قوله وأنزل من السماء ماء يقتضى نزول المطر من السماء وليس الامر كذلك فان الامطار انما تتولد من أبخرة ترتفع من الارض وتتصاعد الى الطبقة الباردة من الهواء فتجتمع هنالك بسبب البرد وتنزل بعد اجتماعها وذلك هو المطر والجواب من وجوه (أحدها) ان السماء انما سميت سماء لسموها فكل ما سمالك فهو سماء فاذا نزل من السحاب فقد نزل من السماء (وثانيها) ان المحرك لاثارة تلك الاجزاء الرطبة من عمق الارض الاجزاء الرطبة أنزل من السماء ماء (وثالثها) ان قول الله هو الصدق وقد أخبر انه تعالى ينزل المطر من السماء فاذا علمنا انه مع ذلك ينزل من السحاب فيجب أن يقال ينزل من السماء الى السحاب ومن السحاب الى الارض (السؤال الرابع) ما معنى من فى قوله من الثمرات الجواب فيه وجهان (أحدهما) التبعيض لان المنكرين أعنى ماء ورزقا يكتنفانه وقد قصد بتنكيرهما معنى البعضية فكانه قيل وأنزلنا من السماء بعض الماء فأخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم (والثانى) أن يكون للبيان كقولك أنفقت من الدراهم انفاقا فان قيل فبم انتصب رزقا قلنا ان كان من للتبعيض كان انتصابه بأنه مفعول له وان كانت مبينة كان مفعولا لاخرج (السؤال الخامس) الثمر المخرج بماء السماء كثير فلم قيل الثمرات دون الثمر او الثمار الجواب تنبيها على قلة ثمار الدنيا واشعارا بتعظيم أمر الآخرة والله أعلم أما قوله تعالى فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون ففيه سؤالات (السؤال الاول) بم تعلق قوله فلا تجعلوا الجواب فيه ثلاثة أوجه (أحدها) أن يتعلق بالامر أى اعبدوا فلا تجعلوا لله أندادا فان أصل العبادة وأساسها التوحيد (وثانيها) بلعل والمعنى خلقكم لكى تتقوا وتخافوا عقابه فلا تشبهوا له أندادا فانه من أعظم موجبات العقاب (وثالثها) بقوله الذى جعل لكم الارض فراشا أى هو الذى خلق لكم هذه الدلائل الباهرة فلا تتخذوا له شركاء (السؤال الثانى) ما الند الجواب انه المثل المنازع وناددت الرجل نافرته من ندند ودا اذا نفر كان كل واحد من النديّن يناد صاحبه أى ينافره ويعانده فان قيل انهم لم يقولوا ان الاصنام تنازع الله قلنا لما عبدوها وسموها آلهة أشبهت حالهم حال من يعتقد انها آلهة قادرة على منازعته فقيل لهم ذلك على سبيل التهكم وكما تهكم بلفظ الند شنع عليهم بأنهم جعلوا أندادا كثيرة لمن لا يصلح أن يكون له ند قط وقرأ محمد بن السميقع فلا تجعلوا لله ندا (السؤال الثالث) ما معنى وأنتم تعلمون الجواب معناه انكم لكمال عقولكم تعلمون ان هذه الاشياء لا يصح جعلها أندادا لله تعالى فلا تفعلوا ذلك فان القول القبيح ممن علم قبحه يكون أقبح وههنا مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه ليس فى العالم أحد يثبت لله شريكا يساويه فى الوجوب والقدرة والعلم والحكمة وهذا مما لم يوجد الى الآن لكن الثنوية يثبتون الهين أحدهما حليم يفعل الخير والثانى سفيه يفعل الشر وأما اتخاذ معبود سوى الله تعالى ففى الذاهبين الى ذلك كثرة (الفريق الاول) عبدة الكواكب وهم الصابئة فانهم يقولون ان الله تعالى خلق هذه الكواكب وهذه الكواكب هى المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا أن نعبد الكواكب والكواكب تعبد الله تعالى (والفريق الثانى) النصارى الذين يعبدون المسيح عليه السلام (والفريق الثالث) عبدة الاوثان واعلم انه لا دين أقدم من دين عبدة الاوثان وذلك لان أقدم الانبياء الذين نقل الينا تاريخهم هو نوح عليه السلام وهو انما جاء بالرد عليهم على ما أخبر الله تعالى عن قومه فى قوله وقالوا لا تذرنّ آلهتكم ولا تذرنّ ودّا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا فعلمنا ان هذه المقالة كانت موجودة قبل نوح عليه السلام وهى باقية الى الآن بل أكثر أهل العالم مستمرون على هذه المقالة والدين والمذهب الذى هذا شأنه يستحيل أن يكون بحيث يعرف فساده بالضرورة لكن العلم بأن هذا الحجر المنحوت فى هذه الساعة ليس هو الذى خلقنى وخلق السموات والارض علم ضرورى فيستحيل اطباق الجمع العظيم عليه فوجب أن يكون لعبدة الاوثان غرض آخر سوى ذلك والعلماء ذكروا فيه وجوها (أحدها) ما ذكره أبو معشر جعفر بن محمد المنجم البلخى فى بعض مصنفاته ان كثيرا من أهل الصين والهند كانوا يقولون بالله وملائكته ويعتقدون ان الله

تعالى جسم وذو صورة كأحسن ما يكون من الصور وهكذا حال الملائكة أيضا في صورهم الحسنة وانهم كلهم قد احتجبوا عنا بالسماء وان الواجب عليهم أن يصوغوا تماثيل أنيقة المنظر حسنة الرواء على الهيئة التي كانوا يعتقدونها من صور الاله والملائكة فيعكفون على عبادتها قاصدين طلب الزلفى الى الله تعالى وملائكته فان صح ماذكره أبو معشر فالسبب في عبادة الاوثان اعتقاد الشبه (وثانيها) ماذكره أكثر العلماء وهو ان الناس رأوا تغيرات أحوال هذا العالم مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس وبعدها عن سمت الرأس تحدث الفصول المختلفة والاحوال المتباينة ثم انهم رصدوا أحوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادة والنحوسة في الدنيا بكيفية وقوعها في طوالع الناس فلما اعتقدوا ذلك بالغوا في تعظيمها فنهم من اعتقد انها أشياء واجبة الوجود لذواتها وهي التي خلقت هذه العوالم ومنهم من اعتقد انها مخلوقة للاله الاكبر لكنها خالقة لهذا العالم فالاولون اعتقدوا انها هي الاله في الحقيقة والفريق الثاني انها هي الوسائط بين الله تعالى وبين البشر فلاجرم اشتغلوا بعبادتها والخضوع لها ثم لما رأوا الكواكب مستترة في أكثر الاوقات عن الابصار اتخذوا لها أصناما وأقبلوا على عبادتها قاصدين بتلك العبادات تلك الاجرام العالية ومتقربين الى أشباحها الغائبة ثم لما طالت المدة ألغوا ذكر الكواكب وتجردوا لعبادة تلك التماثيل فهؤلاء في الحقيقة عبدة الكواكب (وثالثها) ان أصحاب الاحكام كانوا يعينون أوقاتا في السنين المتطاولة نحو الالف والالفين ويزعمون ان من اتخذ طلسما في ذلك الوقت على وجه خاص فانه ينتفع به في أحوال مخصوصة نحو السعادة والخصب ودفع الآفات وكانوا اذا اتخذوا ذلك الطلسم عظموه لاعتقادهم انهم ينتفعون به فلما بالغوا في ذلك التعظيم صار ذلك كالعبادة ولما طالت مدة ذلك الفعل نسوا مبدأ الامر واشتغلوا بعبادتها على الجهالة بأصل الامر (ورابعها) انه متى مات منهم رجل كبير يعتقدون في انه مجاب الدعوة ومقبول الشفاعة عند الله تعالى اتخذوا صنما على صورته يعبدونه على اعتقاد ان ذلك الانسان يكون شفيعا لهم يوم القيامة عند الله تعالى على ما أخبر الله تعالى عنهم بهذه المقالة في قوله هؤلاء شفعاؤنا عند الله (وخامسها) لعلهم اتخذوها محاريب لصلواتهم وطاعاتهم ويسجدون اليها لا لها كما انا نسجد الى القبلة لا للقبلة ولما استمرت هذه الحالة ظن الجهال من القوم انه يجب عبادتها (وسادسها) لعلهم كانوا من المجسمة فاعتقدوا جواز حلول الرب فيها فعبدوها على هذا التأويل فهذه هي الوجوه التي يمكن حمل هذه المقالة عليها حتى لا يصير بحيث يعلم بطلانه بضرورة العقل (المسئلة الثانية) فان قال قائل لما رجع حاصل مذهب عبدة الاوثان الى هذه الوجوه التي ذكرتموها فمن أين يلزم من اثبات خالق العالم أن لا يجوز عبادة الاوثان الجواب قلنا انه تعالى انما نبه على كون الارض والسماء مخلوقتين بما بينا ان الارض والسماء يشاركان سائر الاجسام في الجسمية فلا بد وأن يكون اختصاص كل واحد منهما بما اختص به من الاشكال والصفات والاخبار بتخصيص مخصص وبينا ان ذلك المخصص لو كان جسما لافتقر هو أيضا الى مخصص آخر فوجب أن لا يكون جسما اذا ثبت هذا فنقول أما قول من ذهب الى عبادة الاوثان بناء على اعتقاد الشبه فلما دللنا بهذه الدلالة على نفي الجسمية فقد بطل قوله وأما القول الثاني وهو ان هذه الكواكب هي المدبرة لهذا العالم فلما أقمنا الدلالة على ان كل جسم فانه يفتقر في اتصافه بكل ما اتصف به الى الفاعل المختار بطل كونها آلهة وثبت انها عبيد لا أرباب وأما القول الثالث وهو قول أصحاب الطلسمات فقد بطل أيضا لان تأثير الطلسمات انما يكون بواسطة قوى الكواكب فلما دللنا على حدوث الكواكب ثبت قولنا وبطل قولهم وأما القول الرابع والخامس فليس في العقل ما يوجبه أو يحيله لكن الشرع لما منع منه وجب الامتناع عنه وأما القول السادس فهو أيضا بناء على التشبيه فثبت بما قدمنا ان اقامة الدلالة على افتقار العالم الى الصانع المختار المنزه عن الجسمية يبطل القول بعبادة الاوثان على كل التأويلات والله أعلم (المسئلة الثالثة) اعلم ان اليونانيين كانوا قبل خروج الاسكندر عمدوا الى بناء هياكل لهم معروفة بأسماء القوى الروحانية والاجرام النيرة واتخذوها

معبودا

معبودا لهم على حدة وقد كان هيكل العلة الاولى وهي عندهم الامر الالهي وهيكل العقل الصريح وهيكل السياسة المطلقة وهيكل النفس والصورة مدورات كلها وكان هيكل زحل مسدسا وهيكل المشترى مثلثا وهيكل المريخ مستطيلا وهيكل الشمس مربعا وكان هيكل الزهرة مثلثا في جوفه مربع وهيكل عطارد مثلثا في جوفه مستطيل وهيكل القمر مثمنا فزعم أصحاب التاريخ ان عمرو بن لحى لما ساد قومه وترأس على طبقاتهم وولى أمر البيت الحرام اتفقت له سفرة الى البلقاء فرأى قوما يعبدون الاصنام فسألهم عنها فقالوا هذه أرباب نستنصر بها فننصر ونستسقى بها فنسقى فالتمس اليهم أن يكرموه بواحد منها فاعطوه الصنم المعروف بهبل فسار به الى مكة ووضعه في الكعبة ودعا الناس الى تعظيمه وذلك في أول ملك سابور ذى الاكتاف واعلم ان من بيوت الاصنام المشهورة غمدان الذى بناه الضحاك على اسم الزهرة بمدينة صنعاء وخربه عثمان بن عفان ومنها نوبهار بلخ الذى بناه منوشهر الملك على اسم القمر ثم كان لقبائل العرب أوثان معروفة مثل ود بدومة الجندل لكلب وسواع لبنى هذيل ويغوث لبنى مذحج ويعوق لهمدان ونسر بأرض حمير لذى الكلاع واللات بالطائف لثقيف ومناة بيثرب للخزرج والعزى لكنانة بنواحى مكة وأساف ونائلة على الصفا والمروة وكان قصى جد رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهاهم عن عبادتها ويدعوهم الى عبادة الله تعالى وكذلك زيد بن عمرو بن نفيل وهو الذى يقول

أربا واحدا أم ألف رب * أدين اذا تقسمت الامور

تركت اللات والعزى جميعا * كذلك يفعل الرجل البصير

(الكلام في النبوة) قوله تعالى (وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه سبحانه وتعالى لما أقام الدلائل القاهرة على اثبات الصانع وأبطل القول بالشريك عقبه بما يدل على النبوة وذلك يدل على فساد قول التعليمية الذين جعلوا معرفة الله مستفادة من معرفة الرسول وقول الحشوية الذين يقولون لا تحصل معرفة الله الا من القرآن والاخبار ولما كانت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مبنية على كون القرآن معجزا أقام الدلالة على كونه معجزا واعلم ان كونه معجزا يمكن بيانه من طريقين (الاول) أن يقال ان هذا القرآن لا يخلو حاله من أحد وجوه ثلاثة اما أن يكون مساويا لسائر كلام الفصحاء أو زائدا على سائر كلام الفصحاء بقدر لا ينقض العادة أو زائدا عليه بقدر ينقض العادة والقسمان الاولان باطلان فتعين الثالث وانما قلنا انهما باطلان لانه لو كان كذلك لكان من الواجب أن يأتوا بمثل سورة منه اما مجتمعين أو منفردين فان وقع التنازع وحصل الخوف من عدم القبول فالشهود والحكام يزيلون الشبهة وذلك نهاية في الاحتجاج لانهم كانوا في معرفة اللغة والاطلاع على قوانين الفصاحة في الغاية وكانوا في محبة ابطال أمره في الغاية حتى بذلوا النفوس والاموال وارتكبوا ضروب المهالك والمحن وكانوا في الحمية والانفة على حد لا يقبلون الحق فكيف الباطل وكل ذلك يوجب الاتيان بما يقدح في قوله والمعارضة أقوى القوادح فلما لم يأتوا بها علمنا عجزهم عنها فثبت ان القرآن لا يماثل قولهم وان التفاوت بينه وبين كلامهم ليس تفاوتا معتادا فهو اذن تفاوت ناقض للعادة فوجب أن يكون معجزا فهذا هو المراد من تقرير هذه الدلالة فظهر انه سبحانه كما لم يكتف في معرفة التوحيد بالتقليد فكذا في معرفة النبوة لم يكتف بالتقليد واعلم انه قد اجتمع في القرآن وجوه كثيرة تقتضى نقصان فصاحته ومع ذلك فانه في الفصاحة بلغ النهاية التي لا غاية لها وراءها فدل ذلك على كونه معجزا (أحدها) ان فصاحة العرب أكثرها في وصف المشاهدات مثل وصف بعير أو فرس أو جارية أو ملك أو ضربة أو طعنة أو وصف حرب أو وصف غارة وليس في القرآن من هذه الاشياء شيء فكان يجب أن لا تحصل فيه الالفاظ الفصيحة التي اتفقت العرب عليها في كلامهم (وثانيها) انه تعالى راعى فيه طريقة الصدق وتنزه عن الكذب في جميعه وكل شاعر ترك الكذب والتزم الصدق نزل شعره ولم يكن جيدا

ألا ترى ان لبيد بن ربيعة وحسان بن ثابت لما أسلما نزل شعرهما ولم يكن شعرهما الاسلامى فى الجودة كشعرهما الجاهلى وان الله تعالى مع ما تنزه من الكذب والمجازفة جاء بالقرآن فصيحا كما ترى (وثالثها) ان الكلام الفصيح والشعر الفصيح انما يتفق فى القصيدة فى البيت والبيتين والباقى لا يكون كذلك وليس كذلك القرآن لانه كله فصيح بحيث يعجز الخلق عنه كما عجزوا عن جملته (ورابعها) ان كل من قال شعرا فصيحا فى وصف شئ فانه اذا كرره لم يكن كلامه الثانى فى وصف ذلك الشئ بمنزلة كلامه الاول وفى القرآن التكرار الكثير ومع ذلك كل واحد منها فى نهاية الفصاحة ولم يظهر التفاوت أصلا (وخامسها) أنه اقتصر على ايجاب العبادات وتحريم القبائح والحث على مكارم الاخلاق وترك الدنيا واختيار الآخرة وأمثال هذه الكلمات توجب تقليل الفصاحة (وسادسها) انهم قالوا ان شعر امرئ القيس يحسن عند الطرب وذكر النساء وصفة الخيل وشعر النابغة عند الخوف وشعر الاعشى عند الطلب ووصف الخمر وشعر زهير عند الرغبة والرجاء وبالجملة فكل شاعر يحسن كلامه فى فن فانه يضعف كلامه فى غير ذلك الفن أما القرآن فانه جاء فصيحا فى كل الفنون على غاية الفصاحة الا ترى انه سبحانه وتعالى قال فى الترغيب فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين وقال تعالى وفيها ما تشتهى الانفس وتلذ الاعين وقال فى الترهيب أفأمنتم أن يخسف بكم جانب البر الآيات وقال أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الارض فاذا هى تمور أم أمنتم الآية وقال وخاب كل جبار عنيد الى قوله ويأتيه الموت من كل مكان وقال فى الزجر ما لا يبلغه وهم البشر وهو قوله فكلا أخذنا بذنبه الى قولهم ومنهم من أغرقنا وقال فى الوعظ ما لا مزيد عليه أفرأيت ان متعناهم سنين وقال فى الالهيات الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض الارحام وما تزداد الى آخره (وسابعها) ان القرآن أصل العلوم كلها فعلم الكلام كله فى القرآن وعلم الفقه كله مأخوذ من القرآن وكذا علم أصول الفقه وعلم النحو واللغة وعلم الزهد فى الدنيا واخبار الآخرة واستعمال مكارم الاخلاق ومن تأمل كتابنا فى دلائل الاعجاز علم ان القرآن قد بلغ فى جميع وجوه الفصاحة الى النهاية القصوى (الطريق الثانى) أن نقول القرآن لا يخلو اما أن يقال انه كان بالغا فى الفصاحة الى حد الاعجاز أو لم يكن كذلك فان كان الاول ثبت انه معجز وان كان الثانى كانت المعارضة على هذا التقدير ممكنة فعدم اتيانهم بالمعارضة مع كون المعارضة ممكنة ومع توفر دواعيهم على الاتيان بها أمر خارق للعادة فكان ذلك معجزا فثبت ان القرآن معجز على جميع الوجوه وهذا الطريق عندنا أقرب الى الصواب (المسئلة الثانية) انما قال نزلنا على لفظ التنزيل دون الانزال لان المراد النزول على سبيل التدريج وذكر هذا اللفظ هو اللائق بهذا المكان لانهم كانوا يقولون لو كان هذا من عند الله ومخالفا لما يكون من عند الناس لم ينزل هكذا نجوما سورة بعد سورة على حسب النوازل ووقوع الحوادث وعلى سنن ما نرى عليه أهل الخطابة والشعر من وجود ما يوجد منهم مفرقا حينا فحينا بحسب ما يظهر من الاحوال المتجددة والحاجات المختلفة فان الشاعر لا يظهر ديوان شعره دفعة والمترسل لا يظهر ديوان رسائله وخطبه دفعة فلو أنزله الله تعالى لانزله على خلاف هذه العادة جملة وقال الذين كفروا لولا أنزل عليه القرآن جملة واحدة والله سبحانه وتعالى ذكرههنا ما يدل على ان القرآن معجز مع ما يزيل هذه الشبهة وتقريره ان هذا القرآن النازل على هذا التدريج اما أن يكون من جنس مقدور البشر أو لا يكون فان كان الاول وجب اتيانهم بمثله أو بما يقرب منه على التدريج وان كان الثانى ثبت انه مع نزوله على التدريج معجز وقرئ على عبادنا يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمته (المسئلة الثالثة) السورة هى طائفة من القرآن وواوها ان كانت أصلا فاما أن تسمى بسور المدينة وهو حائطها لانها طائفة من القرآن محدودة كالبلد المسور أولانها محتوية على فنون من العلم كاحتواء سور المدينة على ما فيها واما أن تسمى بالسورة التى هى الرتبة لان السورة بمنزلة المنازل والمراتب يترقى فيها القارى وهى أيضا فى أنفسها طوال وأوساط وقصار أو لرفعة شأنها وجلالة محلها فى الدين وان جعلت واوها منقلبة عن همزة فلانها قطعة وطائفة من القرآن كالسؤرة التى هى البقية من الشئ والفضلة منه فان قيل فما

فائدة تقطيع القرآن سورا اقلناها من وجوه (أحدها) ما لاجله بوّب المصنفون كتبهم أبوابا وفصولا
(وثانيها) ان الجنس اذا حصل تحته أنواع كان افراد كل نوع عن صاحبه أحسن (وثالثها) ان
القارئ اذا ختم سورة أو بابا من الكتاب ثم أخذ في آخر كان أنشط له وأبعث على التحصيل منه لو استمر على
الكتاب بطوله ومثله المسافر اذا علم انه قطع ميلا أو طوى فرسخا نفس ذلك عنه ونشطه للسير (ورابعها) ان
الحافظ اذا حفظ السورة اعتقد انه أخذ من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها فيجل في نفسه ذلك ويغتبط به
ومن ثم كانت القراءة في الصلاة بسورة تامة أفضل (المسئلة الرابعة) قوله فأتوا بسورة من مثله يدل على ان
القرآن وما هو عليه من كونه سورا هو على حد ما أنزله الله تعالى بخلاف قول كثير من أهل الحديث انه
نظم على هذا الترتيب في أيام عثمان فلذلك صح التحدي مرة بسورة ومرة بكل القرآن (المسئلة الخامسة)
اعلم ان التحدي بالقرآن جاء على وجوه (أحدها) قوله فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى (وثانيها)
قوله قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا
(وثالثها) قوله فأتوا بعشر سور مثله مفتريات (ورابعها) قوله فأتوا بسورة من مثله ونظير هذا كمن
يتحدى صاحبه بتصنيفه فيقول ائتني بمثله ائتني بنصفه ائتني بربعه ائتني بمسئلة مثله فان هذا هو النهاية
في التحدي وازالة العذر فان قيل قوله فأتوا بسورة من مثله يتناول سورة الكوثر وسورة العصر وسورة قل يا أيها
الكافرون ونحن نعلم بالضرورة ان الاتيان بمثله أو بما يقرب منه ممكن فان قلتم ان الاتيان بأمثال هذه السور
خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة والاقدام على أمثال هذه المكابرات مما يطرق التهمة الى الدين
قلنا فلهذا السبب اخترنا الطريق الثاني وقلنا ان بلغت هذه السورة في الفصاحة الى حد الاعجاز فقد
حصل المقصود وان لم يكن الامر كذلك كان امتناعهم عن المعارضة مع شدة دواعيهم الى توهين أمره معجزا
فعلى هذين التقديرين يحصل المعجز (المسئلة السادسة) الضمير في قوله من مثله الى ماذا يعود وفيه
وجهان (أحدهما) انه عائد الى ما في قوله مما نزلنا على عبدنا أي فأتوا بسورة مما هو على صفته
في الفصاحة وحسن النظم (والثاني) انه عائد الى عبدنا أي فأتوا ممن هو على حاله من كونه بشرا أميا
لم يقرأ الكتب ولم يأخذ من العلماء والاول مروي عن عمر وابن مسعود وابن عباس والحسن وأكثر
المحققين ويدل على الترجيح له وجوه (أحدها) ان ذلك مطابق لسائر الآيات الواردة في باب التحدي
لا سيما ما ذكره في يونس فأتوا بسورة مثله (وثانيها) ان البحث انما وقع في المنزل لانه قال وان كنتم في ريب
مما نزلنا فوجب صرف الضمير اليه ألا ترى ان المعنى وان ارتبتم في ان القرآن منزل من عند الله فهاتوا أنتم
شيئا مما يماثله وقضية الترتيب لو كان الضمير مردودا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقال وان ارتبتم
في ان محمدا منزل عليه فهاتوا قرآنا من مثله (وثالثها) ان الضمير لو كان عائدا الى القرآن لاقتضى كونهم
عاجزين عن الاتيان بمثله سواء اجتمعوا أو انفردوا وسواء كانوا أميين أو كانوا عالمين محصلين أما لو كان
عائدا الى محمد صلى الله عليه وسلم فذلك لا يقتضي الا كون آحادهم من الاميين عاجزين عنه لانه لا يكون
مثل محمد الا الشخص الواحد الامي فأما لو اجتمعوا وكانوا قارئين لم يكونوا مثل محمد لان الجماعة لا تماثل
الواحد والقارئ لا يكون مثل الامي ولا شك ان الاعجاز على الوجه الاول أقوى (ورابعها) انا لو صرفنا
الضمير الى القرآن فكونه معجزا انما يحصل لكمال حاله في الفصاحة اما لو صرفناه الى محمد صلى الله عليه وسلم
فكونه معجزا انما يكمل بتقرير كمال حاله في كونه أميا بعيدا عن العلم وهذا وان كان معجزا أيضا الا انه لما
كان لا يتم الا بتقرير نوع من النقصان في حق محمد عليه السلام كان الاول أولى (وخامسها) انا لو صرفنا
الضمير الى محمد عليه السلام لكان ذلك يوهم ان صدور مثل القرآن ممن لم يكن مثل محمد في كونه أميا ممكن
ولو صرفناه الى القرآن لدل ذلك على ان صدور مثله من الامي وغير الامي ممتنع فكان هذا أولى (المسئلة
السابعة) في المراد من الشهداء وجهان (الاول) المراد من ادعوا فيه الالهية وهي الاوثان فكأنه قيل
لهم ان كان الامر كما تقولون من انها تستحق العبادة لما انها تنفع وتضر فقد دفعتم في منازعة محمد صلى الله

عليه وسلم الى فاقة شديدة وحاجة عظيمة فى التخلص عنها فعجلوا الاستعانة بها والا فاعلموا أنكم مبطلون فى ادعاء كونها آلهة وانها تنفع وتضر فيكون فى الكلام محاجة من وجهين (أحدهما) فى ابطال كونها آلهة (والثانى) فى ابطال ما أنكروه من اعجاز القرآن وانه من قبله (الثالث) المراد من الشهداء أكابرهم أو من يوافقهم فى انكار أمر محمد عليه السلام والمعنى وادعوا أكابركم ورؤساكم ليعينوكم على المعارضة وليحكموا لكم وعليكم فيما يمكن ويتعذر فان قيل هل يمكن حمل اللفظ عليهما معا وبتقدير التعذر فأيهما أولى قلنا أما الاول فممكن لان الشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر أو القائم بالشهادة فيمكن جعله مجازا عن المعين والناصر وأوثانهم وأكابرهم مشتركة فى انهم كانوا يعتقدون فيهم كونهم أنصارا لهم وأعوانا واذا حملنا اللفظ على هذا المفهوم المشترك دخل الكل فيه وأما الثانى فنقول الاولى حمله على الاكابر وذلك لان لفظ الشهداء لا يطلق ظاهرا الا على من يصح أن يشاهد ويشهد فيتحمل بالمشاهدة ويؤدى الشهادة وذلك لا يتحقق الا فى حق رؤسائهم أما اذا حملناه على الاوثان لزم المجاز اما فى اطلاق لفظ الشهداء على الاوثان أو يقال المراد وادعوا من تزعمون انهم شهداؤكم والاضمار خلاف الاصل أما اذا حملناه على الوجه الاول صح الكلام لانه يصير كأنه قال وادعوا من يشهد بعضكم لبعض لاتفاقكم على هذا الانكار فان المتفقين على المذهب يشهد بعضهم لبعض لمكان الموافقة فصحت الاضافة فى قوله شهداءكم ولانه كان فى العرب أكابر يشهدون على المتنازعين فى الفصاحة بأن أيهما أعلى درجة من الآخر واذا ثبت ذلك ظهر ان حمل الكلام على الحقيقة أولى من حمله على المجاز (المسئلة الثامنة) اما دون فهو أدنى مكان من الشئ ومنه الشئ الدون وهو الحقير الدنى ودوّن الكتب اذا جمعها لان جمع الشئ ادناء بعضه من بعض ويقال هذا دون ذاك اذا كان أحط منه قليلا ودونك هذا أصله خذه من دونك أى من أدنى مكان منك فاختصر ثم استعير هذا اللفظ للتفاوت فى الاحوال فقيل زيد دون عمرو فى الشرف والعلم ثم اتسع فيه فاستعمل فى كل ما يجاوز حدا الى حد قال الله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين أى لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين فان قيل فما متعلق من دون الله قلنا فيه وجهان (أحدهما) ان متعلقه شهداءكم وهذا فيه احتمالان (الاول) المعنى ادعوا الذين اتخذتموهم آلهة من دون الله وزعمتم انهم يشهدون لكم يوم القيامة انكم على الحق وفى أمرهم أن يستظهروا بالجماد الذى لا ينطق فى معارضة القرآن المعجز بفصاحته غاية التهكم بهم (والثانى) ادعوا شهداءكم من دون الله أى من دون أوليائه ومن غير المؤمنين ليشهدوا لكم انكم أتيتم بمثله وهذا من المساهلة والاشعار بأن شهداءهم وهم فرسان الفصاحة تأبى عليهم الطبائع السليمة أن يرضوا لانفسهم بالشهادة الكاذبة (وثانيهما) ان متعلقه هو الدعاء والمعنى ادعوا من دون الله شهداءكم يعنى لا تستشهدوا بالله ولا تقولوا الله يشهد أن ما ندعيه حق كما يقول العاجز عن اقامة البينة على صحة دعواه وادعوا الشهداء من الناس الذين شهادتهم بينة تصح بها الدعاوى عند الحكام وهذا تعجيز لهم وبيان لانقطاعهم وانه لم يبق لهم متشبث عن قولهم الله يشهد انا لصادقون (المسئلة التاسعة) قال القاضى هذا التحدى يبطل القول بالجبر من وجوه (أحدها) انه مبنى على تعذر مثله ممن يصح الفعل منه فمن ينفى كون العبد فاعلا لم يمكنه اثبات التحدى أصلا وفى هذا ابطال الاستدلال بالمعجز (وثانيها) ان تعذره على قولهم يكون لفقد القدرة الموجبة ويستوى فى ذلك ما يكون معجزا وما لا يكون فلا يصح معنى التحدى على قولهم (وثالثها) ان ما يضاف الى العبد فالله تعالى هو الخالق له فتحديه تعالى لهم يعود فى التحقيق الى انه متحد لنفسه وهو قادر على مثله من غير شك فيجب أن لا يثبت الاعجاز على هذا القول (ورابعها) ان المعجز انما يدل بما فيه من نقض العادة فاذا كان قولهم ان المعتاد أيضا ليس بفعل لم يثبت هذا الفرق فلا يصح الاستدلال بالمعجز (وخامسها) ان الرسول صلى الله عليه وسلم يحتج بأنه تعالى خصه بذلك تصديقا له فيما ادعاه ولو لم يكن ذلك من قبله تعالى لم يكن داخلا فى الاعجاز وعلى قولهم بالجبر لا يصح هذا الفرق لان المعتاد وغير المعتاد لا يكون الا من قبله والجواب ان المطلوب من

التحدى اما ان يأتى الخصم بالمتحدى به قصدا او أن يقع ذلك منه اتفاقا والثانى باطل لان الاتفاقيات لا تكون فى وسعه فثبت الاول واذا كان كذلك ثبت أن اتيانه بالمتحدى موقوف على أن يحصل فى قلبه قصد اليه فذلك القصد ان كان منه لزم التسلسل وهو محال وان كان من الله تعالى فحينئذ يعود الجبر ويلزمه كل ما أورده علينا فيبطل كل ما قال أما قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاعلم ان هذه الآية دالة على المعجز من وجوه أربعة (أحدها) انا نعلم بالتواتر ان العرب كانوا فى غاية العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وفى غاية الحرص على ابطال أمره لان مفارقة الاوطان والعشيرة وبذل النفوس والمهج من أقوى ما يدل على ذلك فاذا انضاف اليه مثل هذا التقريع وهو قوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فلو كان فى وسعهم وامكانهم الاتيان بمثل القرآن أو بمثل سورة منه لاتوا به فحيث ما أتوا به ظهر المعجز (وثانيها) وهو انه عليه السلام وان كان متهما عندهم فيما يتصل بالنبوة فقد كان معلوم الحال فى وفور العقل والفضل والمعرفة بالعواقب فلو تطرقت التهمة الى ما ادعاه من النبوة لما استجاز أن يتحداهم ويبلغ فى التحدى الى نهايته بل كان يكون رجلا خائفا مما يتوقعه من فضيحة يعود وبالها على جميع أموره حاشاه من ذلك صلى الله عليه وسلم فلولا معرفته بالاضطرار من حالهم انهم عاجزون عن المعارضة لما جوز من نفسه أن يحملهم على المعارضة بأبلغ الطرق (وثالثها) انه عليه السلام لو لم يكن قاطعا بصحة نبوته لما قطع فى الخبر أنهم لا يأتون بمثله لانه اذا لم يكن قاطعا بصحة نبوته كان يجوز خلافه وبتقدير وقوع خلافه يظهر كذبه فالمبطل المزور البتة لا يقطع فى الكلام ولا يجزم به فلما جزم دل على انه عليه السلام كان قاطعا فى أمره (ورابعها) انه وجد مخبر هذا الخبر على ذلك الوجه لان من أيامه عليه السلام الى عصرنا هذا لم يخل وقت من الاوقات ممن يعادى الدين والاسلام وتشتد دواعيه فى الوقيعة فيه ثم انه مع هذا الحرص الشديد لم توجد المعارضة قط فهذه الوجوه الاربعة فى الدلالة على المعجز مما تشتمل عليها هذه الآية وذلك يدل على فساد قول الجهال الذين يقولون ان كتاب الله لا يشتمل على الحجة والاستدلال وههنا سؤالات (السؤال الاول) انتفاء اتيانهم بالسورة واجب فهلا جىء باذا الذى للوجوب دون ان الذى للشك الجواب فيه وجهان (أحدهما) أن يساق القول معهم على حسب حسبانهم فانهم كانوا بعد غير جازمين بالعجز عن المعارضة لاتكالهم على فصاحتهم واقتدارهم على الكلام (الثانى) أن يتهكم بهم كما يقول الموصوف بالقوة الواثق من نفسه بالغلبة على من يقاومه ان غلبتك وهو يعلم انه غالبه تهكما به (السؤال الثانى) لم قال فان لم تفعلوا ولم يقل فان لم تأتوا به الجواب لان هذا أخصر من أن يقال فان لم تأتوا بسورة من مثله ولن تأتوا بسورة من مثله (السؤال الثالث) ولن تفعلوا ما محلها الجواب لا محل لها لانها جملة اعتراضية (السؤال الرابع) ما حقيقة لن فى باب النفى الجواب لا وان اختان فى نفى المستقبل الا ان فى لن توكيدا وتشديدا تقول لصاحبك لا أقيم غدا عندك فان أنكر عليك قلت لن أقيم غدا ثم فيه ثلاثة أقوال (أحدها) أصله لا أن وهو قول الخليل (وثانيها) لا أبدلت ألفها نونا وهو قول الفراء (وثالثها) حرف نصب لتأكيد نفى المستقبل وهو قول سيبويه واحدى الروايتين عن الخليل (السؤال الخامس) ما معنى اشتراطه فى اتقاء النار انتفاء اتيانهم بسورة من مثله الجواب اذا ظهر عجزهم عن المعارضة صح عندهم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا صح ذلك ثم لزموا العناد استوجبوا العقاب بالنار فاتقاء النار يوجب ترك العناد فأقيم المؤثر مقام الاثر وجعل قوله فاتقوا النار قائما مقام قوله فاتركوا العناد وهذا هو الايجاز الذى هو أحد أبواب البلاغة وفيه تهويل لشأن العناد لانابة اتقاء النار منابه متبعا ذلك بتهويل صفة النار (السؤال السادس) ما الوقود الجواب هو ما يوقد به النار وأما المصدر فمضموم وقد جاء فيه الفتح قال سيبويه وسمعنا من العرب من يقول وقدنا النار وقودا عاليا ثم قال والوقود أكثر والوقود الحطب وقرأ عيسى بن عمر بالضم تسمية بالمصدر كما يقال فلان فخر قومه وزين بلده (السؤال السابع) صلة الذى يجب أن تكون قضية معلومة فكيف علم أولئك ان نار الآخرة توقد بالناس والحجارة الجواب لا يمتنع أن يتقدم لهم بذلك سماع من أهل الكتاب أو سمعوه من رسول الله صلى الله عليه

وسلم أو سمعوا من قبل هذه الآية قوله في سورة التحريم نارا وقودها الناس والحجارة (السؤال الثامن)
لم جاءت النار الموصوفة بهذه الجملة منكرة في سورة التحريم وههنا معرفة الجواب تلك الآية نزلت بمكة
فعرفوا منها نارا موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت هذه بالمدينة مستندة الى ما عرفوه أولا (السؤال التاسع)
ما معنى قوله وقودها الناس والحجارة الجواب انها نار ممتازة من النيران بأنها لا تتقد الا بالناس والحجارة
وذلك يدل على قوتها من وجهين (الاول) ان سائر النيران اذا أريد احراق الناس بها أو احماء الحجارة
أوقدت أولا بوقود ثم طرح فيها ما يراد احراقه او احماؤه وتلك أعاذنا الله منها برحمته الواسعة توقد بنفس
ما تحرق (والثاني) انها لافراط حرها تتقد في الحجر (السؤال العاشر) لم قرن الناس بالحجارة وجعلت
الحجارة معهم وقودا الجواب لانهم قرنوا بها أنفسهم في الدنيا حيث نحتوها أصناما وجعلوها لله أندادا
وعبدوها من دونه قال تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وهذه الآية مفسرة لها فقوله
انكم وما تعبدون من دون الله في معنى الناس والحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها ولما اعتقد
الكفار في حجارتهم المعبودة من دون الله انها الشفعاء والشهداء الذين يستشفعون بهم ويستدفعون المضار
عن أنفسهم بمكانهم جعلها الله عذابهم فقرنهم بها محماة في نار جهنم ابلاغا واغرابا في تحسيرهم ونحوه
ما يفعله بالكافرين الذين جعلوا ذهبهم وفضتهم عدة وذخيرة فشحوا بها ومنعوها من الحقوق حيث يحمى
عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وقيل هي حجارة الكبريت وهو تخصيص بغير دليل
بل فيه ما يدل على فساده وذلك لان الغرض ههنا تعظيم صفة هذه النار والايقاد بحجارة الكبريت أمر معتاد
فلا يدل الايقاد بها على قوة النار أما لو حملناه على سائر الاحجار دل ذلك على عظم أمر النار فان سائر الاحجار
تطفأ بها النيران فكأنه قال تلك النيران بلغت لقوتها أن تتعلق في أول أمرها بالحجارة التي هي مطفئة لنيران
الدنيا أما قوله أعدت للكافرين فانه يدل على ان هذه النار الموصوفة معدة للكافرين وليس فيه ما يدل على
ان هناك نيرانا أخر غير موصوفة بهذه الصفات معدة لفساق أهل الصلاة (الكلام في المعاد) قوله تعالى

(وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الانهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا
قالوا هذا الذي رزقنا من قبل وأتوا به متشابها ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون) اعلم انه سبحانه
وتعالى لما تكلم في التوحيد والنبوة تكلم بعدهما في المعاد وبين عقاب الكافر وثواب المطيع ومن
عادة الله تعالى انه اذا ذكر آية في الوعيد أن يعقبها بآية في الوعد وههنا مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان
مسئلة الحشر والنشر من المسائل المعتبرة في صحة الدين والبحث عن هذه المسئلة اما أن يقع عن امكانها أو عن
وقوعها أما الامكان فيجوز اثباته تارة بالعقل وبالنقل أخرى وأما الوقوع فلا سبيل اليه الا بالنقل وان الله
تعالى ذكر هاتين المسألتين في كتابه وبين الحق فيهما من وجوه (الوجه الاول) ان كثيرا ما حكى عن المنكرين
انكار الحشر والنشر ثم انه تعالى حكم بأنه واقع كائن من غير ذكر الدليل فيه وانما جاز ذلك لان كل ما لا يتوقف
صحة نبوة الرسول عليه السلام عليه أمكن اثباته بالدليل النقلي وهذه المسئلة كذلك فجاز اثباتها بالنقل مثاله
ما حكم ههنا بالنار للكفار والجنة للابرار وما أقام عليه دليلا بل اكتفى بالدعوى وأما في اثبات الصانع
واثبات النبوة فلم يكتف فيه بالدعوى بل ذكر فيه الدليل وسبب الفرق ما ذكرناه وقال في سورة النحل وأقسموا
بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن أكثر الناس لا يعلمون وقال في سورة
التغابن زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم (الوجه الثاني) انه تعالى أثبت
امكان الحشر والنشر بناء على انه تعالى قادر على أمور تشبه الحشر والنشر وقد قرر الله تعالى هذه
الطريقة على وجوه أجمعها ما جاء في سورة الواقعة فانه تعالى ذكر فيها حكاية عن أصحاب الشمال انهم كانوا
يقولون أئذا متنا وكنا ترابا وعظاما أئنا لمبعوثون أو آباؤنا الاولون فأجابهم الله تعالى بقوله قل ان الاولين
والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم ثم انه تعالى احتج على امكانه بأمور أربعة (أولها) قوله
أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون وجه الاستدلال بذلك ان المني انما يحصل من فضلة

الهضم الرابع وهو كالطل المنبث في أفاق أطراف الاعضاء ولهذا تشترك الاعضاء في الالتذاذ بالوقاع بحصول الانحلال عنها كلها ثم ان الله تعالى سلط قوة الشهوة على البنية حتى انها تجمع تلك الاجزاء الطلية فالحاصل ان تلك الاجزاء كانت متفرقة جدا أولا في أطراف العالم ثم انه تعالى جمعها في بدن ذلك الحيوان ثم انها كانت متفرقة في أطراف بدن ذلك الحيوان فجمعها الله سبحانه وتعالى في أوعية المني ثم انه تعالى أخرجها ماء دافقا الى قرار الرحم فاذا كانت هذه الاجزاء متفرقة فجمعها وكون منها ذلك الشخص فاذا افترقت بالموت مرة أخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مرة أخرى فهذا تقرير هذه الحجة وان الله تعالى ذكرها في مواضع من كتابه منها في سورة الحج يا أيها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب الى قوله وترى الارض هامدة ثم قال ذلك بأن الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شئ قدير وان الساعة آتية لاريب فيها وان الله يبعث من في القبور وقال في سورة قد أفلح المؤمنون بعد ذكر مراتب الخلقة ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيامة تبعثون وقال في سورة لا أقسم ألم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى وقال في سورة الطارق فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق يخرج الى قوله انه على رجعه لقادر (وثانيها) قوله أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه الى قوله بل نحن محرومون وجه الاستدلال به ان الحب وأقسامه من مطول مشقوق وغير مشقوق كالارز والشعير ومدور ومثلث ومربع وغير ذلك على اختلاف أشكاله اذا وقع في الارض الندية واستولى عليه الماء والتراب فالنظر العقلي يقتضي أن يتعفن ويفسد لان أحدهما يكفي في حصول العفونة فيهما جميعا أولى ثم انه لا يفسد بل يبقى محفوظا ثم اذا ازدادت الرطوبة تنفلق الحبة فلقتين فيخرج منها ورقتان وأما المطول فيظهر في رأسه ثقب وتظهر الورقة الطويلة كما في الزرع وأما النوى فلما فيه من الصلابة العظيمة التي بسببها يعجز عن فلقه أكثر الناس اذا وقع في الارض الندية ينفلق باذن الله ونواة التمر تنفلق من نقرة على ظهرها ويصير مجموع النواة على نصفين يخرج من أحد النصفين الجزء الصاعد ومن الثاني الجزء الهابط أما الصاعد فيصعد وأما الهابط فيغوص في أعماق الارض والحاصل انه يخرج من النواة الصغيرة شجرتان احداهما خفيف صاعد والاخرى ثقيل هابط مع اتحاد العنصر واتحاد طبع النواة والماء والهواء والتربة أفلا يدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الاجزاء وتركيب الاعضاء ونظيره قوله تعالى في الحج وترى الارض هامدة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت (وثالثها) قوله تعالى أفرأيتم الماء الذي تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون وتقديره ان الماء جسم ثقيل بالطبع واصعاد الثقيل أمر على خلاف الطبع فلا بد من قادر قاهر يقهر الطبع ويبطل الخاصية ويصعد ما من شأنه الهبوط والنزول (وثانيها) ان تلك الذرات المائية اجتمعت بعد تفرقها (وثالثها) تسييرها بالرياح (ورابعها) انزالها في مظان الحاجة والارض الجرز وكل ذلك يدل على جواز الحشر أما صعود الثقيل فلانه قلب الطبيعة فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يظهر الحياة والرطوبة من حلاوة التراب والماء (والثاني) لما قدر على جمع تلك الذرات المائية بعد تفرقها فلم لا يجوز جمع الاجزاء الترابية بعد تفرقها (والثالث) تسيير الرياح فاذا قدر على تحريك الرياح التي تضم بعض تلك الاجزاء المتجانسة الى بعض فلم لا يجوز ههنا (والرابع) انه تعالى أنشأ السحاب لحاجة الناس اليه فههنا الحاجة الى انشاء المكلفين مرة أخرى ليصلوا الى ما استحقوه من الثواب والعقاب أولى واعلم ان الله تعالى عبر عن هذه الدلالة في مواضع أخر من كتابه فقال في الاعراف لما ذكر دلالة التوحيد ان ربكم الله الذي الى قوله قريب من المحسنين ثم ذكر دليل الحشر فقال وهو الذي يرسل الرياح الى قوله كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون (ورابعها) قوله أفرأيتم النار التي تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشؤن وجه الاستدلال ان النار صاعدة بالطبع والشجرة هابطة وأيضا النار لطيفة والشجرة كثيفة وأيضا النار نورانية والشجرة ظلمانية والنار حارة يابسة والشجرة باردة رطبة فاذا أمسك الله تعالى في داخل تلك الشجرة تلك الاجزاء النورانية النارية فقد جمع بقدرته بين هذه الاشياء المتنافرة فاذا لم يعجز

عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب الحيوانات وتأليفها والله تعالى ذكر هذه الدلالة في سورة يس فقال الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا واعلم انه تعالى ذكر في هذه السورة أمر الماء والنار وذكر في النمل أمر الهواء بقوله أمن يهديكم في ظلمات البر والبحر الى قوله أمن يبدأ الخلق ثم يعيده وذكر الارض في الحج في قوله وترى الارض هامدة فكانه سبحانه وتعالى بين ان العناصر الاربعة على جميع أحوالها شاهدة بامكان الحشر والنشر (النوع الثاني) من الدلائل الدالة على امكان الحشر هو انه تعالى يقول لما كنت قادرا على الايجاد أولا فلان أكون قادرا على الاعادة أولى وهذه الدلالة تقريرها في العقل ظاهر وانه تعالى ذكرها في مواضع من كتابه منها في البقرة كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون ومنها قوله في سبحان الذي وقالوا أئذا كنا عظاما ورفاتا أئنا لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة الى قوله قل الذي فطركم أول مرة ومنها في العنكبوت أولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده ومنها قوله في الروم وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الاعلى ومنها في يس قل يحييها الذي أنشأها أول مرة (النوع الثالث) الاستدلال باقتداره على السموات على اقتداره على الحشر وذلك في آيات منها في سورة سبحان أولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض قادر على أن يخلق مثلهم وقال في يس أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وقال في الاحقاف أولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى بلى انه على كل شئ قدير ومنها في سورة ق أئذا متنا وكنا ترابا الى قوله رزقا للعباد وأحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج ثم قال أفعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد (النوع الرابع) الاستدلال على وقوع الحشر بأنه لابد من اثابة المحسن وتعذيب العاصي وتمييز أحدهما من الآخر بآيات منها في يونس اليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا انه يبدأ الخلق ثم يعيده ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط ومنها في طه ان الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى ومنها في ص وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض أم نجعل المتقين كالفجار (النوع الخامس) الاستدلال باحياء الموتى في الدنيا على صحة الحشر والنشر فمنها خلقه آدم عليه السلام ابتداء ومنها قصة البقرة وهي قوله فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ومنها قصة ابراهيم عليه السلام رب أرني كيف تحيي الموتى ومنها قوله أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها ومنها قصة يحيى وعيسى عليهما السلام فانه تعالى استدل على امكانهما بعين ما استدل به على جواز الحشر حيث قال وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا ومنها قصة أصحاب الكهف ولذلك قال ليعلموا ان وعد الله حق وان الساعة لاريب فيها ومنها قصة أيوب عليه السلام وهي قوله وآتيناه أهله يدل على انه تعالى أحياهم بعد ان ماتوا ومنها ما أظهر الله تعالى على يد عيسى عليه السلام من احياء الموتى حيث قال ويحيي الموتى وقال واذ تخلق من الطين كهيئة الطير فتنفخ فيه فيكون طيرا باذني ومنها قوله أولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا فهذا هو الاشارة الى أصول الدلائل التي ذكرها الله تعالى في كتابه على صحة القول بالحشر وسيأتي الاستقصاء في تفسير كل آية من هذه الآيات عند الوصول اليها ان شاء الله تعالى ثم انه تعالى نص في القرآن على ان منكر الحشر والنشر كافر والدليل عليه قوله ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ما أظن أن تبيد هذه أبدا وما أظن الساعة قائمة ولئن رددت الى ربي لاجدن خيرا منها منقلبا قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب ووجه الزام الكفر أن دخول هذا الشئ في الوجود ممكن الوجود في نفسه اذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد في المرة الاولى فحيث وجد في المرة الاولى علمنا انه ممكن الوجود في ذاته فلو لم يصح ذلك من الله تعالى لدل ذلك اما على عجزه حيث لم يقدر على ايجاد ما هو جائز الوجود في نفسه أو على جهله حيث تعذر عليه تمييز أجزاء بدن كل واحد من المكلفين عن أجزاء بدن المكلف الآخر ومع القول بالعجز والجهل لا يصح اثبات النبوة فكان ذلك موجبا للكفر قطعا والله أعلم

(المسئلة

(المسئلة الثانية) هذه الآيات صريحة في كون الجنة والنار مخلوقتين أما النار فلانه تعالى قال في صفتها أعدت للكافرين فهذا صريح في انها مخلوقة وأما الجنة فلانه تعالى قال في آية أخرى أعدت للمتقين ولانه تعالى قال ههنا وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الانهار وهذا اخبار عن وقوع هذا الملك وحصوله وحصول الملك في الحال يقتضي حصول المملوك في الحال فدل على أن الجنة والنار مخلوقتان (المسئلة الثالثة) اعلم ان مجامع اللذات اما المسكن أو المطعم أو المنكح فوصف الله تعالى المسكن بقوله جنات تجري من تحتها الانهار والمطعم بقوله كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل والمنكح بقوله ولهم فيها أزواج مطهرة ثم ان هذه الاشياء اذا حصلت وقارنها خوف الزوال كان التنعم منغصا فبين تعالى أن هذا الخوف زائل عنهم فقال وهم فيها خالدون فصارت الآية دالة على كمال التنعم والسرور ولنتكلم الآن في ألفاظ الآية أما قوله تعالى وبشر الذين آمنوا فيه سؤالات (الاول) علام عطف هذا الامر والجواب من وجوه (أحدها) انه ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له مشاكل من أمر أو نهي يعطف عليه انما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد وبالضرب وبشر عمرا بالعفو والاطلاق (وثانيها) أنه معطوف على قوله فاتقوا كما تقول يا بني تميم احذروا عقوبة ما جنيتم وبشر يا فلان بني أسد باحساني اليهم (وثالثها) قرأ زيد بن علي وبشر على لفظ المبني للمفعول عطفا على أعدت (السؤال الثاني) من المأمور بقوله وبشر والجواب يجوز أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم وان يكون كل أحد كما قال عليه السلام بشر المشائين الى المساجد في الظلم بالنور التام يوم القيامة لم يأمر بذلك واحدا بعينه وانما كل أحد مأمور به وهذا الوجه أحسن وأجزل لانه يؤذن بأن هذا الامر لعظمته وفخامته حقيق بأن يبشر به كل من قدر على البشارة به (السؤال الثالث) ما البشارة الجواب انها الخبر الذي يظهر السرور ولهذا قال الفقهاء اذا قال لعبيده أيكم بشرني بقدوم فلان فهو حر فبشروه فرادى عتق أولهم لانه هو الذي أفاد خبره السرور ولو قال مكان بشرني اخبرني عتقوا جميعا لانهم جميعا أخبروه ومنه البشرة لظاهر الجلد وتباشير الصبح ما ظهر من أوائل ضوئه واما فبشرهم بعذاب أليم فمن الكلام الذي يقصد به الاستهزاء الزائد في غيظ المستهزأ به كما يقول الرجل لعدوه أبشر بقتل ذريتك ونهب مالك أما قوله الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الانهار ففيه مسائل (المسئلة الاولى) هذه الآية تدل على أن الاعمال غير داخلة في مسمى الايمان لانه لما ذكر الايمان ثم عطف عليه العمل الصالح وجب التغاير والا لزم التكرار وهو خلاف الاصل (المسئلة الثانية) من الناس من أجرى هذه الآية على ظاهرها فقال كل من أتى بالايمان والاعمال الصالحة فله الجنة فاذا قيل له ما قولك فيمن أتى بالايمان والاعمال الصالحة ثم كفر قال ان هذا ممتنع لان فعل الايمان والطاعة يوجب استحقاق الثواب الدائم وفعل الكفر يوجب استحقاق العذاب الدائم والجمع بينهما محال والقول أيضا بالتحابط محال فلم يبق الا أن يقال هذا الفرض الذي فرضتموه ممتنع وانما قلنا ان القول بالتحابط محال لوجوه (أحدها) ان الاستحقاقين اما ان يتضادا أو لا يتضادا فان تضادا كان طريان الطارئ مشروطا بزوال الباقي فلو كان زوال الباقي معللا بطريان الطارئ لزم الدور وهو محال (وثانيها) ان المنافاة حاصلة من الجانبين فليس زوال الباقي لطريان الطارئ أولى من اندفاع الطارئ بقيام الباقي فاما ان يوجدا معا وهو محال أو يتدافعا فحينئذ يبطل القول بالمحابطة (وثالثها) ان الاستحقاقين اما ان يتساويا أو كان المقدم أكثر أو أقل فان تعادلا مثل أن يقال كان قد حصل استحقاق عشرة أجزاء من الثواب فطرأ استحقاق عشرة اجزاء من العقاب فنقول استحقاق كل واحد من اجزاء العقاب مستقل بازالة كل واحد من أجزاء استحقاق الثواب واذا كان كذلك لم يكن تأثير هذا الجزء في ازالة هذا الجزء أولى من تأثيره في ازالة ذلك الجزء ومن تأثير جزء آخر في ازالته فاما ان يكون كل واحد من هذه الاجزاء الطارئة مؤثرا في ازالة كل واحد من

الاجزاء المتقدمة فيلزم أن يكون لكل واحد من العلل معلولات كثيرة ولكل واحد من المعلولات علل
كثيرة مستقلة وكل ذلك محال وأما ان يختص كل واحد من الاجزاء الطارية بواحد من الباقي من غير
مخصص فذلك محال لامتناع ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وأما ان كان المقدم أكثر فالطارئ
لا يزيل الا بعض اجزاء الباقي فلم يكن بعض أجزاء الباقي أن يزول به أولى من سائر الاجزاء فاما أن يزول
الكل وهو محال لان الزائد لا يزول بالناقص أو يتعين البعض للزوال من غير مخصص وهو محال أو لا يزول شئ
منها وهو المطلوب وأيضا فهذا الطارئ اذا ازال بعض اجزاء الباقي فاما ان يبقى الطارئ أو يزول أما القول
ببقاء الطارئ فلم يقل به أحد من العقلاء وأما القول بزواله فباطل لانه اما ان يكون تأثير كل واحد منهما
في ازالة الآخر معا أو على الترتيب والاول باطل لان المزيل لا بد وان يكون موجودا حال الازالة
فلو وجد الزوالان معا لوجد المزيلان معا فيلزم ان يوجدا حال ما عدما وهو محال وان كان على الترتيب
فالمغلوب يستحيل أن ينقلب غالبا وأما ان كان المتقدم أقل فاما ان يكون المؤثر في زواله بعض اجزاء
الطارئ وذلك محال لان جميع اجزائه صالح للازالة واختصاص البعض بذلك ترجيح من غير مرجح وهو محال
واما ان يصير الكل مؤثرا في الازالة فيلزم أن يجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة وذلك محال فقد ثبت
بهذه الوجوه العقلية فساد القول بالاحباط وعند هذا تعين في الجواب قولان (الاول) قول من
اعتبر الموافاة وهو ان شرط حصول الايمان أن لا يموت على الكفر فلو مات على الكفر علمنا أن ما أتى به
أولا كان كفرا وهذا قول ظاهر السقوط (الثاني) أن العبد لا يستحق على الطاعة ثوابا ولا على المعصية
عقابا استحقاقا عقليا واجبا وهو قول أهل السنة واختيارنا وبه يحصل الخلاص عن هذه الظلمات
(المسئلة الثالثة) احتجت المعتزلة على ان الطاعة توجب الثواب فان في حال ما بشرهم بأن لهم جنات
لم يحصل ذلك لهم على طريق الوقوع ولما لم يمكن حمل الآية عليه وجب حملها على استحقاق الوقوع لانه
يجوز التعبير بالوقوع عن استحقاق الوقوع مجازا (المسئلة الرابعة) الجنة البستان من النخل والشجر
المتكاثف المظلل بالتفاف اغصانه والتركيب دائر على معنى الستر وكانها لتكاثفها وتظليلها سميت بالجنة
التي هي المرة من مصدر جنه اذا ستره كانها سترة واحدة لفرط التفافها وسميت دار الثواب جنة لما فيها من
الجنان فان قيل لم نكرت الجنات وعرفت الانهار (الجواب) أما الاول فلان الجنة اسم لدار الثواب كلها
وهي مشتملة على جنات كثيرة مرتبة مراتب على حسب استحقاقات العاملين لكل طبقة منهم جنات
من تلك الجنات وأما تعريف الانهار فالمراد به الجنس كما يقال لفلان بستان فيه الماء الجاري والتين
والعنب يشير الى الاجناس التي في علم المخاطب أو يشار باللام الى الانهار المذكورة في قوله فيها انهار من ماء
غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأما قوله كلما رزقوا فهذا لا يخلو اما ان يكون صفة ثانية لجنات أو خبر
مبتدأ محذوف أو جملة مستأنفة لانه لما قيل أن لهم جنات لم يخل قلب السامع أن يقع فيه ان ثمار تلك الجنات
اشباه ثمار الدنيا أم لا وههنا سؤالات (السؤال الاول) ما موقع من ثمرة الجواب فيه وجهان (الاول)
هو كقولك كلما أكلت من بستانك من الرمان شيئا حمدتك فموقع من ثمرة موقع قولك من الرمان فمن
الاولى والثانية كلتاهما لابتداء الغاية لان الرزق قد ابتدأ من الجنات والرزق من الجنات قد ابتدأ من ثمرة
وليس المراد بالثمرة التفاحة الواحدة او الرمانة الفردة على هذا التفسير وانما المراد النوع من أنواع الثمار
(الثاني) وهو ان يكون من ثمرة بيانا على منهاج قولك رأيت منك أسدا تريد أنت أسد وعلى هذا يصح أن
يراد بالثمرة النوع من الثمرة والحبة الواحدة (السؤال الثاني) كيف يصح أن يقولوا هذا الذي رزقنا
الآن هو الذي رزقنا من قبل (الجواب) لما اتحدا في الماهية وان تغايرا بالعدد صح أن يقال هذا هو ذاك أي
بحسب الماهية فان الواحدة النوعية لا تنافيها الكثرة بالشخص ولذلك اذا اشتدت مشابهة الابن بالاب قالوا
انه الاب (السؤال الثالث) الآية تدل على انهم شبهوا رزقهم الذي يأتيهم في الجنة برزق آخر جاءهم قبل ذلك
فالمشبه به اهو من أرزاق الدنيا أم من أرزاق الجنة والجواب فيه وجهان (الاول) انه من أرزاق

الدنيا ويدل عليه وجهان (الاول) ان الانسان بالمألوف آنس والى المعهود اميل فاذا رأى ما لم يألفه نفر عنه طبعه ثم اذا ظفر بشئ من جنس ما سلف له به عهد ثم وجده اشرف مما الفه أولا عظم ابتهاجه وفرحه به فاهل الجنة اذا ابصروا الرمانة فى الدنيا ثم ابصروها فى الآخرة ووجدوا رمانة الجنة اطيب واشرف من رمانة الدنيا كان فرحهم بها أشد من فرحهم بشئ ما شاهدوه فى الدنيا (والدليل الثانى) أن قوله كلما رزقوا منها يتناول جميع المرات فيتناول المرة الاولى فلهم فى المرة الاولى من أرزاق الجنة شئ لابد وان يقولوا هذا الذى رزقنا من قبل ولا يكون قبل المرة الاولى شئ من أرزاق الجنة حتى يشبه ذلك به فوجب حمله على أرزاق الدنيا (القول الثانى) أن المشبه به رزق الجنة أيضا والمراد تشابه أرزاقهم ثم اختلفوا فيما حصلت المشابهة فيه على وجهين (الاول) المراد تساوى ثوابهم فى كل الاوقات فى القدر والدرجة حتى لا يزيد ولا ينقص (الثانى) المراد تشابهها فى المنظر فيكون الثانى كانه الاول على ما روى عن الحسن ثم هؤلاء مختلفون فمنهم من يقول الاشتباه كما يقع فى المنظر يقع فى الطعم فان الرجل اذا التذ بشئ واعجب به لا تتعلق نفسه الا بمثله فاذا جاءه ما يشبه الاول من كل الوجوه كان ذلك نهاية اللذة ومنهم من يقول انه وان حصل الاشتباه فى اللون لكنها تكون مختلفة فى الطعم قال الحسن يؤتى أحدهم بالصحفة فيأكل منها ثم يؤتى بالاخرى فيقول هذا الذى اتينا به من قبل فيقول الملك كل فاللون واحد والطعم مختلف وفى الآية قول ثالث على لسان أهل المعرفة وهو ان كمال السعادة ليس الا فى معرفة ذات الله تعالى ومعرفة صفاته ومعرفة افعاله من الملائكة الكروبية والملائكة الروحانية وطبقات الارواح وعالم السموات وبالجملة يجب أن يصير روح الانسان كالمرآة المحاذية لعالم القدس ثم ان هذه المعارف تحصل فى الدنيا ولا يحصل بها كمال الالتذاذ والابتهاج لان العلائق البدنية تعوق عن ظهور تلك السعادات واللذات فاذا زال هذا العائق حصلت السعادات العظيمة والغبطة الكبرى فالحاصل ان كل سعادة روحانية يجدها الانسان بعد الموت فانه يقول هذه هى التى كانت حاصلة لى حين كنت فى الدنيا وذلك اشارة الى ان الكمالات النفسانية الحاصلة فى الآخرة هى التى كانت حاصلة فى الدنيا الا انها فى الدنيا ما افادت اللذة والبهجة والسرور وفى الاخرة افادت هذه الاشياء لزوال العائق أما قوله واتوا به متشابها ففيه سؤالان (السؤال الاول) الام يرجع الضمير فى قوله واتوا به الجواب ان قلنا المشبه به هو رزق الدنيا فالى الشئ المرزوق فى الدنيا والآخرة يعنى أتوا بذلك النوع متشابها يشبه الحاصل منه فى الآخرة ما كان حاصلا منه فى الدنيا وان قلنا المشبه به هو رزق الجنة أيضا فالى الشئ المرزوق فى الجنة يعنى أتوا بذلك النوع فى الجنة بحيث يشبه بعضه بعضا (السؤال الثانى) كيف موقع قوله واتوا به متشابها من نظم الكلام (والجواب) ان الله تعالى لما حكى عن أهل الجنة ادعاء تشابه الارزاق فى قوله قالوا هذا الذى رزقنا من قبل فالله تعالى صدقهم فى تلك الدعوى بقوله واتوا به متشابها أما قوله ولهم فيها أزواج مطهرة فالمراد طهارة أبدانهن من الحيض والاستحاضة وجميع الاقذار وطهارة أزواجهن من جميع الخصال الذميمة ولا سيما ما يختص بالنساء وانما حملنا اللفظ على الكل لاشتراك القسمين فى قدر مشترك قال أهل الاشارة وهذا يدل على انه لابد من التنبه لمسائل (أحدها) ان المرأة اذا حاضت فالله تعالى منعك عن مباشرتها قال الله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء فى المحيض فاذا منعك عن مقاربتها لما عليها من النجاسة التى هى معذورة فيها فاذا كانت الازواج اللواتى فى الجنة مطهرات فلان يمنعك عنهن حال كونك ملوثا بنجاسات المعاصى مع انك غير معذور فيها كان أولى (وثانيها) أن من قضى شهوته من الحلال فانه يمنع الدخول فى المسجد الذى يدخل فيه كل بر وفاجر فمن قضى شهوته من الحرام كيف يمكن من دخول الجنة التى لا يسكنها الا المطهرون ولذلك فان آدم لما أتى بالزلة اخرج منها (وثالثها) من كان على ثوبه ذرة من النجاسة لا تصح صلاته عند الشافعى رضى الله عنه فمن كان على قلبه من نجاسات المعاصى اعظم من الدنيا كيف تقبل صلاته وههنا سؤالان (الاول) هلا جاءت الصفة مجموعة كالموصوف الجواب هما لغتان فصيحتان يقال النساء فعلن والنساء

فعلت ومنه بيت الحماسة

واذا العذارى بالدخان تقنعت * واستعملت نصب القدور فلت

والمعنى وجماعة أزواج مطهرة وقرأ زيد بن على مطهرات وقرأ عبيد بن عمير مطهرة يعنى متطهرة (السؤال الثانى) هلا قيل طاهرة الجواب فى المطهرة اشعار بان مطهرا طهرهن وليس ذلك الا الله تعالى وذلك يفيد فخامة أمر أهل الثواب كأنه قيل ان الله تعالى هو الذى زينهن لاهل الثواب أما قوله وهم فيها خالدون فقالت المعتزلة الخلد ههنا هو الثبات اللازم والبقاء الدائم الذى لا ينقطع واحتجوا عليه بالآية والشعر أما الآية فقوله وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفان مت فهم الخالدون فنفى الخلد عن البشر مع انه تعالى اعطى بعضهم العمر الطويل والمنفى غير المثبت فالخلد هو البقاء الدائم وأما الشعر فقول امرئ القيس

وهل ينعمن الا سعيد مخلد * قليل هموم ما يبيت بأوجال

وقال اصحابنا الخلد هو الثبات الطويل سواء دام أو لم يدم واحتجوا فيه بالآية والعرف أما الآية فقوله تعالى خالدين فيها أبدا ولو كان التأبيد داخلا فى مفهوم الخلد لكان ذلك تكرارا وأما العرف فيقال حبس فلان فلانا حبسا مخلدا ولانه يكتب فى صكوك الاوقاف وقف فلان وقفا مخلدا فهذا هو الكلام فى ان هذا اللفظ هل يدل على دوام الثواب أم لا وقال آخرون العقل يدل على دوامه لانه لو لم يجب دوامه لجوزوا انقطاعه فكان خوف الانقطاع ينغص عليهم تلك النعمة لان النعمة كلما كانت أعظم كان خوف انقطاعها أعظم وقعا فى القلب وذلك يقتضى أن لا ينفك أهل الثواب البتة من الغم والحسرة والله تعالى أعلم * قوله تعالى

(ان الله لا يستحيى أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به ان يوصل ويفسدون فى الارض أولئك هم الخاسرون) اعلم أنه تعالى لما بين بالدليل كون القرآن معجزا أورد ههنا شبهة أوردها الكفار قدحا فى ذلك وأجاب عنها وتقرير الشبهة انه جاء فى القرآن ذكر النحل والذباب والعنكبوت والنمل وهذه الاشياء لا يليق ذكرها بكلام الفصحاء فاشتمال القرآن عليها يقدح فى فصاحته فضلا عن كونه معجزا فأجاب الله تعالى عنه بأن صغر هذه الاشياء لا يقدح فى الفصاحة اذا كان ذكرها مشتملا على حكم بالغة فهذا هو الاشارة الى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها ثم فى هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) عن ابن عباس انه لما نزل يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له فطعن فى اصنامهم ثم شبه عبادتها ببيت العنكبوت قالت اليهود أى قدر للذباب والعنكبوت حتى يضرب الله المثل بهما فنزلت هذه الآية (والقول الثانى) أن المنافقين طعنوا فى ضرب الامثال بالنار والظلمات والرعد والبرق فى قوله مثلهم كمثل الذى استوقد نارا (والقول الثالث) أن هذا الطعن كان من المشركين قال القفال الكل محتمل ههنا أما اليهود فلانه قيل فى آخر الآية وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وهذا صفة اليهود لان الخطاب بالوفاء بالعهد فيما بعد انما هو لبنى اسرائيل وأما الكفار والمنافقون فقد ذكروا فى سورة المدثر وليقول الذين فى قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء الآية فأما الذين فى قلوبهم مرض هم المنافقون والذين كفروا يحتمل المشركين لان السورة مكية فقد جمع الفريقان ههنا اذا ثبت هذا فنقول احتمال الكل ههنا قائم لان الكافرين والمنافقين واليهود كانوا متوافقين فى ايذاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد مضى من أول السورة الى هذا الموضع ذكر اليهود وذكر المنافقين وذكر المشركين وكلهم من الذين كفروا ثم قال القفال وقد يجوز أن ينزل ذلك ابتداء من غير سبب لان معناه فى نفسه مفيد (المسئلة الثانية) اعلم ان الحياء تغير وانكسار يعترى الانسان من خوف ما يعاب به ويذم

واشتقاقه

واشتقاقه من الحياة يقال حيي الرجل كما يقال نسي وحشي وشظي الفرس اذا اعتلت هذه الاعضاء جعل الحي لما يعتريه من الانكسار والتغير منكسر القوة منغص الحياة كما قالوا فلان هلك حياء من كذا ومات حياء ورأيت الهلاك في وجهه من شدة الحياء وذاب حياء واذا ثبت هذا استحال الحياء على الله تعالى لانه تغير يلحق البدن وذلك لا يعقل الا في حق الجسم ولكنه وارد في الاحاديث روى سلمان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى حيي كريم يستحيي اذا رفع العبد اليه يديه أن يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا واذا كان كذلك وجب تأويله وفيه وجهان (الاول) وهو القانون في أمثال هذه الاشياء ان كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالاجسام فاذا وصف الله بذلك فذلك محمول على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض مثاله ان الحياء حالة تحصل للانسان لكن لها مبدأ ومنتهى أما المبدأ فهو التغير الجسماني الذي يلحق الانسان من خوف أن ينسب الى القبيح وأما النهاية فهي أن يترك الانسان ذلك الفعل فاذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته بل ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته وكذلك الغضب له علامة ومقدمة وهي غليان دم القلب وشهوة الانتقام وله غاية وهو انزال العقاب بالمغضوب عليه فاذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد ذلك المبدأ أعني شهوة الانتقام وغليان دم القلب بل المراد تلك النهاية وهو انزال العقاب فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب (الثاني) يجوز أن تقع هذه العبارة في كلام الكفرة فقالوا أما يستحيي رب محمد أن يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت فجاء هذا الكلام على سبيل اطباق الجواب على السؤال وهذا فن بديع من الكلام ثم قال القاضي ما لا يجوز على الله من هذا الجنس اثباتا فيجب أن لا يطلق على طريقة النفي أيضا عليه وانما يقال انه لا يوصف به فأما أن يقال لا يستحيي ويطلق عليه ذلك فمحال لانه يوهم نفي ما يجوز عليه وما ذكره الله تعالى من كتابه في قوله لا تأخذه سنة ولا نوم وقوله لم يلد ولم يولد فهو بصورة النفي وليس بنفي على الحقيقة وكذلك قوله ما اتخذ الله من ولد وكذلك قوله وهو يطعم ولا يطعم وليس كل ما ورد في القرآن اطلاقه جائزا أن يطلق في المخاطبة فلا يجوز أن يطلق ذلك الا مع بيان ان ذلك محال والقائل أن يقول لا شك في ان هذه الصفات منفية عن الله سبحانه فكان الاخبار عن انتفائها صدقا فوجب أن يجوز بقي أن يقال ان الاخبار عن انتفائها يدل على صحتها عليه فنقول هذه الدلالة ممنوعة وذلك لان تخصيص هذا النفي بالذكر لا يدل على ثبوت غيره بل لو قرن باللفظ ما يدل على انتفاء الصحة أيضا كان ذلك أحسن من حيث انه يكون مبالغة في البيان وليس اذا كان غيره أحسن أن يكون ذلك قبيحا (المسئلة الثالثة) اعلم ان ضرب الامثال من الامور المستحسنة في العقول ويدل عليه وجوه (أحدها) اطباق العرب والعجم على ذلك أما العرب فذلك مشهور عندهم وقد تمثلوا بأحقر الاشياء فقالوا في التمثيل بالذرة أجمع من ذرة وأضبط من ذرة وأخفى من الذرة وفي التمثيل بالذباب أجرأ من الذباب وأخطأ من الذباب وأطيش من الذباب وأشبه من الذباب بالذباب وألح من الذباب وفي التمثيل بالقراد أسمع من قراد وأصغر من قراد وأعلق من قراد وأغم من قراد وأدب من قراد وقالوا في الجراد أطير من جرادة وأحطم من جرادة وأفسد من جرادة وأصفى من لعاب الجراد وفي الفراشة أضعف من فراشة وأطيش من فراشة وأجهل من فراشة وفي البعوضة أضعف من بعوضة وأعز من مخ البعوضة وكلفتني مخ البعوضة في مثل تكليف ما لا يطاق وأما العجم فيدل عليه كتاب دمنة وكليلة وأمثاله وفي بعضها قالت البعوضة وقد وقعت على نخلة عالية وأرادت أن تطير عنها يا هذه استمسكي فاني أريد أن أطير فقالت النخلة والله ما شعرت بوقوعك فكيف أشعر بطيرانك (وثانيها) انه ضرب الامثال في انجيل عيسى عليه السلام بالاشياء المستحقرة قال مثل ملكوت السماء كمثل رجل زرع في قريته حنطة جيدة نقية فلما نام الناس جاء عدوه فزرع الزوان بين الحنطة فلما نبت الزرع واثمر العشب غلب عليه الزوان فقال عبيد الزارع يا سيدنا أليس حنطة جيدة نقية زرعت في قريتك قال بلى قالوا فمن أين هذا الزوان قال لعلكم ان ذهبتم ان تقلعوا الزوان فتقلعوا معه الحنطة فدعوهما يتربيان جميعا حتى الحصاد

فأمر الحصادين ان يلتقطوا الزوان من الحنطة وان يربطوه حزما ثم يحرقوه بالنار ويجمعوا الحنطة الى الهراثن وأفسر لكم ذلك الرجل الذى زرع الحنطة الجيدة هو أب البشر والقرية هى العالم والحنطة الجيدة النقية هو نحن أبناء الملكوت الذين يعملون بطاعة الله تعالى والعدو والذى زرع الزوان هو ابليس والزوان هو المعاصى التى يزرعها ابليس وأصحابه والحصادون هم الملائكة يتركون الناس حتى تدنو آجالهم فيحصدون أهل الخير الى ملكوت الله وأهل الشر الى الهاوية وكما ان الزوان يلتقط ويحرق بالنار كذلك رسل الله وملائكته يلتقطون من ملكوته المتكاسلين وجميع عمال الاثم فيلقونهم فى أتون الهاوية فيكون هنالك البكاء وصريف الاسنان ويكون الابرار هنالك فى ملكوت ربهم من كانت له أذن يسمع فليسمع واضرب لكم مثلا آخر يشبه ملكوت السماء لو ان رجلا أخذ حبة خردل وهى أصغر الحبوب وزرعها فى قريته فلما نبتت عظمت حتى صارت كأعظم شجرة من البقول وجاء طير من السماء فعشش فى فروعها فكذلك الهدى من دعا اليه ضاعف الله أجره وعظمه ورفع ذكره ونجى من اقتدى به وقال لا تكونوا كمنخل يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك النخالة وكذلك أنتم تخرج الحكمة من أفواهكم وتبقون الغل فى صدوركم وقال قلوبكم كالحصاة التى لا تنضجها النار ولا يلينها الماء ولا تنسفها الرياح وقال لا تدخروا ذخائركم حيث السوس والارضة فتفسدها ولا فى البرية حيث السموم واللصوص فتحرقها السموم وتسرقها اللصوص ولكن ادخروا ذخائركم عند الله وقال نحفر فتجد دواب عليها لباسها وهنالك رزقها وهن لا يزرعن ولا يحصدن ومنهن من هو فى جوف الحجر الاصم أو فى جوف العود من يأتيهن بلباسهن وأرزاقهن الا الله أفلا تعقلون وقال لا تثيروا الزنابير فتلدغكم ولا تخاطبوا السفهاء فيشتموكم فظهر ان الله تعالى ضرب الامثال بهذه الاشياء الحقيرة وأما العقل فلان من طبع الخيال المحاكاة والتشبه فاذا ذكر المعنى وحده أدركه العقل ولكن مع منازعة الخيال واذا ذكر معه الشبه أدركه العقل مع معاونة الخيال ولا شك ان الثانى يكون أكمل وأيضا فنحن نرى ان الانسان يذكر معنى ولا يلوح له كما ينبغى فاذا ذكر المثال اتضح وصار مبينا مكشوفا واذا كان التمثيل يفيد زيادة البيان والوضوح وجب ذكره فى الكتاب الذى لا يراد منه الا الايضاح والبيان أما قولهم ضرب الامثال بهذه الاشياء الحقيرة لا يليق بالله تعالى قلنا هذا جهل لانه تعالى هو الذى خلق الصغير والكبير وحكمه فى كل ما خلق وبرأ عام لانه قد أحكم جميعه وليس الصغير أخف عليه من الكبير والعظيم أصعب من الصغير واذا كان الكل بمنزلة واحدة لم يكن الكبير أولى أن يضرب به مثلا لعباده من الصغير بل المعتبر فيه ما يليق بالقصة فاذا كان الاليق بها الذباب والعنكبوت يضرب المثل بهما لا بالفيل والجمل فاذا أراد تعالى أن يقبح عبادتهم الاصنام وعدولهم عن عبادة الرحمن صلح ان يضرب المثل بالذباب ليبين ان قدر مضرتها لا يندفع بهذه الاصنام ويضرب المثل ببيت العنكبوت ليبين أن عبادتها أوهن وأضعف من ذلك وفى مثل ذلك كل ما كان المضروب به المثل أضعف كان المثل أقوى وأوضح (المسئلة الرابعة) قال الاصم ما فى قوله مثلا ما صلة زائدة كقوله فبما رحمة من الله وقال أبو مسلم معاذ الله أن يكون فى القرآن زيادة ولغو والاصح قول ابى مسلم لان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وبيانا وكونه لغوا ينافى ذلك وفى بعوضة قراءتان (احداهما) النصب وفى لفظة ما على هذه القراءة وجهان (الاول) انها مبنية وهى التى اذا قرنت باسم نكرة أبهمته ابهاما وزادته شيوعا وبعدا عن الخصوصية بيانه ان الرجل اذا قال لصاحبه أعطنى كتابا أنظر فيه فأعطاه بعض الكتب صح له أن يقول أردت كتابا آخر ولم أرد هذا ولو قاله مع ما لم يصح له ذلك لان تقدير الكلام اعطنى كتابا أى كتاب كان (الثانى) انها نكرة قام تفسيرها باسم الجنس مقام الصفة أما على قراءة الرفع ففيها وجهان (الاول) انها موصولة صلتها الجملة لان التقدير هو بعوضة فحذف المبتدا كما حذف فى تماما على الذى أحسن (الثانى) أن تكون استفهامية فانه لما قال ان الله لا يستحيى أن يضرب مثلا كانه قال بعده ما بعوضة فما فوقها حتى يضرب المثل به بل له أن يمثل بما هو أقل من ذلك كثيرا كما يقال فلان لا يبالى بما وهب ما دينار ودينارا أى يهب ما هو أكثر من ذلك بكثير

(المسئلة الخامسة) قال صاحب الكشاف ضرب المثل اعتماده وتكوينه من ضرب اللبن وضرب الخاتم (المسئلة السادسة) انتصب بعوضة بأنه عطف بيان لمثلا او مفعول ليضرب ومثلا حال من النكرة مقدم عليه أو ثانى مفعولين ليضرب مضمنا معنى يجعل وهذا اذا كانت ما صلة أو ابهامية فان كانت مفسرة ببعوضة فهى تابعة لما هى تفسير له والمفسر والمفسر معا بمجموعهما عطف بيان أو مفعول ومثلا حال مقدمة وأما رفعها فبكونها خبر مبتدأ أما اذا كانت ما موصولة أو موصوفة أو استفهامية فأمرها ظاهر فاذا كانت ابهامية فهى على الجواب كأن قائلا قال ما هو فقيل بعوضة (المسئلة السابعة) قال صاحب الكشاف اشتقاق البعوض من البعض وهو القطع كالبضع والعضب يقال بعضه البعوض ومنه بعض الشئ لانه قطعة منه والبعوض فى أصله صفة على فعول كالقطوع فغلبت اسميته وعن بعضهم اشتقاقه من بعض الشئ سمى به لقلة جرمه وصغره ولان بعض الشئ قليل بالقياس الى كله والوجه القوى هو الاول قال وهو من عجائب خلق الله تعالى فانه صغير جدا وخرطومه فى غاية الصغر ثم انه مع ذلك مجوف ثم ذلك الخرطوم مع فرط صغره وكونه مجوفا يغوص فى جلد الفيل والجاموس على ثخانته كما يضرب الرجل اصبعه فى الخبيص وذلك لما ركب الله فى رأس خرطومه من السم (المسئلة الثامنة) فى قوله فما فوقها وجهان (أحدهما) أن يكون المراد فما هو أعظم منها فى الجثة كالذباب والعنكبوت والحمار والكلب فان القوم أنكروا تمثيل الله تعالى بكل هذه الاشياء (والثانى) أراد بما فوقها فى الصغر أى بما هو أصغر منها والمحققون مالوا الى هذا القول لوجوه (أحدها) ان المقصد من هذا التمثيل تحقير الاوثان وكلما كان المشبه به أشد حقارة كان المقصود فى هذا الباب أكمل حصولا (وثانيها) ان الغرض ههنا بيان ان الله تعالى لا يمتنع من التمثيل بالشئ الحقير وفى مثل هذا الموضع يجب أن يكون المذكور ثانيا أشد حقارة من الاول يقال ان فلانا يتحمل الذل فى اكتساب الدينار وفى اكتساب ما فوقه يعنى فى القلة لان تحمل الذل فى اكتساب أقل من الدينار أشد من تحمله فى اكتساب الدينار (وثالثها) ان الشئ كلما كان أصغر كان الاطلاع على أسراره أصعب فاذا كان فى نهاية الصغر لم يحط به الا علم الله تعالى فكان التمثيل به أقوى فى الدلالة على كمال الحكمة من التمثيل بالشئ الكبير واحتج الاولون بوجهين (الاول) بأن لفظ فوق يدل على العلو فاذا قيل هذا فوق ذا فانما معناه انه أكبر منه ويروى ان رجلا مدح عليا رضى الله عنه والرجل متهم فيه فقال على أنا دون ما تقول وفوق ما فى نفسك أراد بهذا أعلى مما فى نفسك (الثانى) كيف يضرب المثل بما دون البعوضة وهى النهاية فى الصغر والجواب عن الاول ان كل شئ كان ثبوت صفة فيه أقوى من ثبوتها فى شئ آخر كان ذلك الاقوى فوق الاضعف فى تلك الصفة يقال ان فلانا فوق فلان فى اللؤم والدناءة أى هو أكثر لؤما ودناءة منه وكذا اذا قيل هذا فوق ذلك فى الصغر وجب أن يكون أكثر صغرا منه والجواب عن الثانى ان جناح البعوضة أقل منها وقد ضرب به رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلا للدنيا (المسئلة التاسعة) اما حرف فيه معنى الشرط ولذلك يجاب بالفاء وهذا يفيد التأكيد تقول زيد ذاهب فاذا قصدت توكيد ذلك وانه لا محالة ذاهب قلت اما زيد فذاهب اذا ثبت هذا فنقول ايراد الجملتين مصدرتين به احماد عظيم لامر المؤمنين واعتداد بعلمهم انه الحق وذم عظيم للكافرين على ما قالوه وذكروه (المسئلة العاشرة) الحق الثابت الذى لا يسوغ انكاره يقال حق الامر اذا ثبت ووجب وحقت كلمة ربك وثوب محقق محكم النسج (المسئلة الحادية عشر) ماذا فيه وجهان أن يكون ذا اسما موصولا بمعنى الذى فيكون كلمتين وأن يكون ذا مركبة مع ما مجعولين اسما واحدا فيكون كلمة واحدة فهو على الوجهين الاول مرفوع المحل على الابتداء وخبره ذا مع صلته وعلى الثانى منصوب المحل فى حكم ما وحده كما لو قلت ما أراد الله (المسئلة الثانية عشر) الارادة ماهية يجدها العاقل من نفسه ويدرك التفرقة البديهية بينها وبين علمه وقدرته وألمه ولذته واذا كان الامر كذلك لم يكن تصور ماهيتها محتاجا الى التعريف وقال المتكلمون انها صفة تقتضى رجحان أحد طرفى الجائز على الآخر لا فى الوقوع بل فى الايقاع واحترزنا بهذا القيد الاخير عن القدرة

واختلفوا فى كونه تعالى مريدا مع اتفاق المسلمين على اطلاق هذا اللفظ على الله تعالى فقال النجارية انه معنى سلبى ومعناه انه غير مغلوب ولا مستكره ومنهم من قال انه أمر ثبوتى وهؤلاء اختلفوا فقال الجاحظ والكعبى وأبو الحسين البصرى معناه علمه تعالى باشتمال الفعل على المصلحة أو المفسدة ويسمون هذا العلم بالداعى أو الصارف وقال أصحابنا وأبو على وأبو هاشم واتباعهما انه صفة زائدة على العلم ثم القسمة فى تلك الصفة انها اما أن تكون ذاتية وهو القول الثانى للنجارية واما أن تكون معنوية وذلك المعنى اما أن يكون قديما وهو قول الاشعرية أو محدثا وذلك المحدث اما أن يكون قائما بالله تعالى وهو قول الكرامية او قائما بجسم آخر وهذا القول لم يقل به أحد او يكون موجودا لا فى محل وهو قول أبى على وأبى هاشم واتباعهما (المسئلة الثالثة عشر) الضمير فى أنه الحق للمثل أو لان يضرب وفى قولهم ماذا أراد الله بهذا استحقار كما قالت عائشة رضى الله عنها فى عبد الله بن عمرو بن العاص يا عجبا لابن عمرو هذا (المسئلة الرابعة عشر) مثلا نصب على التمييز كقولك لمن أجاب بجواب غث ماذا أردت بهذا جوابا ولمن حمل سلاحا رديئا كيف تنتفع بهذا سلاحا أو على الحال كقوله هذه ناقة الله لكم آية (المسئلة الخامسة عشر) اعلم ان الله سبحانه وتعالى لما حكى عنهم كفرهم واستحقارهم كلام الله بقوله ماذا أراد الله بهذا مثلا أجاب عنه بقوله يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا ونريد أن نتكلم ههنا فى الهداية والاضلال ليكون هذا الموضع كالاصل الذى يرجع اليه فى كل ما يجىء فى هذا المعنى من الآيات فنتكلم اولا فى الاضلال فنقول ان الهمزة تارة تجىء لنقل الفعل من غير المتعدى الى المتعدى كقولك خرج فانه غير متعد فاذا قلت اخرج فقد جعلته متعديا وقد تجىء لنقل الفعل من المتعدى الى غير المتعدى كقولك اكببته فأكب وقد تجىء لمجرد الوجدان حكى عن عمرو بن معدى كرب انه قال لبنى سليم قاتلناكم فما أجبناكم وهاجيناكم فما أفحمناكم وسألناكم فما أبخلناكم أى فما وجدناكم جبناء ولا مفحمين ولا بخلاء ويقال أتيت أرض فلان فأعمرتها أى وجدتها عامرة قال المخبل

تمنى حصين أن يسود خزاعة * فأمسى حصين قد أذل وأقهرا

أى وجد ذليلا مقهورا وللقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال الهمزة لا تفيد الا نقل الفعل من غير المتعدى الى المتعدى فأما قوله كببته فأكب فلعل المراد كببته فأكب نفسه على وجهه فيكون قد ذكر الفعل مع حذف المفعولين وهذا ليس بعزيز وأما قوله قاتلناكم فما أجبناكم فالمراد ما أثر قتالنا فى صيرورتكم جبناء وما أثر هجاؤنا لكم فى صيرورتكم مفحمين وكذا القول فى البواقى وهذا القول الذى قلناه أولى دفعا للاشتراك اذا ثبت هذا فنقول قولنا أضله الله لا يمكن حمله الا على وجهين * أحدهما * انه صيره ضالا والثانى انه وجده ضالا أما التقدير الاول وهو انه صيره ضالا فليس فى اللفظ دلالة على انه تعالى صيره ضالا عماذا وفيه وجهان (أحدهما) انه صيره ضالا عن الدين (والثانى) انه صيره ضالا عن الجنة أما الاول وهو انه تعالى صيره ضالا عن الدين فاعلم ان معنى الاضلال عن الدين فى اللغة هو الدعاء الى ترك الدين وتقبيحه فى عينه وهذا هو الاضلال الذى أضافه الله تعالى الى ابليس فقال انه عدو مضل مبين وقال ولاضلنهم ولامنينهم وقال الذين كفروا ربنا أرنا اللذين أضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت أقدامنا وقال فزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل وقال الشيطان الى قوله وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى وأيضا أضاف الله تعالى هذا الاضلال الى فرعون فقال وأضل فرعون قومه وما هدى واعلم ان الامة مجمعة على ان الاضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى لانه تعالى ما دعا الى الكفر وما رغب فيه بل نهى عنه وزجر وتوعد بالعقاب عليه واذا كان المعنى الاصلى للاضلال فى اللغة ليس الا هذا وهذا المعنى منفى بالاجماع ثبت انعقاد الاجماع على انه لا يجوز اجراء هذا اللفظ على ظاهره وعند هذا افتقر أهل الجبر والقدر الى التأويل أما أهل الجبر فقد حملوه على انه تعالى خلق الضلال والكفر فيهم وصدهم عن الايمان وحال بينهم وبينه وربما قالوا هذا هو حقيقة اللفظ فى أصل اللغة لان الاضلال عبارة

عن

عن جعل الشئ ضالا كما ان الاخراج والادخال عبارة عن جعل الشئ خارجا وداخلا وقالت المعتزلة هذا
التأويل غير جائز لا بحسب الاوضاع اللغوية ولا بحسب الدلائل العقلية أما الاوضاع اللغوية فبيانه من
وجوه (أحدها) أنه لا يصح من طريق اللغة أن يقال لمن منع غيره من سلوك الطريق كرها وجبرا انه اضله
بل يقال منعه منه وصرفه عنه وانما يقولون انه أضله عن الطريق اذا لبس عليه وأورد من الشبهة ما يلبس
عليه الطريق فلا يهتدى له (وثانيها) انه تعالى وصف ابليس وفرعون بكونهما مضلين مع أن فرعون
وابليس ما كانا خالقين للضلال فى قلوب المستجيبين لهما بالاتفاق وأما عند الجبرية فلأن العبد لا يقدر على
الايجاد وأما عند القدرية فلأن العبد لا يقدر على هذا النوع من الايجاد فلما حصل اسم المضل حقيقة
مع نفى الخالقية بالاتفاق علمنا ان اسم المضل غير موضوع فى اللغة لخالق الضلال (وثالثها) أن الاضلال
فى مقابلة الهداية فكما صح أن يقال هديته فما اهتدى وجب صحة أن يقال اضللته فما ضل واذا كان كذلك
استحال حمل الاضلال على خلق الضلال وأما بحسب الدلائل العقلية فمن وجوه (أحدها) انه تعالى
لو خلق الضلال فى العبد ثم كلفه بالايمان لكان قد كلفه بالجمع بين الضدين وهو سفه وظلم وقال تعالى
وما ربك بظلام للعبيد وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال وما جعل عليكم فى الدين من حرج (وثانيها)
لو كان تعالى خالقا للجهل وملبسا على المكلفين لما كان مبينا لما كلف العبد به وقد اجمعت الامة على كونه
تعالى مبينا (وثالثها) أنه تعالى لو خلق فيهم الضلال وصدهم عن الايمان لم يكن لانزال الكتب عليهم
وبعثة الرسل اليهم فائدة لان الشئ الذى لا يكون ممكن الحصول كان السعى فى تحصيله عبثا وسفها (ورابعها)
أنه على مضادة كبيرة من الآيات نحو قوله فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين وما منع
الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا أن قالوا ابعث الله بشرا رسولا فبين انه لا مانع لهم من الايمان البتة
وانما امتنعوا لاجل انكارهم بعثة الرسل من البشر وقال وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى
ويستغفروا ربهم وقال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم وقال أنى تصرفون وقال أنى تؤفكون
فلو كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين وصرفهم عن الايمان لكانت هذه الآيات باطلة (وخامسها)
أنه تعالى ذم ابليس وحزبه ومن سلك سبيله فى اضلال الناس عن الدين وصرفهم عن الحق وأمر عباده
ورسوله بالاستعاذة منهم بقوله تعالى قل أعوذ برب الناس الى قوله من شر الوسواس وقل أعوذ برب
الفلق وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين واذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم
فلو كان الله تعالى يضل عباده عن الدين كما اضل الشياطين لاستحق من المذمة مثل ما استحقوه ولوجب
الاستعاذة منه كما وجب منهم ولوجب أن يتخذوه عدوا من حيث اضل أكثر خلقه كما وجب اتخاذ ابليس عدوا
لاجل ذلك قالوا بل خصيصة الله تعالى فى ذلك أكثر اذ تضليل ابليس سواء وجوده وعدمه فيما يرجع
الى حصول الضلال بخلاف تضليل الله فانه هو المؤثر فى الضلال فيلزم من هذا تنزيه ابليس عن جميع القبائح
واحالتها كلها على الله تعالى فيكون الذم منقطعا بالكلية عن ابليس وعائدا الى الله سبحانه وتعالى عن قول
الظالمين (وسادسها) أنه تعالى اضاف الاضلال عن الدين الى غيره وذمهم لاجل ذلك فقال وأضل فرعون
قومه وما هدى واضلهم السامرى وان تطع أكثر من فى الارض يضلوك عن سبيل الله ان الذين يضلون عن
سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب وقوله تعالى حاكيا عن ابليس ولاضلنهم ولامنينهم ولآمرنهم
فهؤلاء اما ان يكونوا قد أضلوا غيرهم عن الدين فى الحقيقة أو يكون الله هو الذى أضلهم أو حصل الاضلال
بالله وبهم على سبيل الشركة فان كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين دون هؤلاء فهو سبحانه وتعالى قد تقول
عليهم اذ قد رماهم بدائه وعابهم بما فيه وذمهم بما لم يفعلوه والله متعال عن ذلك وان كان الله تعالى مشاركا لهم
فى ذلك فكيف يجوز أن يذمهم على فعل هو شريك فيه ومساو لهم فيه واذا فسد الوجهان صح أن لا يضاف
خلق الضلال الى الله تعالى (وسابعها) أنه تعالى ذكر أكثر الآيات التى فيها ذكر الضلال منسوبا الى العصاة
على ما قال وما يضل به الا الفاسقين ويضل الله الظالمين ان الله لا يهدى القوم الكافرين كذلك يضل الله من

هو مسرف مرتاب كذلك يضل الله من هو مسرف كذاب فلو كان المراد بالضلال المضاف اليه تعالى هو ما هم فيه كان ذلك اثباتا للثابت وهذا محال (وثامنها) أنه تعالى نفى الهية الاشياء التى كانوا يعبدونها من حيث انهم لا يهدون الى الحق قال افمن يهدى الى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدى الا ان يهدى فنفى ربوبية تلك الاشياء من حيث انها لا تهدى وأوجب ربوبية نفسه من حيث انه سبحانه وتعالى يهدى فلو كان سبحانه وتعالى يضل عن الحق لكان قد ساواهم فى الضلال وفيما لاجله نهى عن اتباعهم بل كان قد أربى عليهم لان الاوثان كما انها لا تهدى فهى لا تضل وهو سبحانه وتعالى مع انه اله يهدى فهو يضل (وتاسعها) أنه تعالى يذكر هذا الضلال جزاء لهم على سوء صنيعهم وعقوبة عليه فلو كان المراد ما هم عليه من الضلال كان ذلك عقوبة وتهديدا بأمر هم له ملابسون وعليه مقبلون وبه ملتذون ومغتبطون ولو جاز ذلك لجازت العقوبة بالزنا على الزنا وبشرب الخمر على شرب الخمر وهذا لا يجوز (وعاشرها) أن قوله تعالى وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه صريح فى انه تعالى انما يفعل به هذا الاضلال بعد ان صار هو من الفاسقين الناقضين لعهد الله باختيار نفسه فدل ذلك على ان هذا الاضلال الذى يحصل بعد صيرورته فاسقا وناقضا للعهد مغاير لفسقه ونقضه (وحادى عشرها) أنه تعالى فسر الاضلال المنسوب اليه فى كتابه اما بكونه ابتلاء وامتحانا أو بكونه عقوبة ونكالا فقال فى الابتلاء وما جعلنا أصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا أى امتحانا الى ان قال كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء فبين أن اضلاله للعبد يكون على هذا الوجه من انزاله آية متشابهة او فعلا متشابها لا يعرف حقيقة الغرض فيه والضال به هو الذى لا يقف على المقصود ولا يتفكر فى وجه الحكمة فيه بل يتمسك بالشبهات فى تقرير الجهل الباطل كما قال تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وأما العقوبة والنكال فكقوله اذ الاغلال فى اعناقهم والسلاسل يسحبون الى ان قال كذلك يضل الله الكافرين فبين ان اضلاله لا يعدو أحد هذين الوجهين واذا كان الاضلال مفسرا باحد هذين الوجهين وجب أن لا يكون مفسرا بغيرهما دفعا للاشتراك فثبت أنه لا يجوز حمل الاضلال على خلق الكفر والضلال واذا ثبت ذلك فنقول بينا ان الاضلال فى أصل اللغة الدعاء الى الباطل والترغيب فيه والسعى فى اخفاء مقابحه وذلك لا يجوز على الله تعالى فوجب المصير الى التأويل والتاويل الذى ذهبت الجبرية اليه قد ابطلناه فوجب المصير الى وجوه أخر من التأويلات (أحدها) أن الرجل اذا ضل باختياره عند حصول شئ من غير أن يكون لذلك الشئ أثر فى اضلاله فيقال لذلك الشئ انه أضله قال تعالى فى حق الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس أى ضلوا بهن وقال ولا يغوث ويعوق ونسرا وقد اضلوا كثيرا أى ضل كثير من الناس بهم وقال وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلم يزدهم دعاءى الا فرارا أى لم يزدادوا بدعاءى لهم الا فرارا وقال فاتخذتموهم سخريا حتى انسوكم ذكرى وهم لم ينسوهم فى الحقيقة بل كانوا يذكرونهم الله ويدعونهم اليه ولكن لما كان اشتغالهم بالسخرية منهم سببا لنسيانهم اضيف الانساء اليهم وقال فى براءة واذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه ايمانا فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وهم يستبشرون وأما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم فاخبر سبحانه أن نزول السورة المشتملة على الشرائع يعرف أحوالهم فمنهم من يصلح عليها فيزداد بها ايمانا ومنهم من يفسد عليها فيزداد بها كفرا فاذن اضيفت الزيادة فى الايمان والزيادة فى الكفر الى السورة اذ كانوا انما صلحوا عند نزولها وفسدوا كذلك أيضا فكذا أضيف الهدى والاضلال الى الله تعالى اذ كان احدثهما عند ضربه تعالى الامثال لهم وقال فى سورة المدثر وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا ايمانا فأخبر تعالى أن ذكره لعدة خزنة النار امتحان منه لعباده ليتميز المخلص من المرتاب فآلت العاقبة الى ان صلح عليها المؤمنون وفسد الكافرون واضاف زيادة الايمان وضدها الى الممتحنين فقال ليزداد وليقول ثم قال بعد قوله ماذا أراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء

فأضاف الى نفسه اضلالهم وهداهم بعد ان اضاف اليهم الامرين معا فبين تعالى أن الاضلال مفسر بهذا الامتحان ويقال فى العرف أيضا امرضنى الحب أى مرضت به ويقال قد افسدت فلانة فلانا وهى لم تعلم به وقال الشاعر * دع عنك لومى فان اللوم اغراء * أى يغرى الملوم باللوم والاضلال على هذا المعنى يجوز أن يضاف الى الله تعالى على معنى أن الكافرين ضلوا بسبب الآيات المشتملة على الامتحانات ففى هذه الآية الكفار لما قالوا ما الحاجة الى هذا المثل وما الفائدة فيها واشتد عليهم هذا الامتحان حسنت هذه الاضافة (وثانيها) أن الاضلال هو التسمية بالضلال فيقال أضله أى سماه ضالا وحكم عليه به وأكفر فلان فلانا اذا سماه كافرا وأنشدوا بيت الكميت

وطائفة قد أكفرونى بحبكم * وطائفة قالوا مسىء ومذنب

وقال طرفة

ومازال شربى الراح حتى أضلنى * صديقى وحتى ساءنى بعض ذلكا

أراد سمانى ضالا وهذا الوجه مما ذهب اليه قطرب وكثير من المعتزلة ومن أهل اللغة من أنكره وقال انما يقال ضللته تضليلا اذا سميته ضالا وكذلك فسقته وفجرته اذا سميته فاجرا فاسقا وأجيب عنه بأنه متى صيره فى نفسه ضالا لزمه أن يصير محكوما عليه بالضلال فهذا الحكم من لوازم ذلك التصيير واطلاق اسم الملزوم على اللازم مجاز مشهور وانه مستعمل أيضا لان الرجل اذا قال لآخر فلان ضال جاز أن يقال له لم جعلته ضالا ويكون المعنى لم سميته بذلك ولم حكمت به عليه فعلى هذا الوجه حملوا الاضلال على الحكم والتسمية (وثالثها) أن يكون الاضلال هو التخلية وترك المنع بالقهر والجبر فيقال أضله اذا خلاه وضلاله قالوا ومن مجازه قولهم أفسد فلان ابنه وأهلكه ودمر عليه اذا لم يتعهده بالتأديب ومثله قول العرجى

أضاعونى وأى فتى أضاعوا * ليوم كريهة وسداد ثغر

ويقال لمن ترك سيفه فى الارض الندية حتى فسد وصدئ افسدت سيفك واصدأته (ورابعها) الضلال والاضلال هو العذاب والتعذيب بدليل قوله تعالى ان المجرمين فى ضلال وسعر يوم يسحبون فى النار على وجوههم ذوقوا مس سقر فوصفهم الله تعالى بأنهم يوم القيامة فى ضلال وذلك لا يكون الا عذابهم وقال تعالى اذ الاغلال فى أعناقهم والسلاسل يسحبون فى الحميم ثم فى النار يسجرون ثم قيل لهم أينما كنتم تشركون من دون الله قالوا ضلوا عنا بل لم نكن ندعوا من قبل شيئا كذلك يضل الله الكافرين فسر ذلك الضلال بالعذاب (وخامسها) أن يحمل الاضلال على الاهلاك والابطال كقوله الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله اضل أعمالهم قيل أبطلها وأهلكها ومن مجازه قولهم ضل الماء فى اللبن اذا صار مستهلكا فيه ويقال اضللته أنا اذا فعلت ذلك به فأهلكته وصيرته كالمعدوم ومنه يقال أضل القوم ميتهم اذا واروه فى قبره فأخفوه حتى صار لا يرى قال النابغة

وآب مضلوه بقبر خلية * وغودر بالجولان حزم ونائل

وقال تعالى وقالوا ائذا ضللنا فى الارض ائنا لفى خلق جديد أى ائذا اندفنا فيها فخفيت اشخاصنا فيحتمل على هذا المعنى يضل الله انسانا اى يهلكه ويعدمه فيجوز اضافة الاضلال اليه تعالى على هذا الوجه فهذه الوجوه الخمسة اذا حملنا الاضلال على الاضلال عن الدين (وسادسها) أن يحمل الاضلال على الاضلال عن الجنة قالت المعتزلة وهذا فى الحقيقة ليس تأويلا بل حملا للفظ على ظاهره فان الآية تدل على انه تعالى يضلهم وليس فيها دلالة على أنه عماذا يضلهم فنحن نحملها على انه تعالى يضلهم عن طريق الجنة ثم حملوا كل ما فى القرآن من هذا الجنس على هذا المحمل وهو اختيار الجبائى قال تعالى كتب عليه انه من تولاه فانه يضله ويهديه الى عذاب السعير أى يضله عن الجنة وثوابها هذا كله اذا حملنا الهمزة فى الاضلال على التعدية (وسابعها) ان نحمل الهمزة لا على التعدية بل على الوجدان على ما تقدم فى أول هذه المسألة بيانه فيقال أضل فلان بعيره أى ضل عنه فمعنى اضلال الله تعالى لهم انه تعالى وجدهم ضالين (وثامنها) أن يكون قوله تعالى يضل به كثيرا

ويهدي به كثيرا من تمام قول الكفار فانهم قالوا ماذا أراد الله بهذا المثل الذى لا يظهر وجه الفائدة فيه ثم قالوا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ذكروه على سبيل التهكم فهذا من قول الكفار ثم قال تعالى جوابا لهم وما يضل به الا الفاسقين اى ما اضل به الا الفاسق هذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية لقد سمعنا كلامكم واعترفنا لكم بجودة الايراد وحسن الترتيب وقوة الكلام ولكن ماذا نعمل ولكم أعداء ثلاثة يشوشون عليكم هذه الوجوه الحسنة والدلائل اللطيفة (أحدها) مسألة الداعى وهى ان القادر على العلم والجهل والاهتداء والاضلال لم فعل أحدهما دون الآخر (وثانيها) مسألة العلم على ما سبق تقريرها فى قوله تعالى ختم الله على قلوبهم ومارأينا لكم فى دفع هذين الكلامين كلاما محصلا قويا ونحن لا شك نعلم أنه لا يخفى عليكم مع ما معكم من الذكاء الضعف عن تلك الاجوبة التى تكلموا بها فكما أنصفنا واعترفنا لكم بحسن الكلام الذى ذكرتموه فأنصفوا أيضا واعترفوا بانه لا وجه لكم عن هذين الوجهين فان التعامى والتغافل لا يليق بالعقلاء (وثالثها) أن فعل العبد لو كان بايجاده لما حصل الا الذى قصد ايجاده لكن احد الا يريد الا تحصيل العلم والاهتداء ويحترز كل الاحتراز عن الجهل والضلال فكيف يحصل الجهل والضلال للعبد مع انه ما قصد الا تحصيل العلم والاهتداء فان قيل انه اشتبه عليه الكفر بالايمان والعلم بالجهل فظن فى الجهل أنه علم فقصد ايقاعه فلذلك حصل له الجهل قلنا فظنه فى الجهل انه علم ظن خطأ فان كان اختاره أولا فقد اختار الجهل والخطأ لنفسه وذلك غير ممكن وان قلنا انه اشتبه عليه ذلك بسبب ظن آخر متقدم عليه لزم أن يكون قبل كل ظن ظن لا الى نهاية وهو محال (ورابعها) ان التصورات غير كسبية والتصديقات البديهية غير كسبية والتصديقات بأسرها غير كسبية فهذه مقدمات ثلاثة (المقدمة الاولى) فى بيان ان التصورات غير كسبية وذلك لان من يحاول اكتسابها فاما أن يكون متصورا لها او لا يكون متصورا لها فان كان متصورا لها استحال أن يطلب تحصيل تصورها لان تحصيل الحاصل محال وان لم يكن متصورا لها كان ذهنه غافلا عنها والغافل عن الشئ يستحيل أن يكون طالبه (المقدمة الثانية) فى بيان ان التصديقات البديهية غير كسبية لان حصول طرفى التصديق اما ان يكون كافيا فى جزم الذهن بذلك التصديق أولا يكون كافيا فان كان الاول كان ذلك التصديق دائرا مع ذينك التصورين على سبيل الوجوب نفيا واثباتا وما كان كذلك لم يكن مقدورا وان كان الثانى لم يكن التصديق بديهيا بل متوقفا فيه (المقدمة الثالثة) فى بيان أن التصديقات بأسرها غير كسبية وذلك لان هذه النظريات ان كانت واجبة اللزوم عن تلك البديهيات التى هى غير مقدورة كانت تلك النظريات أيضا غير مقدورة وان لم تكن واجبة اللزوم عن تلك البديهيات لم يمكن الاستدلال بتلك البديهيات على تلك النظريات فلم تكن تلك الاعتقادات الحاصلة فى تلك النظريات علوما بل لا تكون الا اعتقادا حاصلا للمقلد وليس كلامنا فيه فثبت ان كلامكم فى عدم اسناد الاهتداء والضلال الى الله تعالى معارض بهذه الوجوه العقلية القاطعة التى لا جواب عنها ولنتكلم الآن فيما ذكروه من التأويلات أما التأويل الاول فساقط لان انزال هذه المتشابهات هل لها أثر فى تحريك الدواعى اوليس لها أثر فى ذلك فان كان الاول وجب على قولكم أن يقع لوجهين (الاول) انا قد دللنا فى تفسير قوله ختم الله على قلوبهم على انه متى حصل الرجحان فلا بد وان يحصل الوجوب وانه ليس بين الاستواء وبين الوجوب المانع من النقيض واسطة فاذا أثر انزال هذه المتشابهات فى الترجيح وثبت أنه متى حصل الترجيح فقد حصل الوجوب فحينئذ جاء الجبر وبطل ما قلتموه (الثانى) هب انه لا ينتهى الى حد الوجوب الا ان المكلف ينبغى أن يكون مزاح العذر والعلة وانزال هذه المتشابهات عليه مع ان لها أثرا فى ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كالعذر للمكلف فى عدم الاقدام على الطاعة فوجب أن يقبح ذلك من الله تعالى وأما ان لم يكن لذلك أثر فى اقدامهم على ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كانت نسبة هذه المتشابهات الى ضلالهم كصرير الباب ونعيق الغراب فكما ان ضلالهم لا ينسب الى هذه الامور الاجنبية كذلك وجب أن لا ينسب الى هذه المتشابهات بوجه ما وحينئذ يبطل تأويلهم أما التأويل

الثانى

الثانى وهو التسمية والحكم فهو وان كان فى غاية البعد لكن الاشكال معه باق لانه اذا سماه الله بذلك وحكم به عليه فلو لم يأت المكلف به لانقلب خبر الله الصدق كذبا وعلمه جهلا وكل ذلك محال والمفضى الى المحال محال فكان عدم اتيان المكلف به محالا واتيانه به واجبا وهذا عين الجبر الذى تفرون منه وانه ملاقيكم لا محالة وههنا ينتهى البحث الى الجوابين المشهورين لهما فى هذا المقام وكل عاقل يعلم ببديهة عقله سقوط ذلك وأما التأويل الثالث وهو التخلية وترك المنع فهذا انما يسمى اضلالا اذا كان الاولى والاحسن بالوالد أن يمنعه عن ذلك فأما اذا كان الولد بحيث لو منعه والده عن ذلك لوقع فى مفسدة أعظم من تلك المفسدة الاولى لم يقل احد انه افسد ولده وأضله وههنا الامر بخلاف ذلك لانه تعالى لو منع المكلف جبرا عن هذه المفسدة لزمت مفسدة أخرى أعظم من الاولى فكيف يقال انه تعالى افسد المكلف وأضله بمعنى انه ما منعه عن الضلال مع انه لو منعه لكانت تلك المفسدة أعظم وأما التأويل الرابع فقد اعترض القفال عليه فقال لانسلم بأن الضلال جاء بمعنى العذاب أما قوله تعالى ان المجرمين فى ضلال وسعر فيمكن أن يكون المراد فى ضلال عن الحق فى الدنيا وفى سعر أى فى عذاب جهنم فى الآخرة ويكون قوله يوم يسحبون من صلة سعر وأما قوله تعالى اذ الاغلال فى أعناقهم الى قوله كذلك يضل الله الكافرين فمعنى قوله ضلوا عنا أى بطلوا فلم ينتفع بهم فى هذا اليوم الذى كانوا يرجوا شفاعتهم فيه ثم قوله كذلك يضل الله الكافرين قد يكون على معنى كذلك يضل الله أعمالهم أى يحبطها يوم القيامة ويحتمل كذلك يخذلهم الله تعالى فى الدنيا فلا يوفقهم لقبول الحق اذ ألفوا الباطل واعرضوا عن التدبر فاذا اخذلهم الله تعالى وأتوا يوم القيامة فقد بطلت أعمالهم التى كانوا يرجون الانتفاع بها فى الدنيا وأما التأويل الخامس وهو الاهلاك فغير لائق بهذا الموضع لان قوله تعالى ويهدى به كثيرا يمنع من حمل الاضلال على الاهلاك وأما التأويل السادس وهو انه يضله عن طريق الجنة فضعيف لانه تعالى قال يضل به أى يضل بسبب استماع هذه الآيات والاضلال عن طريق الجنة ليس بسبب استماع هذه الآيات بل بسبب اقدامه على القبائح فكيف يجوز حمله عليه وأما التأويل السابع وهو أن قوله يضله اى يجده ضالا فقد بينا أن اثبات هذه اللغة لا دليل عليه وأيضا فلانه عدى الاضلال بحرف الباء فقال يضل به والاضلال بمعنى الوجدان لا يكون معدى بحرف الباء وأما التأويل الثامن فهو فى هذه الآية يوجب تفكيك النظم لانه الى قوله يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا من كلام الكفار ثم قوله وما يضل به الا الفاسقين كلام الله تعالى من غير فصل بينهما بل مع حرف العطف وهو الواو ثم هب انه ههنا كذلك لكنه فى سورة المدثر وهو قوله كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء لاشك أنه قول الله تعالى فهذا هو الكلام فى الاضلال أما الهدى فقد جاء على وجوه (أحدها) الدلالة والبيان قال تعالى أولم يهد لهم كم أهلكنا وقال فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى وهذا انما يصح لو كان الهدى عبارة عن البيان وقال ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى وقال انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا أى سواء شكر أو كفر فالهداية قد جاءته فى الحالتين وقال وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقال ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذى أحسن وتفصيلا لكل شئ وهدى ورحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون وهذا لا يقال للمؤمن وقال تعالى حكاية عن خصوم داود عليه السلام ولا تشطط واهدنا الى سواء الصراط أى أرشدنا وقال ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم وأملى لهم وقال أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله الى قوله أو تقول لو ان الله هدانى لكنت من المتقين الى قوله بلى قد جاءتك آياتى فكذبت بها واستكبرت فاخبر انه قد هدى الكافر بما جاءه من الآيات وقال أو تقولوا لو انا أنزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم فقد جاءتكم بينة من ربكم وهدى ورحمة وهذه مخاطبة للكافرين (وثانيها) قالوا فى قوله وانك لتهدى الى صراط مستقيم أى لتدعو وقوله ولكل قوم هاد أى داع يدعوهم الى ضلال أو هدى (وثالثها) التوفيق من الله بالالطاف المشروطة بالايمان يؤتيها المؤمنين جزاء على ايمانهم ومعونة عليه وعلى الازدياد من طاعته فهذا ثواب لهم وبازائه ضده للكافرين وهو أن

يسلبهم ذلك فيكون مع أنه تعالى ما هداهم يكون قد أضلهم والدليل على هذا الوجه قوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى ويزيد الله الذين اهتدوا هدى والله لا يهدى القوم الظالمين يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ويضل الله الظالمين كيف يهدى الله قوما كفروا بعد ايمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدى القوم الظالمين فأخبر انه لا يهديهم وانهم قد جاءهم البينات فهذا الهدى غير البيان لا محالة وقال تعالى ومن يؤمن بالله يهد قلبه أولئك كتب فى قلوبهم الايمان وأيدهم بروح منه (ورابعها) الهدى الى طريق الجنة قال تعالى فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم فى رحمة منه وفضل ويهديهم اليه صراطا مستقيما وقال قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم وقال والذين قتلوا فى سبيل الله فلن يضل أعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة والهداية بعد القتل لا تكون الا الى الجنة وقال تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم تجرى من تحتهم الانهار وهذا تأويل الجبائى (وخامسها) الهدى بمعنى التقديم يقال هدى فلان فلانا أى قدمه امامه وأصل هدى من هداية الطريق لان الدليل يتقدم المدلول وتقول العرب اقبلت هوادى الخيل أى متقدماتها ويقال للعنق هاد وهوادى الخيل أعناقها لانها تتقدمها (وسادسها) يهدى أى يحكم بأن المؤمن مهتد وتسميته بذلك لان حقيقة قول القائل هداه جعله مهتديا وهذا اللفظ قد يطلق على الحكم والتسمية قال تعالى ما جعل الله من بحيرة أى ما حكم ولا شرع وقال ان الهدى هدى الله معناه ان الهدى ما حكم الله بانه هدى وقال من يهد الله فهو المهتد أى من حكم الله عليه بالهدى فهو المستحق لان يسمى مهتديا فهذه هى الوجوه التى ذكرها المعتزلة وقد تكلمنا عليها فيما تقدم فى باب الاضلال قالت الجبرية وههنا وجه آخر وهو ان يكون الهدى بمعنى خلق الهداية والعلم قال الله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم قالت القدرية هذا غير جائز لوجوه (أحدها) انه لا يصح فى اللغة ان يقال لمن حمل غيره على سلوك الطريق كرها وجبرا انه هداه اليه وانما يقال رده الى الطريق المستقيم وحمله عليه وجره اليه فأما أن يقال انه هداه اليه فلا (وثانيها) لو حصل ذلك بخلق الله تعالى لبطل الامر والنهى والمدح والذم والثواب والعقاب فان قيل هب انه خلق الله تعالى الا انه كسب العبد قلنا هذا الكسب مدفوع من وجهين (الاول) أن وقوع هذه الحركة اما ان يكون بتخليق الله تعالى أو لا يكون بتخليقه فان كان بتخليقه فى خالقه الله تعالى استحال من العبد أن يمتنع منه ومتى لم يخلقه استحال من العبد الاتيان به فحينئذ تتوجه الاشكالات المذكورة وان لم يكن بتخليق الله تعالى بل من العبد فهذا هو القول بالاعتزال (الثانى) أنه لو كان خلقا لله تعالى وكسبا للعبد لم يخل من أحد وجوه ثلاثة اما ان يكون الله يخلقه أولا ثم يكتسبه العبد أو يكتسبه العبد أولا ثم يخلقه الله تعالى أو يقع الامران معا فان خلقه الله تعالى كان العبد مجبورا على اكتسابه فيعود الالزام وان اكتسبه العبد أولا فالله مجبور على خلقه وان وقعا معا وجب أن لا يحصل هذا الامر الا بعد اتفاقهما لكن هذا الاتفاق غير معلوم لنا فوجب أن لا يحصل هذا الاتفاق وأيضا فهذا الاتفاق وجب أن لا يحصل الا باتفاق آخر لانه من كسبه وفعله وذلك يؤدى الى ما لا نهاية له من الاتفاق وهو محال هذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية انا قد دللنا بالدلائل العقلية التى لا تقبل الاحتمال والتأويل على ان خالق هذه الافعال هو الله تعالى اما بواسطة أو بغير واسطة والوجوه التى تمسكتم بها وجوه نقلية قابلة للاحتمال والقاطع لا يعارضه المحتمل فوجب المصير الى ما قلناه وبالله التوفيق (المسئلة السادسة عشر) لقائل أن يقول لم وصف المهديون بالكثرة والقلة صفتهم لقوله وقليل من عبادى الشكور وقليل ما هم والحديث الناس كابل مائة لا تجد فيها راحلة وجدت الناس اخبر تقله والجواب أهل الهدى كثير فى انفسهم وحيث يوصفون بالقلة انما يوصفون بها بالقياس الى أهل الضلال وأيضا فان القليل من المهديين كثير فى الحقيقة وان قلوا فى الصورة فسموا بالكثير ذهابا الى الحقيقة (المسألة السابعة عشر) قال الفراء الفاسق أصله من

قولهم

قولهم فسقت الرطبة من قشرها اى خرجت فكان الفاسق هو الخارج عن الطاعة وتسمى الفارة فويسقة لخروجها الاجل المضرة واختلف أهل القبلة فى انه هل هو مؤمن أو كافر فعند أصحابنا انه مؤمن وعند الخوارج انه كافر وعند المعتزلة أنه لا مؤمن ولا كافر واحتج المخالف بقوله تعالى بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وقال ان المنافقين هم الفاسقون وقال حبب اليكم الايمان وزينه فى قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وهذه المسألة طويلة مذكورة فى علم الكلام (المسألة الثامنة عشر) اختلفوا فى المراد من قوله تعالى الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وذكروا وجوها (أحدها) ان المراد بهذا الميثاق حججه القائمة على عباده الدالة لهم على صحة توحيده وصدق رسله فكان ذلك ميثاقا وعهدا على التمسك بالتوحيد اذ كان يلزم بهذه الحجج ماذكرنا من التمسك بالتوحيد وغيره ولذلك صح قوله أوفوا بعهدى أوف بعهدكم (وثانيها) يحتمل ان يعنى به مادل عليه بقوله واقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن اهدى من احدى الامم فلما جاءهم نذير مازادهم الا نفورا فلما لم يفعلوا ما حلفوا عليه وصفهم بنقض عهده وميثاقه والتأويل الاول يمكن فيه العموم فى كل من ضل وكفر (والثانى) لا يمكن الا فيمن اختص بهذا القسم اذا ثبت هذا ظهر رجحان التأويل الاول على الثانى من وجهين (الاول) ان على التقدير الاول يمكن اجراء الآية على عمومها وعلى الثانى يلزم التخصيص (الثانى) أن على التقدير الاول يلزمهم الذم لانهم نقضوا عهدا أبرمه الله وأحكمه بما أنزل من الادلة التى كررها عليهم فى الانفس والآفاق وأوضحها وأزال التلبيس عنها ولما أودع فى العقول من دلائلها وبعث الانبياء وانزل الكتب مؤكدا لها وأما على التقدير الثانى فانه يلزمهم الذم لاجل انهم تركوا شيئا هم بأنفسهم التزموه ومعلوم ان ترتيب الذم على الوجه الاول أولى (وثالثها) قال القفال يحتمل أن يكون المقصود بالآية قوما من أهل الكتاب قد أخذ عليهم العهد والميثاق فى الكتب المنزلة على أنبيائهم بتصديق محمد صلى الله عليه وسلم وبين لهم أمره وأمر أمته فنقضوا ذلك وأعرضوا عنه وجحدوا نبوته (ورابعها) قال بعضهم انه عنى به ميثاقا أخذه من الناس وهم على صورة الذر واخرجهم من صلب آدم كذلك وهو معنى قوله تعالى وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى قال المتكلمون وهذا ساقط لانه تعالى لا يحتج على العباد بعهد وميثاق لا يشعرون به كما لا يؤاخذهم بما ذهب علمه عن قلبهم بالسهو والنسيان فكيف يجوز أن يعيبهم بذلك (وخامسها) عهد الله الى خلقه ثلاثة عهود (العهد الاول) الذى أخذه على جميع ذرية آدم وهو الاقرار بربوبيته وهو قوله واذ أخذ ربك (وعهد خص به النبيين) أن يبلغوا الرسالة ويقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه وهو قوله واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم (وعهد خص به العلماء) وهو قوله واذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه قال صاحب الكشاف الضمير فى ميثاقه للعهد وهو ما وثقوا به عهد الله من قبوله ويجوز أن يكون بمعنى توثيقه كما ان الميعاد والميلاد بمعنى الوعد والولادة ويجوز أن يرجع الضمير الى الله تعالى من بعد ما وثق به عهده من آياته وكتبه ورسله (المسئلة التاسعة عشر) اختلفوا فى المراد من قوله تعالى ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل فذكروا وجوها (أحدها) أراد به قطيعة الرحم وحقوق القرابات التى أمر الله بوصلها وهو كقوله تعالى فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا فى الارض وتقطعوا أرحامكم وفيه اشارة الى انهم قطعوا ما بينهم وبين النبى صلى الله عليه وسلم من القرابة وعلى هذا التأويل تكون الآية خاصة (وثانيها) ان الله تعالى أمرهم أن يصلوا حبلهم بحبل المؤمنين فهم انقطعوا عن المؤمنين واتصلوا بالكفار فذلك هو المراد من قوله ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل (وثالثها) انهم نهوا عن التنازع واثارة الفتن وهم كانوا مشتغلين بذلك (المسئلة العشرون) أما قوله تعالى ويفسدون فى الارض فالاظهر أن يراد به الفساد الذى يتعدى دون ما يقف عليهم والاظهر ان المراد منه الصد عن طاعة الرسول لان تمام الصلاح فى الارض بالطاعة لان بالتزام الشرائع يلتزم الانسان كل ما ألزمه ويترك التعدى الى الغير ومنه زوال التظالم وفى زواله العدل الذى قامت به السموات والارض قال تعالى فيما حكى

عن فرعون انه قال انى أخاف أن يبدل دينكم او أن يظهر فى الارض الفساد ثم انه سبحانه وتعالى أخبران من
فعل هذه الافاعيل خاسر فقال أولئك هم الخاسرون وفى هذا الخسران وجوه (أحدها) انهم خسروا
نعيم الجنة لانه لا أحد الا وله فى الجنة أهل ومنزل فان أطاع الله وجده وان عصاه ورثه المؤمنون فذلك قوله
تعالى أولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون وقال ان الخاسرين الذين خسروا
أنفسهم وأهليهم يوم القيامة (وثانيها) انهم خسروا حسناتهم التى عملوها لانهم أحبطوها بكفرهم
فلم يحصل لهم منها خير ولا ثواب والآية فى اليهود ولهم اعمال فى شريعتهم وفى المنافقين وهم يعملون
فى الظاهر ما يعمله المخلصون فحبط ذلك كله (وثالثها) انهم انما أصروا على الكفر خوفا من أن تفوتهم
اللذات العاجلة ثم انها تفوتهم اما عند ما يصير الرسول صلى الله عليه وسلم مأذونا فى الجهاد أو عند موتهم
قال القفال رحمه الله وبالجملة ان الخاسر اسم عام يقع على كل من عمل عملا لا يجزى عليه فيقال له خاسر
كالرجل الذى اذا تعنى وتصرف فى أمر فلم يحصل منه على نفع قيل له خاب وخسر لانه كمن أعطى شيئا
ولم يأخذ بازائه ما يقوم مقامه فسمى الكفار الذين يعملون بمعاصى الله خاسرين قال تعالى ان الانسان
لفى خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقال قل هل أنبئكم بالاخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم
فى الحياة الدنيا والله أعلم * قوله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم
ثم يحييكم ثم اليه ترجعون) اعلم انه سبحانه وتعالى لما تكلم فى دلائل التوحيد والنبوة والمعاد الى هذا
الموضع فمن هذا الموضع الى قوله يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم فى شرح النعم التى عمت
جميع المكلفين وهى أربعة (أولها) نعمة الاحياء وهى المذكورة فى هذه الآية واعلم ان قوله كيف
تكفرون بالله وان كان بصورة الاستخبار فالمراد به التبكيت والتعنيف لان عظم النعمة يقتضى عظم معصية
المنعم يبين ذلك ان الوالد كلما عظمت نعمته على الولد بأن رباه وعلمه وخرجه ومول(ه) وعرضه للامور الحسان
كانت معصيته لابيه أعظم فبين سبحانه وتعالى بذلك عظم ما اقدموا عليه من الكفر بأن ذكرهم نعمه العظيمة
عليهم ليزجرهم بذلك عما أقدموا عليه من التمسك بالكفر ويبعثهم على اكتساب الايمان فذكر تعالى من نعمه
ما هو الاصل فى النعم وهو الاحياء فهذا هو المقصود الكلى فان قيل لم كان العطف الاول بالفاء والبواقى بثم
قلنا لان الاحياء الاول قد يعقب الموت بغير تراخ وأما الموت فقد تراخى عن الاحياء والاحياء الثانى
كذلك متراخ عن الموت ان أريد به النشور تراخيا ظاهرا وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قالت المعتزلة
هذه الآية تدل على ان الكفر من قبل العباد من وجوه (أحدها) انه تعالى لو كان هو الخالق للكفر
فيهم لما جاز أن يقول كيف تكفرون بالله موبخا لهم كما لا يجوز أن يقول كيف تسودون وتبيضون وتصحون
وتسقمون لما كان ذلك أجمع من خلقه فيهم (وثانيها) اذا كان خلقهم أولا للشقاء والنار وما أراد بخلقهم
الا الكفر وارادة لوقوع فى النار فكيف يصح أن يقول موبخا لهم كيف تكفرون (وثالثها) انه كيف
يعقل من الحكيم أن يقول لهم كيف تكفرون بالله حال ما يخلق الكفر فيهم ويقول وما منع الناس أن يؤمنوا
حال ما منعهم عن الايمان ويقول فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين وهو يخلق فيهم الاعراض
ويقول انى تؤفكون فانى تصرفون ويخلق فيهم الافك والصرف ومثل هذا الكلام بأن يعد من السخرية
أولى من أن يذكر فى باب الزام الحجة على العباد (ورابعها) ان الله تعالى اذا قال للعبيد كيف تكفرون بالله
فهل ذكر هذا الكلام توجيها للحجة على العبد وطلبا للجواب منه أو ليس كذلك فان لم يكن لطلب هذا المعنى
لم يكن فى ذكره فائدة فكان هذا الخطاب عبثا وان ذكره لتوجيه الحجة على العبد فللعبد أن يقول حصل
فى حقى أمور كثيرة موجبة للكفر (فالاول) انك علمت بالكفر منى والعلم بالكفر يوجب الكفر (والثانى)
انك أردت الكفر منى وهذه الارادة موجبة له (والثالث) انك خلقت الكفر فى وأنا لا أقدر على ازالة
فعلك (والرابع) انك خلقت فى قدرة موجبة للكفر (والخامس) انك خلقت فى ارادة موجبة للكفر
(والسادس) انك خلقت فى قدرة موجبة للارادة الموجبة للكفر ثم لما حصلت هذه الاسباب الستة

فى حصول الكفر والايمان يتوقف على حصول هذه الاسباب الستة فى طرف الايمان وهى بأسرها كانت مفقودة فقد حصل لعدم الايمان اثنا عشر سببا كل واحد منها مستقل بالمنع من الايمان ومع قيام هذه الاسباب الكثيرة كيف يعقل أن يقال كيف تكفرون بالله (وخامسها) انه تعالى قال لرسوله قل لهم كيف تكفرون بالله الذى أنعم عليكم بهذه النعمة العظيمة أعنى نعمة الحياة وعلى قول أهل الجبر لا نعمة له تعالى على الكافر وذلك لان عندهم كل ما فعله الله تعالى بالكافر فانما فعله ليستدرجه الى الكفر ويحرقه بالنار فأى نعمة تكون لله على العبد على هذا التقدير وهل يكون ذلك الا بمنزلة من قدم الى غيره صحفة فالوذج مسموم فان ظاهره وان كان لذيذا ويعد نعمة لكن لما كان باطنه مهلكا فان احدا لا يعده نعمة ومعلوم ان العذاب الدائم أشد ضررا من ذلك السم فلا يكون لله تعالى نعمة على الكافر فكيف يأمر رسوله بأن يقول لهم كيف تكفرون بمن أنعم عليكم بهذه النعم العظيمة والجواب ان هذه الوجوه عند البحث يرجع حاصلها الى التمسك بطريقة المدح والذم والامر والنهى والثواب والعقاب فنحن أيضا نقابلها بالكلام المعتمد فى هذه الشبهة وهو ان الله سبحانه وتعالى علم انه لا يكون فلو وجد لانقلب علمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال فوقوعه محال مع انه قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم وأيضا فالقدرة على الكفران كانت صالحة للايمان امتنع كونها مصدرا للايمان على التعيين الا لمرجح وذلك المرجح ان كان من العبد عاد السؤال وان كان من الله فما لم يحصل ذلك المرجح من الله امتنع حصول الكفر واذا حصل ذلك المرجح وجب وعلى هذا كيف لا يعقل قوله كيف تكفرون بالله واعلم ان المعتزلى اذا طوّل كلامه وفرع وجوهه فى المدح والذم فعليك بمقابلتها بهذين الوجهين فانهما يهدمان جميع كلامه ويشوشان كل شبهاته وبالله التوفيق (المسئلة الثانية) اتفقوا على ان قوله وكنتم أمواتا المراد به وكنتم ترابا ونطفا لان ابتداء خلق آدم من التراب وخلق سائر المكلفين من أولاده الا عيسى عليه السلام من النطف لكنهم اختلفوا فى ان اطلاق اسم الميت على الجماد حقيقة أو مجاز والاكثرون على انه مجاز لانه شبه الموات بالميت وليس أحدهما من الآخر بسبيل لان الميت ما يحل به الموت ولا بد وان يكون بصفة من يجوز أن يكون حيا فى العادة فيكون فيه اللحمية والرطوبة وقال الاولون هو حقيقة فيه وهو مروى عن قتادة قال كانوا أمواتا فى أصلاب آبائهم فأحياهم الله تعالى ثم أخرجهم ثم أماتهم الموتة التى لا بد منها ثم أحياهم بعد الموت فهما حياتان وموتتان واحتجوا بقوله خلق الموت والحياة والموت المقدم على الحياة هو كونه مواتا فدل على ان الاطلاق الميت على الموات ثابت على سبيل الحقيقة والاول هو الاقرب لانه يقال فى الجماد انه موات وليس بميت فيشبه أن يكون استعمال أحدهما فى الآخر على سبيل التشبيه قال القفال وهو كقوله تعالى هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فبين سبحانه وتعالى ان الانسان كان لا شئ يذكر فجعله الله حيا وجعله سميعا بصيرا ومجازه من قولهم فلان ميت الذكر وهذا أمر ميت وهذه سلعة ميتة اذا لم يكن لها طالب ولا ذاكر قال المخبل السعدى

وأحييت لى ذكرى وما كنت خاملا * ولكن بعض الذكر أنبه من بعض

فكذا معنى الآية وكنتم أمواتا أى خاملين ولا ذكر لكم لانكم لم تكونوا شيئا فأحياكم أى فجعلكم خلقا سميعا بصيرا (المسئلة الثالثة) احتج قوم بهذه الآية على بطلان عذاب القبر قالوا لانه تعالى بين أنه يحييهم مرة فى الدنيا وأخرى فى الآخرة ولم يذكر حياة القبر ويؤكده قوله ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيامة تبعثون ولم يذكر حياة فيما بين هاتين الحالتين قالوا ولا يجوز الاستدلال بقوله تعالى قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين لانه قول الكفار ولان كثيرا من الناس أثبتوا حياة الذر فى صلب آدم عليه السلام حين استخرجهم وقال ألست بربكم وعلى هذا التقدير حصل حياتان وموتتان من غير حاجة الى اثبات حياة فى القبر فالجواب لم يلزم من عدم الذكر فى هذه الآية أن لا تكون حاصلة وأيضا فلقائل أن يقول ان الله تعالى ذكر حياة القبر فى هذه الآية لان قوله ثم يحييكم ليس هو الحياة الدائمة والا لما صح أن يقول ثم

اليه ترجعون لان كلمة ثم تقتضى التراخى والرجوع الى الله تعالى حاصل عقب الحياة الدائمة من غير تراخ فلو جعلنا الآية من هذا الوجه دليلا على حياة القبر كان قريبا (المسئلة الرابعة) قال الحسن رحمه الله قوله كيف تكفرون بالله يعنى به العامة وأما بعض الناس فقد أماتهم ثلاث مرات نحو ما حكى فى قوله أو كالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها الى قوله فأماته الله مائة عام ثم بعثه وكقوله ألم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم وكقوله فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم وكقوله فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى وكقوله وكذلك أعثرنا عليهم ليعلموا ان وعد الله حق وان الساعة لا ريب فيها وكقوله فى قصة أيوب عليه السلام وآتيناه أهله ومثلهم معهم فان الله تعالى رد عليه أهله بعد ما أماتهم (المسئلة الخامسة) تمسك المجسمة بقوله تعالى ثم اليه ترجعون على انه تعالى فى مكان وهذا ضعيف والمراد انهم الى حكمه يرجعون لانه تعالى يبعث من فى القبور ويجمعهم فى المحشر وذلك هو الرجوع الى الله وانما وصف بذلك لانه رجوع الى حيث لا يتولى الحكم غيره كقولهم رجع أمره الى الامير أى الى حيث لا يحكم غيره (المسئلة السادسة) هذه الآية دالة على أمور (الاول) انها دالة على انه لا يقدر على الاحياء والاماتة الا الله تعالى فيبطل به قول أهل الطبائع من ان المؤثر فى الحياة والموت كذا وكذا من الافلاك والكواكب والاركان والمزاجات كما حكى عن قوم فى قوله ان هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيى وما يهلكنا الا الدهر (الثانى) انها تدل على صحة الحشر والنشر مع التنبيه على الدليل العقلى الدال عليه لانه تعالى بين انه أحيا هذه الاشياء بعد موتها فى المرة الاولى فوجب أن يصح ذلك فى المرة الثانية (الثالث) انها تدل على التكليف والترغيب والترهيب (الرابع) انها دالة على الجبر والقدر كما تقدم بيانه (الخامس) انها دالة على وجوب الزهد فى الدنيا لانه قال فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم فبين انه لا بد من الموت ثم بين انه لا يترك على هذا الموت بل لا بد من الرجوع اليه أما انه لا بد من الموت فقد بين سبحانه وتعالى انه بعد ما كان نطفة فان الله أحياه وصوره أحسن صورة وجعله بشرا سويا وأكمل عقله وصيره بصيرا بأنواع المنافع والمضار وملكه الاموال والاولاد والدور والقصور ثم انه تعالى يزيل كل ذلك عنه بأن يميته ويصيره بحيث لا يملك شيئا ولا يبقى منه فى الدنيا خبر ولا أثر ويبقى مدة طويلة فى اللحود كما قال تعالى ومن ورائهم برزخ ينادى فلا يجيب ويستنطق فلا يتكلم ثم لا يزوره الاقربون بل ينساه الاهل والبنون كما قال يحيى بن معاذ الرازى

يمر أقاربى بحذاء قبرى * كأن أقاربى لم يعرفونى

وقال أيضا الهى كأنى بنفسى وقد أضجعوها فى حفرتها وانصرف المشيعون عن تشييعها وبكى الغريب عليها لغربتها وناداها من شفير القبر ذو مودتها ورحمتها الاعادى عند جزعتها ولم يخف على الناظرين عجز حيلتها فما رجائى الا أن تقول ملائكتى انظروا الى فريد قد نأى عنه الاقربون ووحيد قد جفاه المحبون أصبح منى قريبا وفى اللحد غريبا وكان لى فى الدنيا داعيا ومجيبا ولاحسانى اليه عند وصوله الى هذا البيت راجيا فأحسن الى هناك يا قديم الاحسان وحقق رجائى فيك يا واسع الغفران وأما انه لا بد من الرجوع الى الله فلانه سبحانه يأمر بأن ينفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الارض ثم ينفخ أخرى فاذا هم قيام ينظرون يخرجون من الاجداث سراعا كأنهم الى نصب يوفضون ثم يعرضون على الله كما قال وعرضوا على ربك صفا فيقومون خاشعين خاضعين كما قال وخشعت الاصوات للرحمن وقال بعضهم * الهنا اذا قمنا من ثرى الاجداث مغبرة رؤسنا * ومن شدة الخوف شاحبة وجوهنا ومن هول القيامة مطرقة رؤسنا * وجائعة لطول القيامة بطوننا * وبادية لاهل الموقف سوآتنا وموقرة من ثقل الاوزار ظهورنا * وبقينا متحيرين فى أمورنا * نادمين على ذنوبنا * فلا تضعف المصائب باعراضك عنا وسع رحمتك وغفرانك لنا يا عظيم الرحمة يا واسع المغفرة * قوله تعالى (هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شئ عليم) اعلم ان هذا هو

النعمة الثانية التي عمت المكلفين بأسرهم وما أحسن ما راعى الله سبحانه وتعالى هذا الترتيب فان الانتفاع بالارض والسماء انما يكون بعد حصول الحياة فلهذا ذكر الله أمر الحياة أولا ثم اتبعه بذكر السماء والارض أما قوله خلق فقد مر تفسيره في قوله اعبدوا ربكم الذي خلقكم وأما قوله لكم فهو يدل على ان المذكور بعد قوله خلق لاجل انتفاعنا في الدين والدنيا أما في الدنيا فليصلح أبداننا ولنتقوى به على الطاعات وأما في الدين فللاستدلال بهذه الاشياء والاعتبار بها وجمع بقوله ما في الارض جميعا جميع المنافع فمنها ما يتصل بالحيوان والنبات والمعادن والجبال ومنها ما يتصل بضروب الحرف والامور التي استنبطها العقلاء وبين تعالى ان كل ذلك انما خلقها كي ينتفع بها كما قال وسخر لكم ما في السموات وما في الارض فكأنه سبحانه وتعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم وكيف تكفرون بالله وقد خلق لكم ما في السموات وما في الارض جميعا أو يقال كيف تكفرون بقدرة الله على الاعادة وقد أحياكم بعد موتكم ولانه خلق لكم ما في الارض جميعا فكيف يعجز عن اعادتكم ثم انه تعالى ذكر تفاصيل هذه المنافع في سور مختلفة كما قال انا صببنا الماء صبا وقال في أول سورة أتى أمر الله والانعام خلقها لكم الى آخره وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قال أصحابنا انه سبحانه لا يفعل فعلا لغرض لانه لو كان كذلك كان مستكملا بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله تعالى محال فان قيل فعله تعالى معلل بغرض غير عائد اليه بل الى غيره قلنا عود ذلك الغرض الى ذلك الغير هل هو أولى لله تعالى من عود ذلك الغرض اليه أو ليس أولى فان كان أولى فهو تعالى قد انتفع بذلك الفعل فيعود المحذور المذكور وان كان الثاني لم يكن تحصيل ذلك الغرض المذكور لذلك الغير غرضا لله تعالى فلا يكون مؤثرا فيه (وثانيها) أن من فعل فعلا لغرض كان عاجزا عن تحصيل ذلك الغرض الا بواسطة ذلك الفعل والعجز على الله تعالى محال (وثالثها) أنه تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان ذلك الغرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان محدثا كان فعله لذلك الغرض لغرض آخر ويلزم التسلسل وهو محال (ورابعها) أنه تعالى لو كان يفعل لغرض لكان ذلك الغرض هو رعاية مصلحة المكلفين ولو توقفت فاعليته على ذلك لما فعل ما كان مفسدة في حقهم لكنه قد فعل ذلك حيث كلف من علم انه لا يؤمن ثم انهم تكلموا في اللام في قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وفي قوله الا ليعبدون فقالوا انه تعالى لما فعل ما لو فعله غيره لكان فعله لذلك الشئ لاجل الغرض لا جرم اطلق الله عليه لفظ الغرض بسبب هذه المشابهة (المسئلة الثانية) احتج أهل الاباحة بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا على انه تعالى خلق الكل للكل فلا يكون لاحد اختصاص بشئ أصلا وهو ضعيف لانه تعالى قابل الكل بالكل فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد والتعيين يستفاد من دليل منفصل والفقهاء رحمهم الله استدلوا به على ان الاصل في المنافع الاباحة وقد بيناه في أصول الفقه (المسئلة الثالثة) قيل انها تدل على حرمة أكل الطين لانه تعالى خلق لنا ما في الارض دون نفس الارض ولقائل أن يقول في جملة الارض ما يطلق عليه انه في الارض فيكون جامعا للموضعين ولا شك ان المعادن داخلة في ذلك وكذلك عروق الارض وما يجري مجرى البعض لها ولان تخصيص الشئ بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه (المسئلة الرابعة) قوله خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضي أنه لا تصح الحاجة على الله تعالى والا لكان قد فعل هذه الاشياء لنفسه أيضا لا لغيره وأما قوله تعالى ثم استوى الى السماء ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الاستواء في كلام العرب قد يكون بمعنى الانتصاب وضده الاعوجاج ولما كان ذلك من صفات الاجسام فالله تعالى يجب أن يكون منزها عن ذلك ولان في الآية ما يدل على فساده لان قوله ثم استوى يقتضي التراخي ولو كان المراد من هذا الاستواء العلو بالمكان لكان ذلك العلو حاصلا أولا ولو كان حاصلا أولا لما كان متأخرا عن خلق ما في الارض لكن قوله ثم استوى يقتضي التراخي ولما ثبت هذا وجب التأويل وتقريره ان الاستواء هو الاستقامة يقال استوى العود اذا قام واعتدل ثم قيل استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير ان يلتفت الى شئ آخر ومنه استعير قوله ثم استوى

الى السماء أى خلق بعد الارض السماء ولم يجعل بينهما زمانا ولم يقصد شيئا آخر بعد خلقه الارض (المسئلة الثانية) قوله تعالى هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء مفسر بقوله قل ائنكم لتكفرون بالذى خلق الارض فى يومين وتجعلون له أندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها فى أربعة أيام سواء للسائلين بمعنى تقدير الارض فى يومين وتقدير الاقوات فى يومين آخرين كما يقول القائل من الكوفة الى المدينة عشرون يوما والى مكة ثلاثون يوما يريد أن جميع ذلك هو هذا القدر ثم استوى الى السماء فى يومين آخرين ومجموع ذلك ستة أيام على ما قال خلق السموات والارض فى ستة أيام (المسئلة الثالثة) قال بعض الملحدة هذه الآية تدل على ان خلق الارض قبل خلق السماء وكذا قوله ثم انكم لتكفرون بالذى خلق الارض فى يومين الى قوله تعالى ثم استوى الى السماء وقال فى سورة النازعات أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها رفع سمكها فسواها واغطش ليلها وأخرج ضحاها والارض بعد ذلك دحاها وهذا يقتضى أن يكون خلق الارض بعد السماء وذكر العلماء فى الجواب عنه وجوها (أحدها) يجوز أن يكون خلق الارض قبل خلق السماء الا انه ما دحاها حتى خلق السماء لان التدحية هى البسط وللقائل أن يقول هذا امر مشكل من وجهين (الاول) أن الارض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية واذا كانت التدحية متأخرة عن خلق السماء كان خلقها أيضا لا محالة متأخرا عن خلق السماء (الثانى) أن قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء يدل على ان خلق الارض وخلق كل ما فيها متقدم على خلق السماء لكن خلق الاشياء فى الارض لا يمكن الا اذا كانت مدحوة فهذه الآية تقتضى تقدم كونها مدحوة قبل خلق السماء وحينئذ يتحقق التناقض والجواب أن قوله تعالى والارض بعد ذلك دحاها يقتضى تقديم خلق السماء على الارض ولا يقتضى أن تكون تسوية السماء مقدمة على خلق الارض وعلى هذا التقدير يزول التناقض وللقائل ان يقول قوله تعالى أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها رفع سمكها فسواها يقتضى أن يكون خلق السماء وتسويتها مقدمة على تدحية الارض ولكن تدحية الارض ملازمة لخلق ذات الارض فان ذات السماء وتسويتها متقدمة على ذات الارض وحينئذ يعود السؤال (وثالثها) وهو الجواب الصحيح أن قوله ثم ليس للترتيب ههنا وانما هو على جهة تعديد النعم مثاله قول الرجل لغيره أليس قد اعطيتك النعم العظيمة ثم رفعت قدرك ثم دفعت الخصوم عنك ولعل بعض ما أخره فى الذكر قد تقدم فكذا ههنا والله أعلم (المسئلة الرابعة) الضمير فى فسواهن ضمير مبهم وسبع سموات تفسيره كقوله ربه رجلا وفائدته ان المبهم اذا تبين كان أفخم وأعظم من ان يبين أولا لانه اذا ابهم تشوقت النفوس الى الاطلاع عليه وفى البيان بعد ذلك شفاء لها بعد التشوق وقيل الضمير راجع الى السماء والسماء فى معنى الجنس وقيل جمع سماءة والوجه العربى هو الاول ومعنى تسويتهن تعديل خلقهن واخلاؤه من العوج والفطور واتمام خلقهن (المسئلة الخامسة) اعلم ان القرآن ههنا قد دل على وجود سبع سموات وقال أصحاب الهيئة اقربها الينا كرة القمر وفوقها كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس ثم كرة المريخ ثم كرة المشترى ثم كرة زحل قالوا ولا طريق الى معرفة هذا الترتيب الا من وجهين (الاول) الستر وذلك ان الكوكب الاسفل اذا مر بين ابصارنا وبين الكوكب الاعلى فانهما يبصران ككوكب واحد ويتميز الساتر عن المستور بكونه الغالب كحمرة المريخ وصفرة عطارد وبياض الزهرة وزرقة المشترى وكدورة زحل كان القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة تكسف المريخ وهذا الترتيب على هذا الطريق يدل على كون الشمس فوق القمر لانكسافها به ولكن لا يدل على كونها تحت سائر الكواكب أو فوقها لانها لا تنكسف بشئ منها لاضمحلال سائر الكواكب عند طلوعها فمنهم هذا ذكروا طريقين (أحدهما) ذكر بعضهم أنه رأى الزهرة كشامة فى صحيفة الشمس وهذا ضعيف لان منهم من زعم ان فى وجه الشمس شامة كما انه حصل فى وجه

القمر

القمر المحو (الثانى) اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشترى
وزحل وأما فى حق الشمس فانه قليل جدا فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين هذا ما قاله
الا كثرون الا ان ابا الريحان قال فى تلخيصه لفصول الفرغانى ان اختلاف المنظر لا يحس الا فى القمر فبطلت
هذه الوجوه وبقى موضع الشمس مشكوكا واعلم أن أصحاب الارصاد وأرباب الهيئة زعموا ان الافلاك تسعة
فالسبعة هى هذه التى ذكرناها والفلك الثامن هو الذى حصلت هذه الكواكب الثابتة فيه وأما الفلك
التاسع فهو الفلك الاعظم وهو يتحرك فى كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب واحتجوا على اثبات الفلك
الثامن بانا وجدنا لهذه الكواكب الثابتة حركات بطيئة وثبت أن الكواكب لا تتحرك الا بحركة فلكها
والافلاك الحاملة لهذه السيارات تتحرك حركات سريعة فلا بد من جسم آخر يتحرك حركة بطيئة ويكون
هو الحامل لهذه الثوابت وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه (أولها) لم لا يجوز أن يقال الكواكب تتحرك
بانفسها من غير ان تكون مركوزة فى جسم آخر وهذا الاحتمال لا يفسد الا بافساد الاختيار ودونه خرط القتاد
(وثانيها) سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال ان هذه الكواكب مركوزة فى ممثلات السيارات والسيارات
مركوزة فى حواملها وعند ذلك لا يحتاج الى اثبات الفلك الثامن (وثالثها) لم لا يجوز أن يكون ذلك الفلك
تحت فلك القمر فيكون تحت كرات السيارات لا فوقها فان قيل انا نرى هذه السيارات تكسف هذه الثوابت
والكاسف تحت المكسوف لا محالة قلنا هذه السيارات انما تكسف الثوابت القريبة من المنطقة فأما
الثوابت القريبة من القطبين فلا فلم لا يجوز أن يقال هذه الثوابت القريبة من المنطقة مركوزة فى الفلك
الثامن الذى هو فوق كرة زحل وهذه الثوابت القريبة من القطبين التى لا يمكن انكسافها بالسيارات
مركوزة فى كرة اخرى تحت كرة القمر وهذا لاحتمال لا دافع له ثم نقول هب انكم اثبتم هذه الافلاك
التسعة فما الذى دلكم على نفى الفلك العاشر اقصى ما فى الباب ان الرصد ما دل الا على هذا القدر الا ان
عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول والذى يحقق ذلك أنه قال بعض المحققين منهم انه ما تبين لى الى الآن
ان كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات منطو بعضها على بعض واقول هذا الاحتمال واقع لان الذى يستدل
به على وحدة كرة الثوابت ليس الا ان يقال ان حركاتها متشابهة ومتى كان الامر كذلك كانت مركوزة
فى كرة واحدة وكلتا المقدمتين غير يقينيتين (أما الاولى) فلان حركاتها وان كانت فى الحس واحدة ولكن
لعلها لا تكون فى الحقيقة واحدة لانا لو قدرنا ان واحدا منها يتمم الدورة فى ستة وثلاثين ألف سنة والآخر
يتمم الدورة فى مثل هذه المدة بنقصان سنة واحدة فاذا وزعنا ذلك النقصان على هذه السنين كان
الذى هو حصة السنة الواحدة ثلاثة عشر جزءا من ألف ومائتى جزء من واحد وهذا القدر مما لا يحس به
بل العشر سنين والمائة والالف مما لا يحس به البتة واذا كان ذلك محتملا سقط القطع البتة عن استواء حركات
الثوابت (وأما الثانية) فلان استواء حركات الثوابت فى مقادير حركاتها لا يوجب كونها باسرها مركوزة
فى كرة واحدة لاحتمال كونها مركوزة فى كرات متباينة وان كانت مشتركة فى مقادير حركاتها وهذا
كما يقولون فى ممثلات أكثر الكواكب فانها فى حركاتها مساوية لفلك الثوابت فكذا ههنا وأقول ان هذا
الاحتمال الذى ذكره هذا القائل غير مختص بفلك الثوابت فلعل الجرم المتحرك بالحركة اليومية ليس جرما
واحدا بل اجراما كثيرة اما مختلفة الحركات لكن بتفاوت قليل لا تفى بادراكها اعمارنا وارصادنا واما
متساوية على الاطلاق ولكن تساويها لا يوجب وحدتها ومن أصحاب الهيئة من قطع باثبات افلاك
اخر غير هذه التسعة فان من الناس من اثبت كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الاعظم واستدل عليه من
وجوه (الاول) ان الراصدين للميل الاعظم وجدوه مختلف المقدار فكل من كان رصده أقدم وجد مقدار
الميل أعظم فان بطليموس وجده (كح يا) ثم وجد فى زمان المأمون (كح له) ثم وجد بعد المأمون قد تناقص
بدقيقة وذلك يقتضى أن من شأن المنطقتين أن يقل ميلهما تارة ويكثر أخرى وهذا انما يمكن اذا كان بين كرة
الكل وكرة الثوابت كرة أخرى يدور قطباها حول قطبى كرة الكل وتكون كرة الثوابت يدور قطباها حول

قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة أن يصير الى جانب الشمال منخفضا وتارة الى جانب الجنوب مرتفعا
فيلزم من ذلك أن ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وان ينفصل عنه أخرى تارة الى الجنوب عندما
يرتفع قطب فلك الثوابت الى الجنوب وتارة الى الشمال كما هو الآن (الثاني) ان أصحاب الارصاد
اضطربوا اضطرابا شديدا في مقدار سير الشمس على ما هو مشروح في كتب النجوم حتى ان بطليموس حكى عن
ابرخيس أنه كان شاكا في ان هذه العودة تكون في ازمنة متساوية أو مختلفة وانه يقول في بعض اقاويله انها
مختلفة وفي بعضها انها متساوية ثم ان الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين (أحدهما) قول من يجعل
اوج الشمس متحركا فانه زعم ان الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطة
الاعتدال لاختلاف بعدها عن الاوج فيختلف زمان سير الشمس من اجله (الثاني) قول أهل الهند
والصين وبابل وأكثر قدماء الروم ومصر والشام ان السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبه وانحطاطه
وحكي عن ابرخيس أنه كان يعتقد هذا الرأي وذكر بارياء الاسكندراني أن أصحاب الطلسمات كانوا
يعتقدون ذلك وان نقطة فلك البروج تتقدم عن موضعها وتتأخر ثمان درجات وقالوا ان ابتداء الحركة
من (كب) درجة من الحوت الى أول الحمل واعلم أن هذا الخبط مما ينبهك على انه لا سبيل للعقول البشرية
الى ادراك هذه الاشياء وانه لا يحيط بها الا علم فاطرها وخالقها فوجب الاقتصار فيه على الدلائل السمعية
فان قال قائل فهل يدل التنصيص على سبع سموات على نفي العدد الزائد قلنا الحق ان تخصيص العدد
بالذكر لا يدل على نفي الزائد (المسئلة السادسة) قوله تعالى وهو بكل شيء عليم يدل على انه سبحانه وتعالى
لا يمكن أن يكون خالقا للارض وما فيها وللسموات وما فيها من العجائب والغرائب الا اذا كان عالما بها محيطا
بجزئياتها وكلياتها وذلك يدل على أمور (أحدها) فساد قول الفلاسفة الذين قالوا انه لا يعلم الجزئيات وصحة
قول المتكلمين وذلك لان المتكلمين استدلوا على علم الله تعالى بالجزئيات بأن قالوا ان الله تعالى فاعل لهذه
الاجسام على سبيل الاحكام والاتقان وكل فاعل على هذا الوجه فانه لابد وان يكون عالما بما فعله وهذه
الدلالة بعينها ذكرها الله تعالى في هذا الموضع لانه ذكر خلق السموات والارض ثم فرع على ذلك كونه عالما
فثبت بهذا أن قول المتكلمين في هذا المذهب وفي هذا الاستدلال مطابق للقرآن (وثانيها) فساد قول
المعتزلة وذلك لانه سبحانه وتعالى بين ان الخالق للشيء على سبيل التقدير والتحديد لابد وان يكون عالما به
وبتفاصيله لان خالقه قد خصه بقدر دون قدر والتخصيص بقدر معين لابد وان يكون بارادة والا فقد حصل
الرجحان من غير مرجح والارادة مشروطة بالعلم فثبت ان خالق الشيء لابد وان يكون عالما به على سبيل
التفصيل فلو كان العبد موجدا لافعال نفسه لكان عالما بها وبتفاصيلها في العدد والكمية والكيفية
فلما لم يحصل هذا العلم علمنا انه غير موجد لافعال نفسه (وثالثها) قالت المعتزلة اذا جمعت بين هذه الآية
وبين قوله وفوق كل ذي علم عليم ظهر انه تعالى عالم بذاته والجواب قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم عام وقوله
انزله بعلمه خاص والخاص مقدم على العام والله تعالى أعلم * قوله تعالى (واذ قال ربك للملائكة اني جاعل
في الارض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني
أعلم ما لا تعلمون) اعلم ان هذه الآية دالة على كيفية خلقة آدم عليه السلام وعلى كيفية تعظيم الله تعالى اياه
فيكون ذلك انعاما عاما على جميع بني آدم فيكون هذا هو النعمة الثالثة من تلك النعم العامة التي أوردها في
هذا الموضع ثم فيه مسائل (المسئلة الاولى) في اذ قولان (أحدهما) انه صلة زائدة الا ان العرب يعتادون
التكلم بها والقرآن نزل بلغة العرب (الثاني) وهو الحق انه ليس في القرآن ما لا معنى له وهو نصب باضمار اذكر
والمعنى اذكر لهم اذ قال ربك للملائكة فاضمر هذا لامرين (أحدهما) ان المعنى معروف (والثاني) ان الله
تعالى قد كشف ذلك في كثير من المواضع كقوله واذكر أخا عاد اذ انذر قومه بالاحقاف وقال واذكر عبدنا
داود واضرب لهم مثلا أصحاب القرية اذ جاءها المرسلون اذ ارسلنا اليهم اثنين والقرآن كله كالكلمة الواحدة
ولا يبعد أن تكون هذه المواضع المصرحة نزلت قبل هذه السورة فلا جرم ترك ذكره ههنا اكتفاء بذلك المصرح

قال صاحب الكشاف ويجوز أن ينتصب اذ بقالوا (المسئلة الثانية) الملك أصله من الرسالة يقال ألكنى اليه أى ارسلنى اليه والمألكة والالوكة الرسالة وأصله الهمز من ملاكة حذفت الهمزة والقيت حركتها على ماقبلها طلباً للخفة لكثرة استعمالها قال صاحب الكشاف الملائك جمع ملأك على الاصل كالشمائل فى جمع شمال والحاق التاء لتأنيث الجمع (المسئلة الثالثة) من الناس من قال الكلام فى الملائكة ينبغى أن يكون مقدماً على الكلام فى الانبياء لوجهين (الاول) ان الله تعالى قدم ذكر الايمان بالملائكة على ذكر الايمان بالرسل فى قوله والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ولقد قال عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به (الثانى) ان الملك واسطة بين الله وبين الرسول فى تبليغ الوحى والشريعة فكان مقدماً على الرسول ومن الناس من قال الكلام فى النبوات مقدم على الكلام فى الملائكة لانه لا طريق لنا الى معرفة وجود الملائكة بالعقل بل بالسمع فكان الكلام فى النبوات اصلا للكلام فى الملائكة فلا جرم وجب تقديم الكلام فى النبوات والاولى أن يقال الملك قبل النبى بالشرف والعلية وبعده فى عقولنا واذهاننا بحسب وصولنا اليها بافكارنا واعلم أنه لا خلاف بين العقلاء فى ان شرف الرتبة للعالم العلوى هو وجود الملائكة فيه كما ان شرف الرتبة للعالم السفلى هو وجود الانسان فيه الا ان الناس اختلفوا فى ماهية الملائكة وحقيقتهم وطريق ضبط المذاهب أن يقال الملائكة لا بد وان تكون ذوات قائمة بانفسها ثم ان تلك الذوات اما ان تكون متحيزة أو لا تكون أما الاول وهو ان تكون الملائكة ذوات متحيزة فههنا أقوال (أحدها) انها أجسام لطيفة هوائية تقدر على التشكل باشكال مختلفة مسكنها السموات وهذا قول أكثر المسلمين (وثانيها) قول طوائف من عبدة الاوثان وهو أن الملائكة هى الحقيقة فى هذه الكواكب الموصوفة بالاسعاد والانحاس فانها بزعمهم أحياء ناطقة وان المسعدات منها ملائكة الرحمة والمنحسات منها ملائكة العذاب (وثالثها) قول معظم المجوس والثنوية وهو ان هذا العالم مركب من أصلين أزليين وهما النور والظلمة وهما فى الحقيقة جوهران شفافان مختاران قادران متضادا النفس والصورة مختلفا الفعل والتدبير فجوهر النور فاضل خير نقى طيب الريح كريم النفس يسر ولا يضر وينفع ولا يمنع ويحيى ولا يبلى وجوهر الظلمة على ضد ذلك ثم ان جوهر النور لم يزل يولد الاولياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والضوء من المضىء وجوهر الظلمة لم يزل يولد الاعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفيه لا على سبيل التناكح فهذه أقوال من جعل الملائكة اشياء متحيزة جسمانية (القول الثانى) أن الملائكة ذوات قائمة بانفسها وليست بمتحيزة ولا باجسام فههنا قولان (أحدهما) قول طوائف من النصارى وهو أن الملائكة فى الحقيقة هى الانفس الناطقة المفارقة لابدانها على نعت الصفاء والخيرية وذلك لان هذه النفوس المفارقة ان كانت صافية خالصة فهى الملائكة وان كانت خبيثة كدرة فهى الشياطين (وثانيهما) قول الفلاسفة وهى انها جواهر قائمة بانفسها ليست بمتحيزة البتة وانها بالماهية مخالفة لانواع النفوس الناطقة البشرية وانها أكمل قوة منها وأكثر علما منها وانها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة الى الاضواء ثم ان هذه الجواهر على قسمين منها ماهى بالنسبة الى اجرام الافلاك والكواكب كنفوسنا الناطقة بالنسبة الى ابداننا ومنها ماهى لا على شئ من تدبير الافلاك بل هى مستغرقة فى معرفة الله ومحبته ومشتغلة بطاعته وهذا القسم هم الملائكة المقربون ونسبتهم الى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة اولئك المدبرين الى نفوسنا الناطقة فهذان القسمان قد اتفقت الفلاسفة على اثباتهما ومنهم من أثبت أنواعا أخر من الملائكة وهى الملائكة الارضية المدبرة لاحوال هذا العالم السفلى ثم ان المدبرات لهذا العالم ان كانت خيرة فهم الملائكة وان كانت شريرة فهم الشياطين فهذا تفصيل مذاهب الناس فى الملائكة واختلف أهل العلم فى انه هل يمكن الحكم بوجودها من حيث العقل اولا سبيل الى اثباتها الا بالسمع أما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان فى العقل دلائل تدل على وجود الملائكة ولنا معهم فى تلك الدلائل ابحاث دقيقة عميقة ومن الناس من ذكر فى ذلك وجوها عقلية اقناعية ولنشر اليها (أحدها) ان المراد من الملك الحى الناطق الذى لا يكون ميتا فنقول

القسمة العقلية تقتضى وجود أقسام ثلاثة فإن الحى اما ان يكون ناطقا وميتا معا وهو الانسان أو يكون ميتا ولا يكون ناطقا وهو البهائم أو يكون ناطقا ولا يكون ميتا وهو الملك ولا شك ان اخس المراتب هو الميت غير الناطق واوسطها الناطق الميت وأشرفها الناطق الذى ليس بميت فاذا اقتضت الحكمة الالهية ايجاد أخس المراتب وأوسطها فلان تقتضى ايجاد أشرف المراتب وأعلاها كان ذلك أولى (وثانيها) ان الفطرة تشهد بأن عالم السموات أشرف من هذا العالم السفلى وتشهد بان الحياة والعقل والنطق أشرف من اضدادها ومقابلاتها فيبعد فى العقل أن تحصل الحياة والعقل والنطق فى هذا العالم الكدر الظلمانى ولا تحصل البتة فى ذلك العالم الذى هو عالم الضوء والنور والشرف (وثالثها) أن أصحاب المجاهدات اثبتوها من جهة المشاهدة والمكاشفة وأصحاب الحاجات والضرورات اثبتوها من جهة أخرى وهى مايشاهد من عجائب أثارها فى الهداية الى المعالجات النادرة الغريبة وتركيب المعجونات واستخراج صنعة الترياقات ومما يدل على ذلك حال الرؤيا الصادقة فهذه وجوه اقناعية بالنسبة الى من سمعها ولم يمارسها وقطعية بالنسبة الى من جربها وشاهدها واطلع على اسرارها وأما الدلائل النقلية فلا نزاع البتة بين الانبياء عليهم السلام فى اثبات الملائكة بل ذلك كالامر المجمع عليه بينهم والله أعلم (المسئلة الرابعة) فى شرح كثرتهم قال عليه السلام أطت السماء وحق لها أن تئط مافيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع وروى أن بنى آدم عشر الجن والجن وبنو آدم عشر حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشر الطيور وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحر وهؤلاء كلهم عشر ملائكة الارض الموكلين بها وكل هؤلاء عشر ملائكة سماء الدنيا وكل هؤلاء عشر ملائكة السماء الثانية وعلى هذا الترتيب الى ملائكة السماء السابعة ثم الكل فى مقابلة ملائكة الكرسى نزر قليل ثم كل هؤلاء عشر ملائكة السرادق الواحد من سرادقات العرش التى عددها ستمائة ألف طول كل سرادق وعرضه وسمكه اذا قوبلت به السموات والارضون ومافيها ومابينها فانها كلها تكون شيئا يسيرا وقدرا صغيرا ومامن مقدار موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع أو قائم لهم زجل بالتسبيح والتقديس ثم كل هؤلاء فى مقابلة الملائكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة فى البحر ولا يعلم عددهم الا الله ثم مع هؤلاء ملائكة اللوح الذين هم اشياع اسرافيل عليه السلام والملائكة الذين هم جنود جبريل عليه السلام وهم كلهم سامعون مطيعون لا يفترون مشتغلون بعبادته سبحانه وتعالى رطاب الالسن بذكره وتعظيمه يتسابقون فى ذلك مذ خلقهم لا يستكبرون عن عبادته آناء الليل والنهار ولا يسأمون لا يحصى اجناسهم ولا مدة أعمارهم ولا كيفية عبادتهم الا الله تعالى وهذا تحقيق حقيقة ملكوته جل جلاله على ما قال وما يعلم جنود ربك الا هو واقول رأيت فى بعض كتب التذكير أنه عليه السلام حين عرج به رأى ملائكة فى موضع بمنزلة سوق بعضهم يمشى تجاه بعض فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم الى أين يذهبون فقال جبريل عليه السلام لا أدرى الا انى أراهم مذ خلقت ولا أرى واحدا منهم قد رأيته قبل ذلك ثم سألوا واحدا منهم وقيل له مذكم خلقت فقال لا أدرى غير ان الله تعالى يخلق كوكبا فى كل أربعمائة ألف سنة فخلق مثل ذلك الكوكب منذ خلقنى أربعمائة ألف مرة فسبحانه من اله ما أعظم قدرته وما أجل كماله واعلم ان الله تعالى ذكر فى القرآن أصنافهم وأوصافهم أما الاصناف (فاحدها) حملة العرش وهو قوله ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية (وثانيها) الحافون حول العرش على ما قال سبحانه وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم (وثالثها) أكابر الملائكة فمنهم جبريل وميكائيل صلوات الله عليهما لقوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين ثم انه سبحانه وتعالى وصف جبريل عليه السلام بامور (الاول) انه صاحب الوحى الى الانبياء قال تعالى نزل به الروح الامين على قلبك (الثانى) أنه تعالى ذكره قبل سائر الملائكة فى القرآن قل من كان عدوا لجبريل ولان جبريل صاحب الوحى والعلم وميكائيل صاحب الارزاق والاغذية والعلم الذى هو الغذاء الروحانى أشرف من الغذاء الجسمانى فوجب أن يكون جبريل عليه السلام أشرف من ميكائيل (الثالث) أنه تعالى جعله

ثانى نفسه فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين (الرابع) سماه روح القدس قال فى حق عيسى عليه السلام اذ ايدتك بروح القدس (الخامس) ينصر أولياء الله ويقهر أعداءه مع ألف من الملائكة مسومين (السادس) أنه تعالى مدحه بصفات ستة فى قوله انه لقول رسول كريم ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم أمين فرسالته أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى جميع الانبياء فجميع الانبياء والرسل امته وكرمه على ربه انه جعله واسطة بينه وبين أشرف عباده وهم الانبياء وقوته انه رفع مدائن قوم لوط الى السماء وقلبها ومكانته عند الله انه جعله ثانى نفسه فى قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين وكونه مطاعا انه امام الملائكة ومقتداهم وأما كونه أمينا فهو قوله نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين ومن جملة أكابر الملائكة اسرافيل وعزرائيل صلوات الله عليهما وقد ثبت وجودهما بالاخبار وثبت بالخبر أن عزرائيل هو ملك الموت على ما قال تعالى قل يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم وأما قوله حتى اذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا فذلك يدل على وجود ملائكة موكلين بقبض الارواح ويجوز أن يكون ملك الموت رئيس جماعة وكلوا على قبض الارواح قال تعالى ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وادبارهم وأما اسرافيل عليه السلام فقد دلت الاخبار على انه صاحب الصور على ما قال تعالى ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فاذا هم قيام ينظرون (ورابعها) ملائكة الجنة قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار (وخامسها) ملائكة النار قال تعالى عليها تسعة عشر وقوله تعالى وما جعلنا أصحاب النار الا ملائكة ورئيسهم مالك وهو قوله تعالى ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك وأسماء جملتهم الزبانية قال تعالى فليدع ناديه سندع الزبانية (وسادسها) الموكلون ببنى آدم لقوله تعالى عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقوله له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله وقوله وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة (وسابعها) كتبة الاعمال وهو قوله وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون (وثامنها) الموكلون بأحوال هذا العالم وهم المرادون بقوله والصافات صفا وبقوله والذاريات ذروا الى قوله فالمقسمات أمرا وبقوله والنازعات غرقا وعن ابن عباس قال ان لله ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الاشجار فاذا أصاب أحدكم حرجة بارض فلاة فليناد اعينوا عباد الله يرحمكم الله

وأما أوصاف الملائكة فمن وجوه (أحدها) ان الملائكة رسل الله قال تعالى جاعل الملائكة رسلا أما قوله الله يصطفى من الملائكة رسلا فهذا يدل على ان بعض الملائكة هم الرسل فقط وجوابه ان من للتبيين لا للتبعيض (وثانيها) قربهم من الله تعالى وذلك يمتنع أن يكون بالمكان والجهة فلم يبق الا أن يكون ذلك القرب هو القرب بالشرف وهو المراد من قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وقوله بل عباد مكرمون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون (وثالثها) وصف طاعاتهم وذلك من وجوه (الاول) قوله تعالى حكاية عنهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال فى موضع آخر وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون والله تعالى ما كذبهم فى ذلك فثبت بهذا مواظبتهم على العبادة (الثانى) مبادرتهم الى امتثال أمر الله تعظيما له وهو قوله فسجد الملائكة كلهم أجمعون (الثالث) انهم لا يفعلون شيئا الا بوحيه وأمره وهو قوله لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون (ورابعها) وصف قدرتهم وذلك من وجوه (الاول) ان حملة العرش وهم ثمانية يحملون العرش والكرسى ثم ان الكرسى الذى هو أصغر من العرش أعظم من جملة السموات السبع لقوله وسع كرسيه السموات والارض فانظر الى نهاية قدرتهم وقوتهم (الثانى) ان علو العرش شئ لا يحيط به الوهم ويدل عليه قوله تعرج الملائكة والروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ثم انهم لشدة قدرتهم ينزلون منه فى لحظة واحدة (الثالث) قوله تعالى ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فاذا هم قيام ينظرون

فصاحب الصور يبلغ في القوة الى حيث ان بنفخة واحدة منه يصعق من في السموات والارض وبالنفخة
الثانية منه يعودون أحياء فاعرف منه عظم هذه القوة (الرابع) ان جبريل عليه السلام بلغ من قوته الى
أن قلع جبال آل لوط وبلادهم دفعة واحدة (وخامسها) وصف خوفهم ويدل عليه وجوه (الاول)
انهم مع كثرة عباداتهم وعدم اقدامهم على الزلات البتة يكونون خائفين وجلين حتى كأن عباداتهم معاصي قال
تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقال وهم من خشية ربهم مشفقون (الثاني) قوله تعالى حتى اذا فزع
عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير روى في التفسير ان الله تعالى اذا تكلم بالوحي
سمعه أهل السموات مثل صوت السلسلة على الصفوان ففزعوا فاذا انقضى الوحي قال بعضهم لبعض ماذا
قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير (الثالث) روى البيهقي في شعب الايمان عن ابن عباس قال
بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم بناحية ومعه جبريل اذ انشق أفق السماء فأقبل جبريل يتضاءل ويدخل
بعضه في بعض ويدنو من الارض فاذا ملك قد مثل بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد ان
ربك يقرئك السلام ويخيرك بين أن تكون نبيا ملكا وبين أن تكون نبيا عبدا قال عليه السلام فأشار الى جبريل
بيده أن تواضع فعرفت أنه لي ناصح فقلت عبدا نبيا فعرج ذلك الملك الى السماء فقلت يا جبريل قد كنت
أردت أن أسألك عن هذا فرأيت من حالك ما شغلني عن المسئلة فمن هذا يا جبريل فقال هذا اسرافيل خلقه
الله يوم خلقه بين يديه صافا قدميه لا يرفع طرفه وبين الرب وبينه سبعون نورا ما منها نور يدنو منه الا احترق
وبين يديه اللوح المحفوظ فاذا أذن الله له في شيء من السماء أو من الارض ارتفع ذلك اللوح يقرب جبينه فينظر
فيه فان كان من عملي أمرني به وان كان من عمل ميكائيل أمره به وان كان من عمل ملك الموت أمره به قلت
يا جبريل على أي شيء أنت قال على الرياح والجنود قلت على أي شيء ميكائيل قال على النبات قلت على أي
شيء ملك الموت قال على قبض الانفس وما ظننت انه هبط الا لقيام الساعة وما ذاك الذي رأيت مني الا خوفا
من قيام الساعة واعلم انه ليس بعد كلام الله وكلام رسوله كلام في وصف الملائكة أعلى وأجل من كلام
أمير المؤمنين علي عليه السلام قال في بعض خطبه ثم فتق ما بين السموات العلى فملأهن أطوارا من
ملائكته فمنهم سجود لا يركعون وركوع لا ينتصبون وصافون لا يتزايلون ومسبحون لا يسأمون لا يغشاهم
نوم العيون ولا سهو العقول ولا فترة الابدان ولا غفلة النسيان ومنهم أمناء على وحيه وألسنة الى رسله
ومختلفون بقضائه وأمره ومنهم الحفظة لعباده والسدنة لابواب جنانه ومنهم الثابتة في الارضين السفلى
أقدامهم والمارقة من السماء العليا أعناقهم والخارجة من الاقطار أركانهم والمناسبة لقوائم العرش
أكتافهم ناكسة دونه أبصارهم متلفعون بأجنحتهم مضروبة بينهم وبين من دونهم حجب العزة وأستار القدرة
لا يتوهمون ربهم بالتصوير ولا يجرون عليه صفات المصنوعين ولا يحدونه بالاماكن ولا يشيرون اليه بالنظائر
(المسئلة الخامسة) اختلفوا في ان المراد من قوله واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة كل
الملائكة أو بعضهم فروى الضحاك عن ابن عباس انه سبحانه وتعالى انما قال هذا القول للملائكة الذين
كانوا محاربين مع ابليس لان الله تعالى لما أسكن الجن الارض فأفسدوا فيها وسفكوا الدماء وقتل بعضهم
بعضا بعث الله ابليس في جند من الملائكة فقتلهم ابليس بعسكره حتى أخرجوهم من الارض وألحقوهم
بجزائر البحر فقال تعالى لهم اني جاعل في الارض خليفة وقال الاكثرون من الصحابة والتابعين انه تعالى
قال ذلك لجماعة الملائكة من غير تخصيص لان لفظ الملائكة يفيد العموم فيكون التخصيص خلاف الاصل
(المسئلة السادسة) جاعل من جعل الذي له مفعولان دخل على المبتدا والخبر وهما قوله في الارض خليفة
فكانا مفعولين ومعناه مصير في الارض خليفة (المسئلة السابعة) الظاهر ان الارض التي في الآية جميع
الارض من المشرق الى المغرب وروى عبد الرحمن بن سابط عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دحيت
الارض من مكة وكانت الملائكة تطوف بالبيت وهم أول من طاف به وهو في الارض التي قال الله تعالى اني
جاعل في الارض خليفة والاول أقرب الى الظاهر (المسئلة الثامنة) الخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه

قال الله تعالى ثم جعلناكم خلائف فى الارض واذكروا اذ جعلكم خلفاء فأما ان المراد بالخليفة من ففيه قولان (أحدهما) انه آدم عليه السلام وقوله أتجعل فيها من يفسد فيها المراد ذريته لاهو (والثانى) انه ولد آدم أما الذين قالوا المراد آدم عليه السلام فقد اختلفوا فى انه تعالى لم سماه خليفة وذكروا فيه وجهين (الاول) انه تعالى لما نفى الجن من الارض وأسكن آدم الارض كان آدم عليه السلام خليفة لاولئك الجن الذين تقدموه يروى ذلك عن ابن عباس (الثانى) انما سماه الله خليفة لانه يخلف الله فى الحكم بين المكلفين من خلقه وهو المروى عن ابن مسعود وابن عباس والسدى وهذا الرأى متأكد بقوله انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق أما الذين قالوا المراد ولد آدم فقالوا انما سماهم خليفة لانهم يخلفون بعضهم بعضا وهو قول الحسن ويؤكده قوله وهو الذى جعلكم خلائف الارض والخليفة اسم يصلح للواحد والجمع كما يصلح للذكر والانثى وقرئ خليقة بالقاف فان قيل ما الفائدة فى ان قال الله تعالى للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة مع انه منزه عن الحاجة الى المشورة والجواب من وجهين (الاول) انه تعالى علم انهم اذا اطلعوا على ذلك السر أوردوا عليه ذلك السؤال فكانت المصلحة تقتضى احاطتهم بذلك الجواب فعرّفهم هذه الواقعة لكى يوردوا ذلك السؤال ويسمعوا ذلك الجواب (الوجه الثانى) انه تعالى علم عباده المشاورة وأما قوله تعالى قالوا أتجعل فيها الى آخر الآية ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الجمهور الاعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة كل الملائكة عن جميع الذنوب ومن الحشوية من خالف فى ذلك لنا وجوه (الاول) قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون الا ان هذه الآية مختصة بملائكة النار فاذا أردنا الدلالة العامة تمسكنا بقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون فقوله ويفعلون ما يؤمرون يتناول جميع فعل المأمورات وترك المنهيات لان المنهى عن الشئ مأمور بتركه فان قيل ما الدليل على ان قوله ويفعلون ما يؤمرون يفيد العموم قلنا لانه لا شئ من المأمورات الا ويصح الاستثناء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل على ما بيناه فى أصول الفقه (والثانى) قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون فهذا صريح فى براءتهم عن المعاصى وكونهم متوقفين فى كل الامور الا بمقتضى الامر والوحى (والثالث) انه تعالى حكى عنهم انهم طعنوا فى البشر بالمعصية ولو كانوا من العصاة لما حسن منهم ذلك الطعن (الرابع) انه تعالى حكى عنهم انهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون ومن كان كذلك امتنع صدور المعصية منه واحتج المخالف بوجوه (الاول) انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهذا يقتضى صدور الذنب عنهم ويدل على ذلك وجوه (أحدها) ان قولهم أتجعل فيها هذا اعتراض على الله تعالى وذلك من أعظم الذنوب (وثانيها) انهم طعنوا فى بنى آدم بالفساد والقتل وذلك غيبة والغيبة من كبائر الذنوب (وثالثها) انهم بعد ان طعنوا فى بنى آدم مدحوا أنفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وانهم قالوا وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وهذا للحصر فكأنهم نفوا كون غيرهم كذلك وهذا يشبه العجب والغيبة وهو من الذنوب المهلكة قال عليه السلام ثلاث مهلكات وذكر فيها اعجاب المرء بنفسه وقال تعالى فلا تزكوا أنفسكم (ورابعها) ان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا يشبه الاعتذار فلولا تقدم الذنب والا لما اشتغلوا بالعذر (وخامسها) ان قوله أنبئونى بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين يدل على انهم كانوا كاذبين فيما قالوه أولا (وسادسها) ان قوله ألم أقل لكم انى أعلم غيب السموات والارض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون يدل على ان الملائكة ما كانوا عالمين بذلك قبل هذه الواقعة وانهم كانوا شاكين فى كون الله تعالى عالما بكل المعلومات (وسابعها) ان علمهم بأنهم يفسدون ويسفكون الدماء اما أن يكون قد حصل بالوحى اليهم فى ذلك أو قالوه استنباطا والاول بعيد لانه اذا أوحى الله تعالى ذلك اليهم لم يكن لاعادة ذلك الكلام فائدة فثبت انهم قالوه عن الاستنباط والظن والقدح فى الغير على سبيل الظن غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال ان الظن لا يغنى من الحق شيئا (وثامنها) روى عن ابن

عباس رضى الله عنهما انه قال ان الله سبحانه وتعالى قال للملائكة الذين كانوا جند ابليس فى محاربة الجن انى جاعل فى الارض خليفة فقالت الملائكة مجيبين له سبحانه أتجعل فيها من يفسد فيها ثم علموا غضب الله عليهم فقالوا سبحانك لا علم لنا وروى عن الحسن وقتادة ان الله تعالى لما أخذ فى خلق آدم همست الملائكة فيما بينهم وقالوا ليخلق ربنا ما شاء أن يخلق فلن يخلق خلقا الا كنا أعظم منه وأكرم عليه فلما خلق آدم عليه السلام وفضله عليهم وعلم آدم الاسماء كلها قال أنبئونى باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فى انى لا اخلق خلقا الا وأنتم أفضل منه ففزع القوم عند ذلك الى التوبة وقالوا سبحانك لا علم لنا وفى بعض الروايات انهم لما قالوا أتجعل فيها أرسل الله عليهم نارا فأحرقتهم (الشبهة الثانية) تمسكوا بقصة هاروت وماروت وزعموا انهما كانا ملكين من الملائكة وانهما لما نظرا الى ما يصنع أهل الارض من المعاصى أنكرا ذلك وأكبراه ودعوا على أهل الارض فأوحى الله تعالى اليهما انى لو ابتليتكما بما ابتليت به بنى آدم من الشهوات لعصيتمانى فقالا يارب لو ابتليتنا لم نفعل فجربنا فأهبطهما الى الارض وابتلاهما الله بشهوات بنى آدم فمكثا فى الارض وأمر الله الكوكب المسمى بالزهرة والملك الموكل به فهبطا الى الارض فجعلت الزهرة فى صورة امرأة والملك فى صورة رجل ثم ان الزهرة اتخذت منزلا وزينت نفسها ودعتهما الى نفسها ونصب الملك نفسه فى منزلها فى مثال صنم فأقبلا الى منزلها ودعواها الى الفاحشة فأبت عليهما الا أن يشربا خمرا فقالا لا نشرب الخمر ثم غلبت الشهوة عليهما فشربا ثم دعواها الى ذلك فقالت بقيت خصلة لست أمكنكما من نفسى حتى تفعلاها قالا وما هى قالت تسجدان لهذا الصنم فقالا لا نشرك بالله ثم غلبت الشهوة عليهما فقالا نفعل ثم نستغفر فسجدا للصنم فارتفعت الزهرة وملكها الى موضعهما من السماء فعرفا حينئذ انه انما أصابهما ذلك بسبب تعييربنى ادم وفى رواية أخرى ان الزهرة كانت فاجرة من أهل الارض وانما واقعاها بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم الاعظم الذى كانا به يعرجان الى السماء فتكلمت المرأة بذلك الاسم وعرجت الى السماء فسخها الله تعالى وصيرها هذا الكوكب المسمى بالزهرة ثم ان الله تعالى عرف هاروت وماروت قبيح ما فيه وقعا ثم خيرهما بين عذاب الآخرة آجلا وبين عذاب الدنيا عاجلا فاختارا عذاب الدنيا فجعلهما ببابل منكوسين فى بئر الى يوم القيامة وهما يعلمان الناس السحر ويدعوان اليه ولا يراهما أحد الا من ذهب الى ذلك الموضع لتعلم السحر خاصة وتعلقوا فى ذلك بقوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان (الشبهة الثالثة) ان ابليس كان من الملائكة المقربين ثم انه عصى الله تعالى وكفر وذلك يدل على صدور المعصية من جنس الملائكة (الشبهة الرابعة) قوله تعالى وما جعلنا أصحاب النار الا ملائكة قالوا فدل هذا على ان الملائكة يعذبون لان أصحاب النار لا يكون الا من يعذب فيها كما قال أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون والجواب عن الشبهة الاولى أن نقول أما الوجه الاول وهو قولهم انهم اعترضوا على الله تعالى وهذا من أعظم الذنوب فنقول انه ليس غرضهم من ذلك السؤال تنبيه الله على شئ كان غافلا عنه فان من اعتقد ذلك فى الله فهو كافر ولا الانكار على الله تعالى فى فعل فعله بل المقصود من ذلك السؤال أمور (أحدها) ان الانسان اذا كان قاطعا بحكمة غيره ثم رأى ان ذلك الغير يفعل فعلا لا يقف على وجه الحكمة فيه فيقول له أتفعل هذا كانه يتعجب من كمال حكمته وعلمه ويقول اعطاء هذه النعم لمن يفسد ويقتل من الامور التى لا تهتدى العقول فيها الى وجه الحكمة فاذا كنت تفعلها وأعلم انك لا تفعلها الا لوجه دقيق وسر غامض أنت مطلع عليه فما أعظم حكمتك وأجل علمك فالحاصل ان قوله أتجعل فيها من يفسد فيها كانه تعجب من كمال علم الله تعالى واحاطة حكمته بما خفى على كل العقلاء (وثانيها) ان ايراد الاشكال طلبا للجواب غير محذور فكانهم قالوا الهنا أنت الحكيم الذى لا يفعل السفه البتة ونحن نرى فى العرف أن تمكين السفيه من السفه سفه فاذا خلقت قوما يفسدون ويقتلون وأنت مع علمك ان حالهم كذلك خلقتهم ومكنتهم وما منعتهم عن ذلك فهذا يوهم السفه وأنت الحكيم المطلق فكيف يمكن الجمع بين الامرين فكانت الملائكة أوردوا هذا السؤال طلبا للجواب وهذا جواب المعتزلة قالوا وهذا يدل

على ان الملائكة لم يجوزوا صدور القبيح من الله تعالى وكانوا على مذهب أهل العدل قالوا والذي يؤكد هذا الجواب وجهان (أحدهما) انهم أضافوا الفساد وسفك الدماء الى المخلوقين لا الى الخالق (والثاني) انهم قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك لان التسبيح تنزيه ذاته عن صفة الاجسام والتقديس تنزيه أفعاله عن صفة الذم ونعت السفه (وثالثها) ان الشرور وان كانت حاصلة في تركيب هذا العالم السفلي الا انها من لوازم الخيرات الحاصلة فيه وخيراتها غالبة على شرورها وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا تلك الشرور فأجابهم الله تعالى بقوله انى أعلم ما لا تعلمون يعنى ان الخيرات الحاصلة من أجل تراكيب العالم السفلي أكثر من الشرور الحاصلة فيها والحكمة تقتضى ايجاد ما هذا شأنه لا تركه وهذا جواب الحكماء (ورابعها) ان سؤالهم كان على وجه المبالغة في اعظام الله تعالى فان العبد المخلص لشدة حبه لمولاه يكره أن يكون له عبد يعصيه (وخامسها) ان قول الملائكة أتجعل فيها من يفسد فيها مسئلة منهم أن يجعل الارض أو بعضها لهم ان كان ذلك صلاحا فكأنهم قالوا يا الهنا اجعل الارض لنا لا لهم كما قال موسى عليه السلام أتهلكنا بما فعل السفهاء منا والمعنى لا تهلكنا فقال تعالى انى أعلم ما لا تعلمون من صلاحكم وصلاح هؤلاء الذين أجعلهم في الارض فبين بذلك انه اختار لهم السماء خاصة ولهؤلاء الارض خاصة لعلمه بصلاح ذلك في أديانهم ليرضى كل فريق بما اختاره الله له (وسادسها) انهم طلبوا الحكمة التي لاجلها خلقهم مع هذا الفساد والقتل (وسابعها) قال القفال يحتمل ان الله تعالى لما أخبرهم انه يجعل في الارض خليفة قالوا أتجعل فيها أى ستفعل ذلك فهو ايجاب خرج مخرج الاستفهام قال جرير

ألستم خير من ركب المطايا ٭ وأندى العالمين بطون راح

أى أنتم كذلك ولو كان استفهاما لم يكن مدحا ثم قالت الملائكة انك تفعل ذلك ونحن مع هذا نسبح بحمدك ونقدس لك لما انا نعلم في الجملة انك لا تفعل الا الصواب والحكمة فلما قالوا ذلك قال الله تعالى لهم انى أعلم ما لا تعلمون كأنه قال والله أعلم نعم ما فعلتم حيث لم تجعلوا ذلك قادحا في حكمتي فانى أعلم ما لا تعلمون فأنتم علمتم ظاهرهم وهو الفساد والقتل وما علمتم باطنهم وأنا أعلم ظاهرهم وباطنهم فاعلم من بواطنهم أسرارا خفية وحكما بالغة تقتضى خلقهم وايجادهم (أما الوجه الثاني) وهو انهم ذكروا بنى آدم بما لا ينبغي وهو الغيبة فالجواب ان محل الاشكال في خلق بنى آدم اقدامهم على الفساد والقتل ومن أراد ايراد السؤال وجب أن يتعرض لمحل الاشكال لا لغيره فلهذا السبب ذكروا من بنى آدم هاتين الصفتين وما ذكروا منهم عبادتهم وتوحيدهم لان ذلك ليس محل الاشكال (أما الوجه الثالث) وهو انهم مدحوا أنفسهم وذلك يوجب العجب وتزكية النفس فالجواب ان مدح النفس غير ممنوع منه مطلقا لقوله وأما بنعمة ربك فحدث وأيضا فيحتمل أن يكون قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ليس المراد مدح النفس بل المراد بيان ان هذا السؤال ما أوردناه لنقدح به في حكمتك يا رب فانا نسبح بحمدك ونعترف لك بالالهية والحكمة فكان الغرض من ذلك بيان انهم ما أوردوا السؤال للطعن في الحكمة والالهية بل لطلب وجه الحكمة على سبيل التفصيل (أما الوجه الرابع) وهو ان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا يشبه الاعتذار فلا بد من سبق الذنب قلنا نحن نسلم ان الاولى للملائكة أن لا يوردوا ذلك السؤال فلما تركوا هذا الاولى كان ذلك الاعتذار اعتذارا من ترك الاولى فان قيل أليس انه تعالى قال لا يسبقونه بالقول فهذا السؤال وجب أن يكون باذن الله تعالى واذا كانوا مأذونين في هذا السؤال فكيف اعتذروا عنه قلنا العام قد يتطرق اليه التخصيص (أما الوجه الخامس) وهو ان اخبار الملائكة عن الفساد وسفك الدماء اما أن يكون حصل عن الوحى أو قالوه استنباطا وظنا قلنا اختلف العلماء فيه فمنهم من قال انهم ذكروا ذلك ظنا ثم ذكروا فيه وجهين (الاول) وهو مروى عن ابن عباس والكلبي انهم قاسوه على حال الجن الذين كانوا قبل آدم عليه السلام في الارض (الثاني) انهم عرفوا خلقته وعرفوا انه مركب من هذه الاخلاط الاربعة فلا بد وان تتركب فيه الشهوة والغضب فيتولد الفساد من الشهوة وسفك الدماء من الغضب ومنهم من قال انهم قالوا ذلك عن اليقين وهو مروى عن ابن مسعود وناس من الصحابة

ثم ذكروا فيه وجوها (أحدها) أنه تعالى لما قال للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة قالوا ربنا وما يكون
ذلك الخليفة قال يكون له ذرية يفسدون فى الارض و يتحاسدون و يقتل بعضهم بعضا فعند ذلك قالوا ربنا
اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء (وثانيها) انه تعالى كان قد اعلم الملائكة انه اذا كان فى الارض خلق
عظيم افسدوا فيها وسفكوا الدماء (وثالثها) قال ابن زيد لما خلق الله تعالى النار خافت الملائكة خوفا شديدا
فقالوا ربنا لمن خلقت هذه النار قال لمن عصانى من خلقى ولم يكن لله يومئذ خلق الا الملائكة ولم يكن فى الارض
خلق البتة فلما قال انى جاعل فى الارض خليفة عرفوا ان المعصية تظهر منهم (ورابعها) لما كتب القلم
فى اللوح ماهو كائن الى يوم القيامة فلعلهم طالعوا اللوح فعرفوا ذلك (وخامسها) اذا كان معنى الخليفة
من يكون نائبا لله تعالى فى الحكم والقضاء والاحتياج الى الحاكم والقاضى انما يكون عند التنازع والتظالم
كان الاخبار عن وجود الخليفة اخبارا عن وقوع الفساد والشر بطريق الالتزام قال أهل التحقيق والقول
بانه كان هذا الاخبار عن مجرد الظن باطل لانه قدح فى الغير بما لا يأمن ان يكون كاذبا فيه وذلك ينافى
العصمة والطهارة (أما الوجه السادس) وهو الاخبار التى ذكروها فهى من باب اخبار الآحاد فلا تعارض
الدلائل التى ذكرناها (أما الشبهة الثانية) وهى قصة هاروت وماروت فالجواب عنها ان القصة التى ذكروها
باطلة من وجوه (أحدها) انهم ذكروا فى القصة ان الله تعالى قال لهما لو ابتليتكما بما ابتليت به بنى آدم
لعصيتمانى فقالا لو فعلت ذلك بنا يارب لما عصيناك وهذا منهم تكذيب لله تعالى وتجهيل له وذلك من صريح
الكفر والحشوية سلموا انهما كانا قبل الهبوط الى الارض معصومين (وثانيها) فى القصة انهما خيرا بين عذاب
الدنيا وعذاب الآخرة وذلك فاسد بل كان الاولى أن يخيرا بين التوبة وبين العذاب والله تعالى خير بينهما
من اشرك به طول عمره وبالغ فى ايذاء انبيائه (وثالثها) فى القصة انهما يعلمان السحر حال كونهما معذبين
ويدعوان اليه وهما معاقبان على المعصية (ورابعها) ان المرأة الفاجرة كيف يعقل انها لما فجرت صعدت
الى السماء وجعلها الله تعالى كوكبا مضيئا وعظم قدره بحيث اقسم به حيث قال فلا اقسم بالخنس الجوار
الكنس فهذه القصة قصة ركيكة يشهد كل عقل سليم بنهاية ركاكتها وأما الكلام فى تعليم السحر فسيأتى
فى تفسير تلك الآية فى موضعها ان شاء الله تعالى (وأما الشبهة) الثالثة فسنتكلم فى بيان ان ابليس ما كان من
الملائكة (وأما الشبهة الرابعة) وهى قوله وما جعلنا أصحاب النار الا ملائكة فهذا لا يدل على كونهم معذبين فى
النار وقوله أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون لا يدل أيضا على كونهم معذبين بالنار بمجرد هذه الآية بل انما
عرف ذلك بدليل آخر فقوله وما جعلنا أصحاب النار الا ملائكة يريد به خزنة النار والمتصرفين فيها والمدبرين
لامرها والله أعلم (المسئلة الثانية) اختلفوا فى ان الملائكة هل هم قادرون على المعاصى والشرور أم لا
فقال جمهور الفلاسفة وكثير من أهل الجبر انهم خيرات محض ولا قدرة لهم البتة على الشرور والفساد
وقال جمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء انهم قادرون على الامرين واحتجوا على ذلك بوجوه (أحدها) ان
قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها اما ان تكون معصية أو ترك الاولى وعلى التقديرين فالمقصود حاصل
(وثانيها) قوله تعالى ومن يقل منهم انى اله من دونه فذلك نجزيه جهنم وذلك يقتضى كونهم مزجورين
ممنوعين وقال أيضا لا يستكبرون عن عبادته والمدح بترك الاستكبار انما يجوز لو كان قادرا على فعل
الاستكبار (وثالثها) انهم لو لم يكونوا قادرين على ترك الخيرات لما كانوا ممدوحين بفعلها لان الملجأ الى
الشئ ومن لا يقدر على ترك الشئ لا يكون ممدوحا بفعل ذلك الشئ ولقد استدل بهذا بعض المعتزلة فقلت له
أليس ان الثواب والعوض واجبان على الله تعالى ومعنى كونه واجبا عليه انه لو تركه للزم من تركه اما
الجهل واما الحاجة وهما محالان والمفضى الى المحال محال فيكون ذلك الترك محالا من الله تعالى واذا كان
الترك محالا كان الفعل واجبا فيكون الله تعالى فاعلا للثواب والعوض واجب وتركه محال مع انه تعالى
ممدوح على فعل ذلك فثبت ان امتناع الترك لا يقدح فى حصول المدح فانقطع وما قدر على الجواب (المسئلة
الثالثة) الواو فى ونحن للحال كما تقول أتحسن الى فلان وأنا أحق بالاحسان والتسبيح تبعيد الله تعالى من

السوء وكذا التقديس من سبح فى الماء وقدس فى الارض اذا ذهب فيهما وابعد واعلم ان التبعيد ان أريد به
التبعيد عن السوء فهو التسبيح وان اريد به التبعيد عن الخيرات فهو اللعن فنقول التبعيد عن السوء يدخل
فيه التبعيد عن السوء فى الذات والصفات والافعال أما فى الذات فان لا يكون محلا للامكان فان منبع السوء
هو العدم وامكانه ونفى الامكان يستلزم نفى الكثرة ونفيها يستلزم نفى الجسمية والعرضية ونفى الضد والند
وحصول الوحدة المطلقة والوجوب الذاتى وأما فى الصفات فان يكون منزها عن الجهل فيكون محيطا بكل
المعلومات وقادرا على كل المقدورات وتكون صفاته منزهة عن التغيرات وأما فى الافعال فان لا تكون
افعاله لجلب المنافع ودفع المضار وان لا يستكمل بشئ منها ولا ينتقص بعدم شئ منها فيكون مستغنيا عن
كل الموجودات والمعدومات مستوليا بالاعدام والايجاد على كل الموجودات والمعدومات وقال أهل
التذكير التسبيح جاء تارة فى القرآن بمعنى التنزيه وأخرى بمعنى التعجب أما الاول فجاء على وجوه ا انا المنزه
عن النظير والشريك سبحانه هو الله الواحد القهار ب انا المدبر للسموات والارض سبحان رب السموات
والارض ج انا المدبر لكل العالمين سبحان الله رب العالمين د أنا المنزه عن قول الظالمين سبحان
ربك رب العزة عما يصفون ه انا المستغنى عن الكل سبحانه هو الغنى و أنا السلطان الذى كل شئ سواى
فهو تحت قهرى وتسخيرى فسبحان الذى بيده ملكوت كل شئ ز انا العالم بكل شئ سبحانه عالم
الغيب ح انا المنزه عن الصاحبة والولد سبحانه انى يكون له ولد ط أنا المنزه عن وصفهم وقولهم سبحانه
وتعالى عما يشركون عما يقولون عما يصفون أما التعجب فكذلك ا أنا الذى سخرت البهائم القوية للبشر
الضعيف سبحان الذى سخر لنا هذا ب أنا الذى خلقت العالم وكنت منزها عن التعب والنصب سبحانه
اذا قضى أمرا ج أنا الذى اعلم لا بتعليم المعلمين ولا بارشاد المرشدين سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا د أنا
الذى ازيل معصية سبعين سنة بتوبة ساعة فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس ثم يقول ان اردت رضوان
الله فسبح وسبحوه بكرة وأصيلا وان اردت الفرج من البلاء فسبح لا اله الا انت سبحانك انى كنت من
الظالمين وان أردت رضاء الحق فسبح ومن الليل فسبح واطراف النهار لعلك ترضى وان اردت الخلاص
من النار فسبح سبحانك فقنا عذاب النار ايها العبد واظب على تسبيحى فسبحان الله فسبح
وسبحوه فان لم تفعل تسبيحى فاضر وعاند الملك لان لى من يسبحنى ومنهم حملة العرش فان استكبروا
فالذين عند ربك يسبحون ومنهم المقربون قالوا سبحانك أنت ولينا ومنهم سائر الملائكة قالوا سبحانك
ما كان ينبغى لنا ومنهم الانبياء كما قال ذو النون لا اله الا انت سبحانك وقال موسى سبحانك انى تبت
اليك والصحابة يسبحون فى قوله سبحانك فقنا عذاب النار والكل يسبحون ومنهم الحشرات والدواب
والذرات وان من شئ الا يسبح بحمده وكذا الحجر والمدر والرمال والجبال والليل والنهار والظلمات
والانوار والجنة والنار والزمان والمكان والعناصر والاركان والارواح والاجسام على ما قال سبح لله
ما فى السموات ثم يقول ايها العبد انا الغنى عن تسبيح هذه الاشياء وهذه الاشياء ليست من الاحياء فلا
حاجة بها الى ثواب هذا التسبيح فقد صار ثواب هذه التسبيحات ضائعا وذلك لا يليق بى وما خلقنا السماء
والارض وما بينهما باطلا لكنى اوصل ثواب هذه الاشياء اليك ليعرف كل أحد أن من اجتهد فى خدمتى
اجعل كل العالم فى خدمته والنكتة الاخرى اذكرنى بالعبودية لتنتفع به لا انا سبحان ربك رب العزة فانك اذا
ذكرتنى بالتسبيح طهرتك عن المعاصى سبحوه بكرة وأصيلا اقرضنى واقرضوا الله قرضا حسنا
وان كنت أنا الغنى حتى أرد الواحد عليك عشرة من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له كن
معينا لى وان كنت غنيا عن اعانتك ولله جنود السموات والارض وأيضا فلا حاجة بى الى العسكر ولو شاء الله
لانتصر منهم لكنك اذا نصرتنى نصرتك ان تنصروا الله ينصركم كن مواظبا على ذكرى واذكروا الله فى أيام
معدودات ولا حاجة بى الى ذكرك لان الكل يذكرونى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله
لكنك اذا ذكرتنى ذكرتك اذكرونى اذكركم اخدمنى يا أيها الناس اعبدوا ربكم لا لانى احتاج الى خدمتك

فانى أنا الملك ولله ملك السموات والارض ولله يسجد من فى السموات والارض ولكن اصرف الى خدمتى
هذه الايام القليلة لتنال الراحات الكثيرة قل الله ثم ذرهم (المسئلة الرابعة) قوله بحمدك قال صاحب
الكشاف بحمدك فى موضع الحال أى نسبح لك حامدين لك ومتلبسين بحمدك وأما المعنى ففيه وجهان
(الاول) انا اذا سبحناك فنحمدك سبحانك يعنى ليس تسبيحنا تسبيحا من غير استحقاق بل تستحق بحمدك
وجلالك هذا التسبيح (الثانى) انا نسبحك بحمدك فانه لولا انعامك علينا بالتوفيق لم نتمكن من ذلك كما قال
داود عليه السلام يارب كيف اقدر ان اشكرك وانا لا اصل الى شكر نعمتك الا بنعمتك فاوحى الله تعالى
اليه الآن قد شكرتنى حيث عرفت ان كل ذلك منى واختلف العلماء فى المراد من هذا التسبيح فروى أن أباذر
دخل بالغداة على رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بالعكس فقال يارسول الله بابى أنت وامى أى الكلام أحب
الى الله قال ما اصطفاه الله الملائكة سبحان الله وبحمده رواه مسلم وروى سعيد بن جبير قال كان النبى صلى
الله عليه وسلم يصلى فمر رجل من المسلمين على رجل من المنافقين فقال له رسول الله يصلى وأنت جالس لا تصلى
فقال له امض الى عملك ان كان لك عمل فقال ما أظن الا سيمر بك من ينكر عليك فمر عليه عمر بن الخطاب
قال يافلان ان رسول الله يصلى وأنت جالس فقال له مثلها فوثب عليه فضربه وقال هذا من عملى ثم دخل
المسجد وصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فرغ رسول الله من صلاته قام اليه عمر فقال يانبى الله
مررت آنفا على فلان وأنت تصلى وهو جالس فقلت له نبى الله يصلى وأنت جالس فقال لى مر الى عملك فقال
عليه السلام هلا ضربت عنقه فقام عمر مسرعا ليلحقه فيقتله فقال له النبى صلى الله عليه وسلم ياعمر ارجع
فان غضبك عز ورضاك حكم ان لله فى السموات ملائكة له غنى بصلاتهم عن صلاة فلان فقال عمر
يارسول الله وما صلاتهم فلم يرد عليه شيئا فأتاه جبريل فقال يانبى الله سألك عمر عن صلاة أهل السماء قال نعم
قال اقرء منى السلام وأخبره بأن أهل سماء الدنيا سجود الى يوم القيامة يقولون سبحان ذى الملك والملكوت
وأهل السماء الثانية قيام الى يوم القيامة يقولون سبحان ذى العزة والجبروت وأهل السماء الثالثة
ركوع الى يوم القيامة يقولون سبحان الحى الذى لا يموت فهذا هو تسبيح الملائكة (القول الثانى) أن
المراد بقوله نسبح لك أى نصلى لك والتسبيح هو الصلاة وهو قول ابن عباس وابن مسعود (المسئلة الخامسة)
التقديس التطهير ومنه الارض المقدسة ثم اختلفوا على وجوه (أحدها) نطهرك أى نصفك بما يليق بك
من العلو والعزة (وثانيها) قول مجاهد نطهر أنفسنا من ذنوبنا وخطايانا ابتغاء لمرضاتك (وثالثها)
قول أبى مسلم نطهر أفعالنا من ذنوبنا حتى تكون خالصة لك (ورابعها) نطهر قلوبنا عن الالتفات الى
غيرك حتى تصير مستغرقة فى أنوار معرفتك قالت المعتزلة هذه الآية تدل على العدل من وجوه (أحدها)
قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اضافوا هذه الافعال الى انفسهم فلو كانت افعالا لله تعالى لما حسن
التمدح بذلك ولا فضل لذلك على سفك الدماء اذ كل ذلك من فعل الله تعالى (وثانيها) لو كان الفساد
والقتل فعلا لله تعالى لكان يجب أن يكون الجواب أن يقول انى مالك افعل ما اشاء (وثالثها) ان
قوله اعلم ما لا تعلمون يقتضى التبرى من الفساد والقتل لكن التبرى من فعل نفسه محال (ورابعها) اذا كان
لا فاحشة ولا قبيح ولا جور ولا ظلم ولا فساد الا بصنعه وخلقه ومشيئته فكيف يصح التنزيه والتقديس
(وخامسها) أن قوله اعلم ما لا تعلمون يدل على مذهب العدل لانه لو كان خالقا للكفر لكان خلقهم لذلك الكفر
فكان ينبغى أن يكون الجواب ثم خلقهم ليفسدوا وليقتلوا فلما لم يرض بهذا الجواب سقط هذا المذهب
(وسادسها) لو كان الفساد والقتل من فعل الله تعالى لكان ذلك جاريا مجرى الوانهم وأجسامهم وكما لا يصح
التعجب من هذه الاشياء فكذا من الفساد والقتل والجواب عن هذه الوجوه المعارضة بمسئلة الداعى
والعلم والله أعلم (المسئلة السادسة) ان قيل قوله انى أعلم ما لا تعلمون كيف يصلح أن يكون جوابا عن
السؤال الذى ذكروه قلنا قد ذكرنا ان السؤال يحتمل وجوها (أحدها) انه للتعجب فيكون قوله اعلم
ما لا تعلمون جوابا له من حيث انه قال تعالى لا تتعجبوا من ان يكون فيهم من يفسد ويقتل فانى أعلم مع هذا

بان

بان فيهم جماعة من الصالحين والمتقين وانتم لا تعلمون (وثانيها) انه للغم فيكون الجواب لا تغتموا بسبب وجود المفسدين فانى أعلم أيضا فيهم جماعة من المتقين ومن لو اقسم على الله لابره (وثالثها) أنه طلب الحكمة فجوابه ان مصلحتكم فيه ان تعرفوا وجه الحكمة فيه على الاجمال دون التفصيل بل ربما كان ذلك التفصيل مفسدة لكم (ورابعها) انه القياس لان يتركهم فى الارض وجوابه انى اعلم ان مصلحتكم أن تكونوا فى السماء لا فى الارض (وفيه وجه خامس) وهو انهم لما قالوا نسبح بحمدك ونقدس لك قال تعالى انى اعلم ما لا تعلمون وهو ان معكم ابليس وان فى قلبه حسدا وكبرا ونفاقا (ووجه سادس) وهو انى أعلم ما لا تعلمون فانكم لما وصفتم انفسكم بهذه المدائح فقد استعظمتم انفسكم فكانكم أنتم بهذا الكلام فى تسبيح أنفسكم لا فى تسبيحي ولكن اصبروا حتى يظهر البشر فيتضرعون الى الله بقولهم ربنا ظلمنا أنفسنا وبقوله والذى اطمع ان يغفر لى خطيئتى وبقوله وادخلنى برحمتك فى عبادك الصالحين * قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئونى باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين) اعلم ان الملائكة لما سألوا عن وجه الحكمة فى خلق آدم وذريته واسكانه تعالى اياهم فى الارض وأخبر الله تعالى عن وجه الحكمة فى ذلك على سبيل الاجمال بقوله انى أعلم ما لا تعلمون أراد تعالى أن يزيدهم بيانا وان يفصل لهم ذلك المجمل فبين تعالى لهم من فضل آدم عليه السلام ما لم يكن ذلك معلوما لهم وذلك بان علم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم عليهم ليظهر بذلك كمال فضله وقصورهم عنه فى العلم فيتأكد ذلك الجواب الاجمالى بهذا الجواب التفصيلى وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قال الاشعرى والجبائى والكعبى اللغات كلها توقيفية بمعنى ان الله تعالى خلق علما ضروريا بتلك الالفاظ وتلك المعانى وبان تلك الالفاظ موضوعة لتلك المعانى واحتجوا عليه بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها والكلام على التمسك بهذه الآية سؤالا وجوابا ذكرناه فى أصول الفقه وقال أبو هاشم انه لا بد من تقدم لغة اصطلاحية واحتج على انه لا بد وان يكون الوضع مسبوقا بالاصطلاح بامور (أحدها) انه لو حصل العلم الضرورى بانه تعالى وضع هذه اللفظة لهذا المعنى لكان ذلك العلم اما ان يحصل للعاقل أو لغير العاقل لا جائز ان يحصل للعاقل لانه لو حصل العلم الضرورى بانه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى لصارت صفة الله تعالى معلومة بالضرورة مع ان ذاته معلومة بالاستدلال وذلك محال ولا جائز أن يحصل لغير العاقل لانه يبعد فى العقول ان يحصل العلم بهذه اللغات مع ما فيها من الحكم العجيبة لغير العاقل فثبت ان القول بالتوقيف فاسد (وثانيها) أنه تعالى خاطب الملائكة وذلك يوجب تقدم لغة على ذلك التكلم (وثالثها) أن قوله وعلم آدم الاسماء كلها يقتضى اضافة التعليم الى الاسماء وذلك يقتضى فى تلك الاسماء انها كانت اسماء قبل ذلك التعليم واذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم (ورابعها) ان آدم عليه السلام لما تحدى الملائكة بعلم الاسماء فلا بد وان تعلم الملائكة كونه صادقا فى تعيين تلك الاسماء لتلك المسميات والا لم يحصل العلم بصدقه وذلك يقتضى أن يكون وضع تلك الاسماء لتلك المسميات متقدما على ذلك التعليم والجواب عن الاول لم لا يجوز أن يقال يخلق العلم الضرورى بان واضعا وضع هذه الاسماء لهذه المسميات من غير تعيين ان ذلك الواضع هو الله تعالى أو الناس وعلى هذا لا يلزم أن تصير الصفة معلومة بالضرورة حال كون الذات معلومة بالدليل سلمنا انه تعالى ما خلق هذا العلم فى العاقل فلم لا يجوز أن يقال انه تعالى خلقه فى غير العاقل والتعويل على الاستبعاد فى هذا المقام مستبعد وعن الثانى لم لا يجوز أن يقال خاطب الملائكة بطريق آخر بالكتابة وغيرها وعن الثالث لا شك ان ارادة الله تعالى وضع تلك الالفاظ لتلك المعانى سابقة على التعليم فكفى ذلك فى اضافة التعليم الى الاسماء وعن الرابع ما سيأتى بيانه ان شاء الله تعالى والله تعالى أعلم (المسئلة الثانية) من الناس من قال قوله وعلم آدم الاسماء كلها أى علمه صفات الاشياء ونعوتها وخواصها والدليل عليه ان الاسم اشتقاقه اما من السمة أو من السمو فان كان من السمة كان الاسم هو العلامة وصفات الاشياء ونعوتها وخواصها دالة على ماهياتها فصح أن يكون المراد من الاسماء الصفات وان كان من السمو فكذلك

لان دليل الشئ كالمرتفع على ذلك الشئ فان العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالمدلول فكان الدليل أسمى في الحقيقة فثبت انه لا امتناع في اللغة ان يكون المراد من الاسم الصفة بقي ان أهل النحو خصصوا لفظ الاسم بالالفاظ المخصوصة ولكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به واذا ثبت أن هذا التفسير ممكن بحسب اللغة وجب أن يكون هو المراد لا غيره لوجوه (أحدها) ان الفضيلة في معرفة حقائق الاشياء اكثر من الفضيلة في معرفة اسمائها وحمل الكلام المذكور لاظهار الفضيلة على ما يوجب مزيد الفضيلة أولى من حمله على ما ليس كذلك (وثانيها) ان التحدى انما يجوز ويحسن بما يتمكن السامع من مثله في الجملة فان من كان عالما باللغة والفصاحة يحسن ان يقول له غيره على سبيل التحدى ائت بكلام مثل كلامي في الفصاحة أما العربي فلا يحسن منه أن يقول للزنجي في معرض التحدى تكلم بلغتي وذلك لان العقل لا طريق له الى معرفة اللغات البتة بل ذلك لا يحصل الا بالتعليم فان حصل التعليم حصل العلم به والا فلا أما العلم بحقائق الاشياء فالعقل متمكن من تحصيله فصح وقوع التحدى فيه (القول الثاني) وهو المشهور ان المراد أسماء كل ما خلق الله من أجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة التي يتكلم بها ولد آدم اليوم من العربية والفارسية والرومية وغيرها وكان ولد آدم عليه السلام يتكلمون بهذه اللغات فلما مات آدم وتفرق ولده في نواحي العالم تكلم كل واحد منهم بلغة معينة من تلك اللغات فغلب عليه ذلك اللسان فلما طالت المدة ومات منهم قرن بعد قرن نسوا سائر اللغات فهذا هو السبب في تغير الالسنة في ولد آدم عليه السلام قال أهل المعاني قوله وعلم آدم الاسماء لا بد فيه من اضمار فيحتمل أن يكون المراد وعلم آدم اسماء المسميات ويحتمل أن يكون المراد وعلم آدم مسميات الاسماء قالوا لكن الاول أولى لقوله أنبئوني باسماء هؤلاء وقوله فلما أنبأهم باسمائهم ولم يقل انبئوني بهؤلاء وانبأهم بهم فان قيل فلما علمه الله تعالى انواع جميع المسميات وكان في المسميات ما لا يكون عاقلا فلم قال عرضهم ولم يقل عرضها قلنا لانه لما كان في جملتها الملائكة والانس والجن وهم العقلاء فغلب الاكمل لانه جرت عادة العرب بتغليب الكامل على الناقص كما غلبوا (المسئلة الثالثة) من الناس من تمسك بقوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء على جواز تكليف ما لا يطاق وهو ضعيف لانه تعالى انما استنبأهم مع علمه تعالى بعجزهم على سبيل التبكيت ويدل على ذلك قوله تعالى ان كنتم صادقين (المسئلة الرابعة) قالت المعتزلة ان ما ظهر من آدم عليه السلام من علمه بالاسماء معجزة دالة على نبوته عليه السلام في ذلك الوقت والاقرب انه كان مبعوثا الى حواء ولا يبعد أيضا أن يكون مبعوثا الى من توجه التحدى اليهم من الملائكة لان جميعهم وان كانوا رسلا فقد يجوز الارسال الى الرسول كبعثة ابراهيم عليه السلام الى لوط عليه السلام واحتجوا عليه بان حصول ذلك العلم له ناقض للعادة فوجب أن يكون معجزا واذا ثبت كونه معجزا ثبت كونه رسولا في ذلك الوقت ولقائل أن يقول لا نسلم ان ذلك العلم ناقض للعادة لان حصول العلم باللغة لمن علمه الله تعالى وعدم حصوله لمن لم يعلمه الله ليس بناقض للعادة وأيضا فاما أن يقال الملائكة علموا كون تلك الاسماء موضوعة لتلك المسميات أو ما علموا ذلك فان علموا ذلك فقد قدروا على أن يذكروا أسماء تلك المسميات فحينئذ تحصل المعارضة ولا تظهر المزية والفضيلة وان لم يعلموا ذلك فكيف عرفوا أن آدم عليه السلام أصاب فيما ذكر من كون كل واحد من تلك الالفاظ اسما لكل واحد من تلك المسميات واعلم انه يمكن دفع هذا السؤال من وجهين (الاول) ربما كان لكل صنف من أصناف الملائكة لغة من هذه اللغات وكان كل صنف جاهلا بلغة الصنف الآخر ثم ان جميع أصناف الملائكة حضروا وان آدم عليه السلام عد عليهم جميع تلك اللغات باسرها فعرف كل صنف اصابته في تلك اللغة خاصة فعرفوا بهذا الطريق صدقه الا انهم باسرهم عجزوا عن معرفة تلك اللغات باسرها فكان ذلك معجزا (الثاني) لا يمتنع أن يقال انه تعالى عرفهم قبل ان سمعوا من آدم عليه السلام تلك الاسماء ما استدلوا به على صدق آدم فلما سمعوا منه عليه السلام تلك الاسماء عرفوا صدقه فيها فعرفوا كونه معجزا سلمنا انه ظهر عليه فعل خارق للعادة فلم لا يجوز أن يكون ذلك من باب الكرامات أو من باب الارهاص

وهما عندنا جائزان وحينئذ يصير الكلام في هذه المسألة فرعا على الكلام فيهما واحتج من قطع بانه عليه
السلام ما كان نبيا في ذلك الوقت بوجوه (أحدها) انه لو كان نبيا في ذلك الزمان لكان قد صدرت
المعصية عنه بعد النبوة وذلك غير جائز فوجب أن لا يكون نبيا في ذلك الزمان أما الملازمة فلان صدور الزلة
عنه كان بعد هذه الواقعة بالاتفاق وتلك الزلة من باب الكبائر على ما سيأتي شرحه ان شاء الله تعالى
والاقدام على الكبيرة يوجب استحقاق الطرد والتحقير واللعن وكل ذلك على الانبياء غير جائز فيجب
أن يقال وقعت تلك الواقعة قبل النبوة (وثانيها) لو كان رسولا في ذلك الوقت لكان اما ان يكون مبعوثا
الى احد اولا يكون فان كان مبعوثا الى احد فاما ان يكون مبعوثا الى الملائكة أو الانس أو الجن
والاول باطل لان الملائكة عند المعتزلة أفضل من البشر ولا يجوز جعل الادون رسولا الى الاشرف
لان الرسول متبوع والامة تبع وجعل الادون متبوعا للاشرف خلاف الاصل وأيضا فالمرء الى قبول
القول ممن هو من جنسه امكن ولهذا قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ولا جائز أن
يكون مبعوثا الى البشر لانه ما كان هناك أحد من البشر الا حواء وان حواء انما عرفت التكليف
لا بواسطة آدم لقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة شافههما بهذا التكليف وما جعل آدم واسطة ولا جائز أن
يكون مبعوثا الى الجن لانه ما كان في السماء أحد من الجن ولا جائز أيضا أن يكون مبعوثا الى أحد لان
المقصود من جعله رسولا التبليغ فحيث لا مبلغ لم يكن في جعله رسولا فائدة وهذا الوجه ليس في غاية القوة
(وثالثها) قوله تعالى ثم اجتباه ربه فهذه الآية دالة على انه تعالى انما اجتباه بعد الزلة فوجب أن يقال
انه قبل الزلة ما كان مجتبى واذا لم يكن ذلك الوقت مجتبى وجب أن لا يكون رسولا لان الرسالة والاجتباء
متلازمان لان الاجتباء لا معنى له الا التخصيص بانواع التشريفات وكل من جعله الله رسولا فقد خصه بذلك
لقوله تعالى الله أعلم حيث يجعل رسالاته (المسئلة الخامسة) ذكروا في قوله ان كنتم صادقين وجوها
(أحدها) معناه اعلموني أسماء هؤلاء ان علمتم انكم تكونون صادقين في ذلك الاعلام (وثانيها) معناه
اخبروني ولا تقولوا الا حقا وصدقا فيكون الغرض منه التوكيد لما نبههم عليه من القصور والعجز لانه متى
تمكن في انفسهم العلم بانهم ان اخبروا لم يكونوا صادقين ولا لهم اليه سبيل علموا ان ذلك متعذر عليهم
(وثالثها) ان كنتم صادقين في قولكم انه لا شيء مما يتعبد به الخلق الا وانتم تصلحون له وتقومون به وهو قول
ابن عباس وابن مسعود (ورابعها) ان كنتم صادقين في قولكم اني لم اخلق خلقا الا كنتم أعلم منه فاخبروني
باسماء هؤلاء (المسئلة السادسة) هذه الآية دالة على فضل العلم فانه سبحانه ما أظهر كمال حكمته
في خلقة آدم عليه السلام الا بان اظهر علمه فلو كان في الامكان وجود شيء أشرف من العلم لكان من الواجب
اظهار فضله بذلك الشيء لا بالعلم واعلم انه يدل على فضيلة العلم الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فوجوه
(الاول) ان الله تعالى سمى العلم بالحكمة ثم انه تعالى عظم أمر الحكمة وذلك يدل على عظم شأن العلم بيان
انه تعالى سمى العلم بالحكمة ما يروى عن مقاتل انه قال تفسير الحكمة في القرآن على أربعة اوجه (أحدها)
مواعظ القرآن قال في البقرة وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعني مواعظ القرآن وفي النساء وانزل
عليك الكتاب والحكمة يعني المواعظ ومثلها في آل عمران (وثانيها) الحكمة بمعنى الفهم والعلم
قوله تعالى وآتيناه الحكم صبيا وفي لقمان ولقد آتينا لقمان الحكمة يعني الفهم والعلم وفي الانعام أولئك
الذين آتيناهم الكتاب والحكم (وثالثها) الحكمة بمعنى النبوة في النساء فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب
والحكمة يعني النبوة وفي ص وآتيناه الحكمة يعني النبوة وفي البقرة وآتاه الله الملك والحكمة
(ورابعها) القرآن في النحل ادع الى سبيل ربك بالحكمة وفي البقرة ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا
كثيرا وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع الى العلم ثم تفكر أن الله تعالى ما اعطى من العلم الا القليل
قال وما أوتيتم من العلم الا قليلا وسمى الدنيا باسرها قليلا قل متاع الدنيا قليل فما سماه قليلا لا يمكننا أن ندرك
كميته فما ظنك بما سماه كثيرا ثم البرهان العقلي على قلة الدنيا وكثرة الحكمة ان الدنيا متناهي القدر

متناهي العدد متناهي المدة والعلم لا نهاية لقدره وعدده ومدته ولا للسعادات الحاصلة منه وذلك ينبهك على فضيلة العلم (الثاني) قوله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقد فرق بين سبع نفر في كتابه فرق بين الخبيث والطيب فقال قل لا يستوى الخبيث والطيب يعني الحلال والحرام وفرق بين الاعمى والبصير فقال قل هل يستوى الاعمى والبصير وفرق بين النور والظلمة فقال قل هل يستوى الظلمات والنور وفرق بين الجنة والنار وبين الظل والحرور واذا تاملت وجدت كل ذلك مأخوذا من الفرق بين العالم والجاهل (الثالث) قوله اطيعوا الله وأطيعوا الرسول واولى الامر منكم والمراد من أولى الامر العلماء في أصح الاقوال لان الملوك يجب عليهم طاعة العلماء ولا ينعكس ثم انظر الى هذه المرتبة فانه تعالى ذكر العالم في موضعين من كتابه في المرتبة الثانية قال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم وقال وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم ثم انه سبحانه وتعالى زاد في الاكرام بجعلهم في المرتبة الاولى في آيتين فقال تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم وقال قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب (الرابع) يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات واعلم انه تعالى ذكر الدرجات لاربعة أصناف (أولها) للمؤمنين من أهل بدر قال انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله لهم درجات عند ربهم (والثانية) للمجاهدين قال وفضل الله المجاهدين على القاعدين (والثالثة) للصالحين قال ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات فأولئك لهم الدرجات العلى (الرابعة) للعلماء قال والذين أوتوا العلم درجات والله فضل أهل بدر على غيرهم من المؤمنين بدرجات وفضل المجاهدين على القاعدين بدرجات وفضل الصالحين على هؤلاء بدرجات ثم فضل العلماء على جميع الاصناف بدرجات فوجب أن يكون العلماء أفضل الناس (الخامس) قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء فان الله تعالى وصف العلماء في كتابه بخمس مناقب (أحدها) الايمان والراسخون في العلم يقولون آمنا به (وثانيها) التوحيد والشهادة شهد الله الى قوله وأولوا العلم (وثالثها) البكاء ويخرون للاذقان يبكون (ورابعها) الخشوع ان الذين أوتوا العلم من قبله الآية (وخامسها) الخشية انما يخشى الله من عباده العلماء اما الاخبار فوجوه (أحدها) روى ثابت عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من احب أن ينظر الى عتقاء الله من النار فلينظر الى المتعلمين فوالذى نفسى بيده ما من متعلم يختلف الى باب عالم الا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة وبنى له بكل قدم مدينة في الجنة ويمشى على الارض والارض تستغفر له ويمسى ويصبح مغفورا له وشهدت الملائكة لهم بانهم عتقاء الله من النار (وثانيها) عن انس قال قال عليه السلام من طلب العلم لغير الله لم يخرج من الدنيا حتى يأتى عليه العلم فيكون لله ومن طلب العلم لله فهو كالصائم نهاره وكالقائم ليله وان بابا من العلم يتعلمه الرجل خير له من ان يكون له أبو قبيس ذهبا فينفقه في سبيل الله (وثالثها) عن الحسن مرفوعا من جاءه الموت وهو يطلب العلم ليحيى به الاسلام كان بينه وبين الانبياء درجة واحدة في الجنة (ورابعها) أبو موسى الاشعرى مرفوعا يبعث الله العباد يوم القيامة ثم يميز العلماء فيقول يا معشر العلماء انى لم اضع نورى فيكم الا لعلمى بكم ولم اضع علمى فيكم لاعذبكم انطلقوا فقد غفرت لكم (وخامسها) قال عليه السلام معلم الخير اذا مات بكى عليه طير السماء ودواب الارض وحيتان البحور (وسادسها) أبو هريرة مرفوعا من صلى خلف عالم من العلماء فكانما صلى خلف نبي من الانبياء (وسابعها) ابن عمر مرفوعا فضل العالم على العابد بسبعين درجة بين كل درجة عدو الفرس سبعين عاما وذلك ان الشيطان يضع البدعة للناس فيبصرها العالم فيزيلها والعابد يقبل على عبادته لا يتوجه ولا يتعرف لها (وثامنها) الحسن مرفوعا قال عليه السلام رحمة الله على خلفائى فقيل من خلفاؤك يا رسول الله قال الذين يحيون سنتى ويعلمونها عباد الله (وتاسعها) قال عليه السلام من خرج يطلب بابا من العلم ليرد به باطلا الى حق أو ضلالا الى هدى كان عمله كعبادة أربعين عاما (وعاشرها) قال عليه السلام لعلى حين بعثه الى اليمن لان يهدى الله بك رجلا واحدا

خير لك مما تطلع عليه الشمس أو تغرب (الحادى عشر) ابن مسعود مرفوعا من طلب العلم ليحدث به الناس ابتغاء وجه الله أعطاه الله أجر سبعين نبيا (الثانى عشر) عامر الجهنى مرفوعا يؤتى بمداد طالب العلم ودم الشهيد يوم القيامة لا يفضل أحدهما على الآخر وفى رواية فيرجح مداد العلماء (الثالث عشر) أبو واقد الليثى انه عليه السلام بينما هو جالس والناس معه اذ اقبل ثلاثة نفر أما أحدهم فرأى فرجة فى الحلقة فجلس اليها وأما الآخر فجلس خلفهم وأما الثالث فانه رجع وفر فلما فرغ عليه السلام من كلامه قال الا اخبركم عن النفر الثلاثة أما الاول فأوى الى الله فآواه الله وأما الثانى فاستحيا من الله فاستحيا الله منه وأما الثالث فاعرض عن الله فاعرض الله عنه رواه مسلم * وأما الآثار فمن وجوه أ العالم ارأف بالتلميذ من الاب والام لان الآباء والامهات يحفظونه من نار الدنيا وآفاتها والعلماء يحفظونه من نار الآخرة وشدائدها ب قيل لابن مسعود بم وجدت هذا العلم قال بلسان سؤول وقلب عقول ج قال بعضهم سل مسألة الحمقى واحفظ حفظ الاكياس د مصعب بن الزبير قال لابنه يا بنى تعلم العلم فان كان لك مال كان العلم لك جمالا وان لم يكن لك مال كان العلم لك مالا ه قال على بن أبى طالب لا خير فى الصمت عن العلم كما لا خير فى الكلام عن الجهل و قال بعض المحققين العلماء ثلاثة عالم بالله غير عالم بامر الله وعالم بامر الله غير عالم بالله وعالم بالله وبامر الله (أما الاول) فهو عبد قد استولت المعرفة الالهية على قلبه فصار مستغرقا بمشاهدة نور الجلال وصفحات الكبرياء فلا يتفرغ لتعلم علم الاحكام الا ما لا بد منه (الثانى) هو الذى يكون عالما بأمر الله وغير عالم بالله وهو الذى عرف الحلال والحرام ودقائق الاحكام لكنه لا يعرف أسرار جلال الله أما العالم بالله وبأحكام الله فهو جالس على الحد المشترك بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات فهو تارة مع الله بالحب له وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة فاذا رجع من ربه الى الخلق صار معهم كواحد منهم كانه لا يعرف الله واذا خلا بربه مشتغلا بذكره وخدمته فكانه لا يعرف الخلق فهذا سبيل المرسلين والصديقين وهذا هو المراد بقوله عليه السلام سائل العلماء وخالط الحكماء وجالس الكبراء فالمراد من قوله عليه السلام سائل العلماء أى العلماء بأمر الله غير العالمين بالله فأمر بمساءلتهم عند الحاجة الى الاستفتاء منهم وأما الحكماء فهم العالمون بالله الذين لا يعلمون أوامر الله فأمر بمخالطتهم وأما الكبراء فهم العالمون بالله وبأحكام الله فأمر بمجالستهم لان فى تلك المجالسة منافع الدنيا والآخرة ثم قال شقيق البلخى لكل واحد من هؤلاء الثلاثة ثلاث علامات أما العالم بأمر الله فله ثلاث علامات أن يكون ذاكرا باللسان دون القلب وأن يكون خائفا من الخلق دون الرب وأن يستحى من الناس فى الظاهر ولا يستحى من الله فى السر وأما العالم بالله فانه يكون ذاكرا خائفا مستحييا أما الذكر فذكر القلب لا ذكر اللسان وأما الخوف فخوف الرياء لا خوف المعصية وأما الحياء فحياء ما يخطر على القلب لا حياء الظاهر وأما العالم بالله وبأمر الله فله ستة أشياء الثلاثة التى ذكرناها للعالم بالله فقط مع ثلاثة أخرى كونه جالسا على الحد المشترك بين عالم الغيب وعالم الشهادة وكونه معلما للقسمين الاولين وكونه بحيث يحتاج الفريقان الاولان اليه وهو يستغنى عنهما ثم قال مثل العالم بالله وبأمر الله كمثل الشمس لا تزيد ولا تنقص ومثل العالم بالله فقط كمثل القمر يكمل تارة وينقص تارة أخرى ومثل العالم بأمر الله فقط كمثل السراج يحرق نفسه ويضىء لغيره ز قال فتح الموصلى أليس المريض اذا امتنع عنه الطعام والشراب والدواء يموت فكذا القلب اذا امتنع عنه العلم والفكر والحكمة يموت ح قال شقيق البلخى الناس يقومون من مجلسى على ثلاثة أصناف كافر محض ومنافق محض ومؤمن محض وذلك لانى أفسر القرآن فأقول عن الله وعن الرسول فمن لا يصدق فهو كافر محض ومن ضاق قلبه منه فهو منافق محض ومن ندم على ما صنع وعزم على أن لا يذنب كان مؤمنا محضا وقال أيضا ثلاثة من النوم يبغضها الله تعالى وثلاثة من الضحك النوم بعد صلاة الفجر وقبل صلاة العتمة والنوم فى الصلاة والنوم عند مجلس الذكر والضحك خلف الجنازة والضحك فى المقابر والضحك فى مجالس الذكر ط قال بعضهم فى قوله تعالى فاحتمل السيل زبدا

ورأينا السيل ههنا العلم شبهه الله تعالى بالماء لخمس خصال (أحدها) كما ان المطر ينزل من السماء كذلك العلم ينزل من السماء (والثاني) كما ان اصلاح الارض بالمطر فاصلاح الخلق بالعلم (الثالث) كما ان الزرع والنبات لايخرج بغير المطر كذا الاعمال والطاعات لاتخرج بغير العلم (والرابع) كما ان المطر فرع الرعد والبرق كذلك العلم فانه فرع الوعد والوعيد (الخامس) كما ان المطر نافع وضار كذلك العلم نافع وضار نافع لمن عمل به ضار لمن لم يعمل به ى كم من مذكر بالله ناس لله وكم من مخوف بالله جرىء على الله وكم من مقترب الى الله بعيد عن الله وكم من داع الى الله فار من الله وكم من تال كتاب الله منسلخ عن آيات الله يا الدنيا بستان زينت بخمسة أشياء علم العلماء وعدل الامراء وعبادة العباد وأمانة التجار ونصيحة المحترفين فجاء ابليس بخمسة أعلام فأقامها بجنب هذه الخمس جاء بالحسد فركزه فى جنب العلم وجاء بالجور فركزه بجنب العدل وجاء بالرياء فركزه بجنب العبادة وجاء بالخيانة فركزها بجنب الامانة وجاء بالغش فركزه بجنب النصيحة يب فضل الحسن البصرى على التابعين بخمسة أشياء (أولها) لم يأمر أحدا بشىء حتى عمله (والثانى) لم ينه أحدا عن شىء حتى انتهى عنه (والثالث) كل من طلب منه شيئا مما رزقه الله تعالى لم يبخل به من العلم والمال (والرابع) كان يستغنى بعلمه عن الناس (والخامس) كانت سريرته وعلانيته سواء يج اذا أردت أن تعلم ان علمك ينفعك أم لا فاطلب من نفسك خمس خصال حب الفقر لقلة المؤنة وحب الطاعة طلبا للثواب وحب الزهد فى الدنيا طلبا للفراغ وحب الحكمة طلبا لصلاح القلب وحب الخلوة طلبا لمناجاة الرب يد اطلب خمسة فى خمسة (الاول) اطلب العز فى التواضع لا فى المال والعشيرة (والثانى) اطلب الغنى فى القناعة لا فى الكثرة (والثالث) اطلب الامن فى الجنة لا فى الدنيا (والرابع) اطلب الراحة فى القلة لا فى الكثرة (والخامس) اطلب منفعة العلم فى العمل لا فى كثرة الرواية يه قال ابن المبارك ما جاء فساد هذه الامة الا من قبل الخواص وهم خمسة العلماء والغزاة والزهاد والتجار والولاة أما العلماء فهم ورثة الانبياء وأما الزهاد فعماد أهل الارض وأما الغزاة فجند الله فى الارض وأما التجار فأمناء الله فى أرضه وأما الولاة فهم الرعاة فاذا كان العالم للدين واضعا وللمال رافعا فمن يقتدى الجاهل واذا كان الزاهد فى الدنيا راغبا فمن يقتدى التائب واذا كان الغازى طامعا مرائيا فكيف يظفر بالعدو واذا كان التاجر خائنا فكيف تحصل الامانة واذا كان الراعى ذئبا فكيف تحصل الرعاية يو قال على بن أبى طالب رضى الله عنه العلم أفضل من المال بسبعة أوجه (أولها) العلم ميراث الانبياء والمال ميراث الفراعنة (والثانى) العلم لا ينقص بالنفقة والمال ينقص (والثالث) يحتاج المال الى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه (والرابع) اذا مات الرجل يبقى ماله والعلم يدخل مع صاحبه قبره (والخامس) المال يحصل للمؤمن والكافر والعلم لا يحصل الا للمؤمن (والسادس) جميع الناس يحتاجون الى صاحب العلم فى أمر دينهم ولا يحتاجون الى صاحب المال (السابع) العلم يقوى الرجل على المرور على الصراط والمال يمنعه يز قال الفقيه أبو الليث من يجلس عند العالم ولا يقدر أن يحفظ من ذلك العلم شيئا فله سبع كرامات (أولها) ينال فضل المتعلمين (والثانى) مادام جالسا عنده كان محبوسا عن الذنوب (والثالث) اذا خرج من منزله طلبا للعلم نزلت الرحمة عليه (والرابع) اذا جلس فى حلقة العلم فاذا نزلت الرحمة عليهم حصل له منها نصيب (والخامس) مادام يكون فى الاستماع تكتب له طاعة (والسادس) اذا استمع ولم يفهم ضاق قلبه لحرمانه عن ادراك العلم فيصير ذلك الغم وسيلة له الى حضرة الله تعالى لقوله عز وجل أنا عند المنكسرة قلوبهم لاجلى (والسابع) يرى اعزاز المسلمين للعالم واذلالهم للفساق فيرد قلبه عن الفسق ويميل طبعه الى العلم فلهذا أمر عليه السلام بمجالسة الصالحين يح قيل من العلماء من يضن بعلمه ولا يحب أن يوجد عند غيره فذاك فى الدرك الاول من النار ومن العلماء من يكون فى علمه بمنزلة السلطان فان رد عليه شىء من حقه غضب فذاك فى الدرك الثانى من النار ومن العلماء من يجعل حديثه وغرائب علمه لاهل الشرف واليسار ولا يرى الفقراء له أهلا فذاك فى الدرك الثالث من

النار ومن العلماء من كان معجبا بنفسه ان وعظ عنف وان وعظ أنف فذلك في الدرك الرابع من النار ومن العلماء من ينصب نفسه للفتيا فيفتي خطأ فذلك في الدرك الخامس من النار ومن العلماء من يتعلم كلام المبطلين فيمزجه بالدين فهو في الدرك السادس من النار ومن العلماء من يطلب العلم لوجوه الناس فذلك في الدرك السابع من النار يط قال الفقيه أبو الليث من جلس مع ثمانية أصناف من الناس زاده الله ثمانية أشياء من جلس مع الاغنياء زاده الله حب الدنيا والرغبة فيها ومن جلس مع الفقراء جعل الله له الشكر والرضا بقسمة الله ومن جلس مع السلطان زاده الله القسوة والكبر ومن جلس مع النساء زاده الله الجهل والشهوة ومن جلس مع الصبيان ازداد من اللهو والمزاح ومن جلس مع الفساق ازداد من الجراءة على الذنوب وتسويف التوبة ومن جلس مع الصالحين ازداد رغبة في الطاعات ومن جلس مع العلماء ازداد العلم والورع ك ان الله علم سبعة نفر سبعة أشياء ا علم آدم الاسماء وعلم آدم الاسماء كلها ب علم الخضر الفراسة وعلمناه من لدنا علما ج وعلم يوسف علم التعبير رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الاحاديث د علم داود صنعة الدرع وعلمناه صنعة لبوس لكم ه علم سليمان منطق الطير يا أيها الناس علمنا منطق الطير و وعلم عيسى عليه السلام علم التوراة والانجيل ونعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل ز وعلم محمدا صلى الله عليه وسلم الشرع والتوحيد وعلمك ما لم تكن تعلم ونعلمه الكتاب والحكمة الرحمن علم القرآن فعلم ادم كان سببا له في حصول السجدة والتحية وعلم الخضر كان سببا لان وجد تلميذا مثل موسى ويوشع عليهم السلام وعلم يوسف كان سببا لوجدان الاهل والمملكة وعلم داود كان سببا لوجدان الرياسة والدرجة وعلم سليمان كان سببا لوجدان بلقيس والغلبة وعلم عيسى كان سببا لزوال التهمة عن أمه وعلم محمد صلى الله عليه وسلم كان سببا لوجود الشفاعة ثم نقول من علم أسماء المخلوقات وجد التحية من الملائكة فمن علم ذات الخالق وصفاته أما يجد تحية الملائكة بلى يجد تحية الرب سلام قولا من رب رحيم والخضر وجد بعلم الفراسة صحبة موسى فما أمة الحبيب بعلم الحقيقة كيف لا تجدون صحبة محمد فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين ويوسف بتأويل الرؤيا نجا من حبس الدنيا فمن كان عالما بتأويل كتاب الله كيف لا ينجو من حبس الشبهات ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وأيضا فان يوسف عليه السلام ذكر منة الله على نفسه حيث قال وعلمتني من تأويل الاحاديث فانت يا عالم أما تذكر منة الله على نفسك حيث علمك تفسير كتابه فأي نعمة أجل مما أعطاك الله حيث جعلك مفسرا لكلامه وسميا لنفسه ووارثا لنبيه وداعيا لخلقه وواعظا لعباده وسراجا لاهل بلاده وقائدا للخلق الى جنته وثوابه وزاجرا لهم عن ناره وعقابه كما جاء في الحديث العلماء سادة والفقهاء قادة ومجالستهم زيادة كا المؤمن لا يرغب في طلب العلم حتى يرى ست خصال من نفسه (أحدها) أن يقول ان الله أمرني بأداء الفرائض وأنا لا أقدر على أدائها الا بالعلم (الثانية) أن يقول نهاني عن المعاصي وأنا لا أقدر على اجتنابها الا بالعلم (الثالثة) انه تعالى أوجب على شكر نعمه ولا أقدر عليه الا بالعلم (والرابعة) أمرني بانصاف الخلق وأنا لا أقدر أن أنصفهم الا بالعلم (والخامسة) ان الله أمرني بالصبر على بلائه ولا أقدر عليه الا بالعلم (والسادسة) ان الله أمرني بالعداوة مع الشيطان ولا أقدر عليها الا بالعلم كب طريق الجنة في أيدي أربعة العالم والزاهد والعابد والمجاهد فالزاهد اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الامن والعابد اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الخوف والمجاهد اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الثناء والحمد والعالم اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الحكمة كج اطلب أربعة من أربعة من الموضع السلامة ومن الصاحب الكرامة ومن المال الفراغة ومن العلم المنفعة فاذا لم تجد من الموضع السلامة فالسجن خير منه واذا لم تجد من صاحبك الكرامة فالكلب خير منه واذا لم تجد من مالك الفراغة فالمدر خير منه واذا لم تجد من العلم المنفعة فالموت خير منه كد لا تتم أربعة أشياء الا بأربعة أشياء لا يتم الدين الا بالتقوى ولا يتم القول الا بالفعل ولا تتم المروءة الا بالتواضع ولا يتم العلم الا بالعمل فالدين بلا تقوى على الخطر والقول بلا فعل كالهدر والمروءة بلا تواضع كشجر بلا ثمر والعلم بلا عمل كغيث

بلا مطر ﴿كه﴾ قال على بن أبى طالب رضى الله عنه لجابر بن عبد الله الانصارى قوام الدنيا باربعة بعالم يعمل بعلمه وجاهل لا يستنكف من تعلمه وغنى لا يبخل بماله وفقير لا يبيع آخرته بدنياه فاذا لم يعمل العالم بعلمه استنكف الجاهل من تعلمه واذا بخل الغنى بمعروفه باع الفقير آخرته بدنياه فالويل لهم والثبور سبعين مرة ﴿كو﴾ قال الخليل الرجال أربعة رجل يدرى ويدرى انه يدرى فهو عالم فاتبعوه ورجل يدرى ولا يدرى انه يدرى فهو نائم فايقظوه ورجل لا يدرى ويدرى انه لا يدرى فهو مسترشد فأرشدوه ورجل لا يدرى ولا يدرى انه لا يدرى فهو شيطان فاجتنبوه ﴿كز﴾ أربعة لا ينبغى للشريف أن يأنف منها وان كان أميرا قيامه من مجلسه لابيه وخدمته لضيفه وخدمته للعالم الذى يتعلم منه والسؤال عما لا يعلم ممن هو أعلم منه ﴿كح﴾ اذا اشتغل العلماء بجمع الحلال صار العوام آكلين للشبهات واذا صار العالم آكلا للشبهات صار العامى آكلا للحرام واذا صار العالم آكلا للحرام صار العامى كافرا يعنى اذا استحلوا أما الوجوه العقلية فأمور (أحدها) ان الامور على أربعة أقسام قسم يرضاه العقل ولا ترضاه الشهوة وقسم ترضاه الشهوة ولا يرضاه العقل وقسم يرضاه العقل والشهوة معا وقسم لا يرضاه العقل ولا ترضاه الشهوة أما الاول فهو الامراض والمكاره فى الدنيا وأما الثانى فهو المعاصى أجمع وأما الثالث فهو العلم وأما الرابع فهو الجهل فينزل العلم من الجهل منزلة الجنة من النار فكما ان العقل والشهوة لا يرضيان بالنار فكذلك لا يرضيان بالجهل وكما انهما يرضيان بالجنة فكذا يرضيان بالعلم فمن رضى بالجهل فقد رضى بنار حاضرة ومن اشتغل بالعلم فقد خاض فى جنة حاضرة فكل من اختار العلم يقال له تعودت المقام فى الجنة فادخل الجنة ومن اكتفى بالجهل يقال له تعودت النار فادخل النار والذى يدل على ان العلم جنة والجهل نار ان كمال اللذة فى ادراك المحبوب وكمال الالم فى البعد عن المحبوب والجراحة انما تؤلم لانها تبعد جزأ من البدن عن جزء محبوب من تلك الاجزاء وهو الاجتماع فلما اقتضت الجراحة ازالة ذلك الاجتماع فقد اقتضت ازالة المحبوب وبعده فلا جرم كان ذلك مؤلما والاحراق بالنار انما كان أشد ايلاما من الجرح لان الجرح لا يفيد الا تبعيد جزء معين عن جزء معين أما النار فانها تغوص فى جميع الاجزاء فاقتضت تبعيد جميع الاجزاء بعضها عن بعض فلما كانت التفريقات فى الاحراق أشد كان الالم هناك أصعب أما اللذة فهى عبارة عن ادراك المحبوب فلذة الاكل عبارة عن ادراك تلك الطعوم الموافقة للبدن وكذلك لذة النظر انما تحصل لان القوة الباصرة مشتاقة الى ادراك المرئيات فلا جرم كان ذلك الادراك لذيذا فقد ظهر بهذا ان اللذة عبارة عن ادراك المحبوب والالم عبارة عن ادراك المكروه واذا عرفت هذا فنقول كلما كان الادراك أغوص وأشد والمدرك أشرف وأكمل والمدرك أنقى وأبقى وجب أن تكون اللذة أشرف وأكمل ولا شك ان محل العلم هو الروح وهو أشرف من البدن ولا شك ان الادراك العقلى أغوص وأشرف على ما سيجىء بيانه فى تفسير قوله الله نور السموات والارض وأما المعلوم فلا شك انه أشرف لانه هو الله رب العالمين وجميع مخلوقاته من الملائكة والافلاك والعناصر والجمادات والنبات والحيوانات وجميع أحكامه وأوامره وتكاليفه وأى معلوم أشرف من ذلك فثبت انه لا كمال ولا لذة فوق كمال العلم ولذته ولا شقاوة ولا نقصان فوق شقاوة الجهل ونقصانه ومما يدل على ما قلناه انه اذا سئل الواحد منا عن مسئلة علمية فان علمها وقدر على الجواب والصواب فيها فرح بذلك وابتهج به وان جهلها نكس رأسه حياء من ذلك وذلك يدل على ان اللذة الحاصلة بالعلم أكمل اللذات والشقاء الحاصل بالجهل أكمل أنواع الشقاء واعلم ان ههنا وجوها أخر من النصوص تدل على فضيلة العلم نسينا ايرادها قبل ذلك فلا بأس أن نذكرها ههنا (الوجه الاول) ان اول ما نزل قوله تعالى اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فقيل فيه انه لا بد من رعاية التناسب بين الآيات فأى مناسبة بين قوله خلق الانسان من علق وبين قوله اقرأ وربك الاكرم الذى علم بالقلم فأجيب منه بأن وجه المناسبة انه تعالى ذكر أول حال الانسان وهو كونه علقة مع انها أخس الاشياء وآخر حاله وهى صيرورته عالما وهو أجل المراتب كانه تعالى قال كنت أنت فى أول حالك فى تلك الدرجة التى هى غاية

الخساسة فصرت فى آخر حالك فى هذه الدرجة التى هى الغاية فى الشرف وهذا انما يتم لو كان العلم أشرف المراتب اذ لو كان غيره أشرف لكان ذكر ذلك الشئ فى هذا المقام أولى (الثانى) انه قال اقرأ وربك الاكرم الذى علم بالقلم وقد ثبت فى أصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة فهذا يدل على انه سبحانه وتعالى انما استحق الوصف بالاكرمية لانه أعطى العلم فلولا ان العلم أشرف من غيره والا لما كانت افادته أشرف من افادة غيره (الثالث) قوله سبحانه انما يخشى الله من عباده العلماء وهذه الآية فيها وجوه من الدلائل على فضل العلم (أحدها) دلالتها على انهم من أهل الجنة وذلك لان العلماء من أهل الخشية وكل من كان من أهل الخشية كان من أهل الجنة فالعلماء من أهل الجنة فبيان ان العلماء من أهل الخشية قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء وبيان أن أهل الخشية من أهل الجنة قوله تعالى جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجرى من تحتها الانهار الى قوله ذلك لمن خشى ربه ويدل عليه أيضا قوله ولمن خاف مقام ربه جنتان ويدل عليه أيضا قوله تعالى وعزتى وجلالى لا أجمع على عبدى خوفين ولا أجمع له أمنين فاذا أمننى فى الدنيا أخفته يوم القيامة واذا خافنى فى الدنيا آمنته يوم القيامة واعلم انه يمكن اثبات مقدمتى هذه الدلالة بالعقل أما بيان ان العالم بالله يجب أن يخشاه فذلك لان من لم يكن عالما بالشئ استحال أن يكون خائفا منه ثم ان العلم بالذات لا يكفى فى الخوف بل لا بدله من العلم بأمور ثلاثة منها العلم بالقدرة لان الملك عالم باطلاع رعيته على أفعاله القبيحة لكنه لا يخافهم لعلمه بأنهم لا يقدرون على دفعه ومنها العلم بكونه عالما لان السارق من مال السلطان يعلم قدرته ولكنه يعلم انه غير عالم بسرقته فلا يخافه ومنها العلم بكونه حكيما فان المسخرة عند السلطان عالم بكون السلطان قادرا على منعه عالما بقبائح أفعاله لكنه يعلم انه قد يرضى بما لا ينبغى فلا يحصل الخوف أما لو علم اطلاع السلطان على قبائح أفعاله وعلم قدرته على منعه وعلم انه حكيم لا يرضى بسفاهته صارت هذه العلوم الثلاثة موجبة لحصول الخوف فى قلبه فثبت ان خوف العبد من الله لا يحصل الا اذا علم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات قادرا على كل المقدورات غير راض بالمنكرات والمحرمات فثبت ان الخوف من لوازم العلم بالله وانما قلنا ان الخوف سبب الفوز بالجنة وذلك لانه اذا سنح للعبد لذة عاجلة وكانت تلك اللذة على خلاف أمر الله وفعل ذلك الشئ يكون مشتملا على منفعة ومضرة فصريح العقل حاكم بترجيح الجانب الراجح على الجانب المرجوح فاذا علم بنور الايمان ان اللذة العاجلة حقيرة فى مقابلة الالم الآجل صار ذلك الايمان سببا لفراره عن تلك اللذة العاجلة وذلك هو الخشية واذا صار تاركا للمحظور فاعلا للواجب كان من أهل الثواب فقد ثبت بالشواهد النقلية والعقلية ان العالم بالله خائف والخائف من أهل الجنة (وثانيها) ان ظاهر الآية يدل على انه ليس للجنة أهل الا العلماء وذلك لان كلمة انما للحصر فهذا يدل على ان خشية الله تعالى لا تحصل الا للعلماء والآية الثانية وهى قوله ذلك لمن خشى ربه دالة على ان الجنة لاهل الخشية وكونها لاهل الخشية ينافى كونها لغيرهم فدل مجموع الآيتين على انه ليس للجنة أهل الا العلماء واعلم ان هذه الآية فيها تخويف شديد وذلك لانه ثبت ان الخشية من الله تعالى من لوازم العلم بالله فعند عدم الخشية يلزم عدم العلم بالله وهذه الدقيقة تنبهك على ان العلم الذى هو سبب القرب من الله تعالى هو الذى يورث الخشية وان انواع المجادلات وان دقت وغمضت اذا خلت عن افادة الخشية كانت من العلم المذموم (وثالثها) قرئ انما يخشى الله من عباده العلماء برفع الاول ونصب الثانى ومعنى هذه القراءة انه تعالى لو جازت الخشية عليه لما خشى الا العلماء لانهم هم الذين يميزون بين ما يجوز وبين ما لا يجوز وأما الجاهل الذى لا يميز بين هذين البابين فأى مبالاة به وأى التفات اليه ففى هذه القراءة نهاية المنصب للعلماء والتعظيم (الرابع) قوله تعالى وقل رب زدنى علما وفيه أدل دليل على نفاسة العلم وعلو مرتبته وفرط محبة الله تعالى اياه حيث أمر نبيه بالازدياد منه خاصة دون غيره وقال قتادة لو اكتفى أحد من العلم لاكتفى نبى الله موسى عليه السلام ولم يقل هل أتبعك على أن تعلمنى مما علمت رشدا (الخامس) كان لسليمان عليه السلام من ملك الدنيا ما كان حتى انه قال رب هب لى ملكا

لا ينبغي لاحد من بعدي ثم انه لم يفتخر بالمملكة وافتخر بالعلم حيث قال يا أيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا
من كل شيء فافتخر بكونه عالما بمنطق الطير فاذا حسن من سليمان أن يفتخر بذلك العلم فلان يحسن بالمؤمن
أن يفتخر بمعرفة رب العالمين كان أحسن ولانه قدم ذلك على قوله وأوتينا من كل شيء وأيضا فانه تعالى لما ذكر
كمال حالهم قدم العلم أولا وقال وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث الى قوله وكلا آتينا حكما وعلما ثم انه
تعالى ذكر بعد ذلك ما يتعلق بأحوال الدنيا فدل على ان العلم أشرف (السادس) قال بعضهم الهدهد مع
انه في نهاية الضعف ومع انه كان في موقف المعاتبة قال لسليمان أحطت بما لم تحط به فلولا ان العلم أشرف
الاشياء والا فمن أين للهدهد أن يتكلم في مجلس سليمان بمثل هذا الكلام ولذلك يرى الرجل الساقط اذا
تعلم العلم صار نافذ القول على السلاطين وما ذاك الا ببركة العلم (السابع) قال عليه السلام تفكر ساعة
خير من عبادة ستين سنة وفي التفضيل وجهان (أحدهما) ان التفكر يوصلك الى الله تعالى والعبادة
توصلك الى ثواب الله تعالى والذي يوصلك الى الله خير مما يوصلك الى غير الله (والثاني) ان التفكر عمل
القلب والطاعة عمل الجوارح والقلب أشرف من الجوارح فكان عمل القلب أشرف من عمل الجوارح
والذي يؤكد هذا الوجه قوله تعالى أقم الصلاة لذكري جعل الصلاة وسيلة الى ذكر القلب والمقصود أشرف
من الوسيلة فدل ذلك على ان العلم أشرف من غيره (الثامن) قال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله
عليك عظيما فسمى العلم عظيما وسمى الحكمة خيرا كثيرا فالحكمة هي العلم وقال أيضا الرحمن علم القرآن فجعل هذه
النعمة مقدمة على جميع النعم فدل على انه أفضل من غيره (التاسع) ان سائر كتب الله ناطقة بفضل العلم أما
التوراة فقال تعالى لموسى عليه السلام عظم الحكمة فاني لا اجعل الحكمة في قلب عبد الا وأردت أن أغفر له
فتعلمها ثم اعمل بها ثم ابذلها كي تنال بذلك كرامتي في الدنيا والآخرة وأما الزبور فقال سبحانه وتعالى يا داود قل
لاحبار بني اسرائيل ورهبانهم حادثوا من الناس الاتقياء فان لم تجدوا فيهم تقيا فحادثوا العلماء فان لم تجدوا
عالما فحادثوا العقلاء فان التقى والعلم والعقل ثلاث مراتب ما جعلت واحدة منهن في احد من خلقي وأنا أريد
اهلاكه وأقول انما قدم الله تعالى التقى على العلم لان التقى لا يوجد بدون العلم كما بينا ان الخشية لا تحصل الا
مع العلم والموصوف بالامرين أشرف من الموصوف بأمر واحد ولهذا السر أيضا قدم العالم على العاقل لان
العالم لا بد وأن يكون عاقلا أما العاقل فقد لا يكون عالما فالعقل كالبذر والعلم كالشجر والتقوى كالثمر
وأما الانجيل قال الله تعالى في السورة السابعة عشرة منه ويل لمن سمع بالعلم فلم يطلبه كيف يحشر مع
الجهال الى النار اطلبوا العلم وتعلموه فان العلم ان لم يسعدكم لم يشقكم وان لم يرفعكم لم يضعكم وان لم يغنكم
لم يفقركم وان لم ينفعكم لم يضركم ولا تقولوا نخاف أن نعلم فلا نعمل ولكن قولوا نرجو أن نعلم فنعمل والعلم
شفيع لصاحبه وحق على الله تعالى أن لا يخزيه ان الله تعالى يقول يوم القيامة يا معاشر العلماء ما ظنكم
بربكم يقولون ظننا أن يرحمنا ويغفر لنا فيقول فاني قد فعلت اني قد استودعتكم حكمتي لا لشر أردته بكم بل
لخير أردته بكم فادخلوا في صالح عبادي الى جنتي برحمتي وقال مقاتل بن سليمان وجدت في الانجيل ان الله
تعالى قال لعيسى بن مريم عليهما السلام يا عيسى عظم العلماء واعرف فضلهم فاني فضلتهم على جميع خلقي الا
النبيين والمرسلين كفضل الشمس على الكواكب وكفضل الآخرة على الدنيا وكفضلي على كل شيء أما الاخبار
ا عن عبد الله بن عمر قال قال عليه السلام يقول الله تعالى للعلماء اني لم أضع علمي فيكم وأنا أريد أن أعذبكم
ادخلوا الجنة على ما كان منكم ب قال أبو هريرة وابن عباس خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة
بليغة قبل وفاته وهي آخر خطبة خطبها بالمدينة فقال من تعلم العلم وتواضع في العلم وعلمه عباد الله يريد ما عند
الله لم يكن في الجنة أفضل ثوابا منه ولا أعظم منزلة منه ولم يكن في الجنة منزلة ولا درجة رفيعة نفيسة الا كان له
فيها أوفر النصيب وأشرف المنازل ح ابن عمر مرفوعا اذا كان يوم القيامة حفت منابر من ذهب عليها قباب
من فضة منضدة بالدر والياقوت والزمرد جلالها السندس والاستبرق ثم ينادي منادي الرحمن أين من حمل
الى أمة محمد علما يريد به وجه الله اجلسوا على هذه المنابر فلا خوف عليكم حتى تدخلوا الجنة د عن

عيسى بن مريم عليه السلام ان أمة محمد علماء حكماء كانهم من الفقه أنبياء يرضون من الله باليسير من الرزق
ويرضى الله منهم باليسير من العمل ويدخلون الجنة بلا اله الا الله قال عليه السلام من اغبرت قدماه فى طلب
العلم حرم الله جسده على النار واستغفر له ملكاه وان مات فى طلبه مات شهيدا وكان قبره روضة من رياض
الجنة ويوسع له فى قبره مد بصره وينور على جيرانه أربعين قبرا عن يمينه وأربعين قبرا عن يساره وأربعين من
خلفه وأربعين أمامه ونوم العالم عبادة ومذاكرته تسبيح ونفسه صدقة وكل قطرة نزلت من عينيه تطفئ بحرا
من جهنم فمن أهان العالم فقد أهان العلم ومن أهان العلم فقد أهان النبى ومن أهان النبى فقد أهان جبريل
ومن أهان جبريل فقد أهان الله ومن أهان الله أهانه الله يوم القيامة و قال عليه السلام ألا أخبركم
بأجود الاجواد قالوا نعم يارسول الله قال الله تعالى أجود الاجواد وأنا أجود ولد آدم وأجودهم من
بعدى رجل عالم ينشر علمه فيبعث يوم القيامة أمة وحده ورجل جاهد فى سبيل الله حتى يقتل ز عن أبى
هريرة مرفوعا من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب الآخرة ومن يسر على
معسر يسر الله عليه فى الدنيا والآخرة والله تعالى فى عون العبد ما دام العبد فى عون أخيه ومن سلك طريقا
يبتغى به علما سهل الله له طريقا الى الجنة وما اجتمع قوم فى مسجد من مساجد الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه
بينهم الا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفت بهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده رواه مسلم فى الصحيح
ح قال عليه الصلاة والسلام يشفع يوم القيامة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء قال الراوى فأعظم
مرتبة هى واسطة بين النبوة والشهادة ط معاذ بن جبل قال عليه الصلاة والسلام تعلموا العلم فان تعلمه لله
خشية وطلبه عبادة ومذاكرته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه صدقة وبذله لاهله قربة لانه معالم الحلال
والحرام ومنار سبل الجنة والانيس من الوحشة والصاحب فى الوحدة والمحدث فى الخلوة والدليل على
السراء والضراء والسلاح على الاعداء والدين عند الاختلاف يرفع الله به أقواما فيجعلهم فى الخير قادة
هداة يهتدى بهم وائمة فى الخير يقتفى بآثارهم ويقتدى بأفعالهم وينتهى الى آرائهم ترغب الملائكة فى حلقتهم
وبأجنحتها تمسحهم وفى صلاتها تستغفر لهم حتى كل رطب ويابس وحتى حيتان البحر وهوامه وسباع البر
وأنعامه والسماء ونجومها الا ان العلم حياة القلوب من العمى ونور الابصار من الظلم وقوة الابدان من
الضعف يبلغ بالعبد منازل الاحرار ومجالس الملوك والدرجات العلى فى الدنيا والآخرة والتفكر فيه يعدل
بالصيام ومدارسته بالقيام به يطاع الله ويعبد وبه يمجد ويوحد وبه توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام
ى أبو هريرة قال عليه الصلاة والسلام اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلاث صدقة جارية أو علم
ينتفع به أو ولد صالح يدعو له بالخير يا قال عليه الصلاة والسلام اذا سألتم الحوائج فاسألوها الناس قيل
يارسول الله ومن الناس قال أهل القرآن قيل ثم من قال أهل العلم قيل ثم من قال الصباح الوجوه قال
الراوى والمراد بأهل القرآن من يحفظ معانيه يب قال عليه الصلاة والسلام من أمر بالمعروف ونهى
عن المنكر فهو خليفة الله فى أرضه وخليفة كتابه وخليفة رسوله والدنيا سم الله القتال لعباده فخذوا
منها بقدر السم فى الادوية لعلكم تنجون قال الراوى والعلماء داخلون فيه لانهم يقولون هذا حرام
فاجتنبوه وهذا حلال تغذوه يج فى الخبر العالم نبى لم يوح اليه يد قال عليه الصلاة والسلام كن عالما
أو متعلما أو مستمعا أو محبا ولا تكن الخامس فتهلك قال الراوى وجه التوفيق بين هذه الرواية وبين
الرواية الاخرى وهى قوله عليه الصلاة والسلام الناس رجلان عالم ومتعلم وسائر الناس همج لا خير فيهم
ان المستمع والمحب بمنزلة المتعلم وما أحسن قول بعض الاعراب لولده كن سبعا خالسا أو ذئبا خانسا أو كلبا
حارسا واياك وأن تكون انسانا ناقصا يه قال عليه الصلاة والسلام من اتكأ على يده عالم كتب الله له
بكل خطوة عتق رقبة ومن قبل رأس عالم كتب الله له بكل شعرة حسنة يو قال عليه الصلاة والسلام
برواية أبى هريرة بكت السموات السبع ومن فيهن ومن عليهن والارضون السبع ومن فيهن ومن
عليهن لعزيز ذل وغنى افتقر وعالم تلعب به الجهال يز وقال عليه السلام حملة القرآن عرفاء أهل الجنة

والشهداء قواد أهل الجنة والانبياء سادة أهل الجنة يح وقال عليه السلام العلماء مفاتيح الجنة وخلفاء
الانبياء قال الراوى الانسان لا يكون مفتاحا انما المعنى أن عندهم من العلم مفتاح الجنان والدليل عليه
ان من رأى فى النوم ان بيده مفاتيح الجنة فانه يؤتى علما فى الدين يط وقال عليه الصلاة والسلام ان
لله تعالى فى كل يوم وليلة ألف رحمة على جميع خلقه الغافلين والبالغين وغير البالغين فتسعمائة
وتسعة وتسعون رحمة للعلماء وطالبى العلم والمسلمين والرحمة الواحدة لسائر الناس ك
وقال عليه الصلاة والسلام قلت يا جبريل أى الاعمال أفضل لامتى قال العلم قلت ثم أى قال النظر الى العالم
قلت ثم أى قال زيارة العالم ثم قال ومن كسب العلم لله وأراد به صلاح نفسه وصلاح المسلمين ولم يرد به
عرضا من الدنيا فأنا كفيله بالجنة كا وقال عليه الصلاة والسلام عشرة تستجاب لهم الدعوة العالم
والمتعلم وصاحب حسن الخلق والمريض واليتيم والغازى والحاج والناصح للمسلمين والولد المطيع
لابويه والمرأة المطيعة لزوجها كب سئل النبى صلى الله عليه وسلم ما العلم فقال دليل العمل قيل فما العقل
قال قائد الخير قيل فما الهوى قال مركب المعاصى قيل فما المال قال رداء المتكبرين قيل فما الدنيا قال سوق
الآخرة كج انه عليه الصلاة والسلام كان يحدث انسانا فأوحى الله اليه انه لم يبق من عمر هذا الرجل
الذى تحدثه الا ساعة وكان هذا وقت العصر فأخبره الرسول بذلك فاضطرب الرجل وقال يا رسول الله دلنى
على أوفق عمل لى فى هذه الساعة قال اشتغل بالتعلم فاشتغل بالتعلم وقبض قبل المغرب قال الراوى فلو كان شئ
أفضل من العلم لامره النبى صلى الله عليه وسلم به فى ذلك الوقت كد قال عليه الصلاة والسلام
الناس كلهم موتى الا العالمون والخبر مشهور كه عن أنس قال عليه الصلاة والسلام سبعة للعبد
تجرى بعد موته من علم علما أو أجرى نهرا أو حفر بئرا أو بنى مسجدا أو ورث مصحفا أو ترك ولدا صالحا يدعو له
بالخير أو صدقة تجرى له بعد موته فقدم عليه الصلاة والسلام التعليم على جميع الانتفاعات لانه روحانى
والروحانى أبقى من الجسمانيات كو قال عليه الصلاة والسلام لا تجالسوا العلماء الا اذا دعوكم
من خمس الى خمس من الشك الى اليقين ومن الكبر الى التواضع ومن العداوة الى النصيحة ومن الريا الى
الاخلاص ومن الرغبة الى الزهد كز أوصى النبى صلى الله عليه وسلم الى على بن أبى طالب رضى
الله عنه فقال يا على احفظ التوحيد فانه رأس مالى والزم العمل فانه حرفتى واقم الصلاة فانها قرة عينى
واذكر الرب فانه بصيرة فؤادى واستعمل العلم فانه ميراثى كح أبو كبشة الانصارى قال ضرب لنا رسول
الله صلى الله عليه وسلم مثل الدنيا مثل أربعة رهط رجل آتاه الله علما وآتاه مالا فهو يعمل بعلمه فى ماله ورجل
أتاه الله علما ولم يؤته مالا فيقول لو ان الله تعالى آتانى مثل ما أوتى فلان لفعلت فيه مثل ما يفعل فلان
فهما فى الاجر سواء ورجل آتاه الله مالا ولم يؤته علما فهو يمنعه من الحق وينفقه فى الباطل ورجل لم يؤته الله
علما ولم يؤته مالا فيقول لو ان الله تعالى آتانى مثل ما أوتى فلان لفعلت فيه مثل ما يفعل فلان فهما فى
الوزر سواء (الآثار) ا كميل بن زياد قال أخذ على بن أبى طالب رضى الله عنه بيدى فأخرجنى الى
الجبانة فلما أصحر تنفس الصعداء ثم قال يا كميل بن زياد ان هذه القلوب أوعية فخيرها أوعاها فاحفظ
ما أقول لك الناس ثلاثة عالم ربانى ومتعلم على سبيل نجاة وهمج رعاع أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح
لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجأوا الى ركن وثيق يا كميل العلم خير من المال العلم يحرسك وأنت تحرس المال
والمال تنقصه النفقة والعلم يزكو بالانفاق وصنيع المال يزول بزواله يا كميل معرفة العلم زين يزان به
يكتسب به الانسان الطاعة فى حياته وجميل الاحدوثة بعد وفاته والعلم حاكم والمال محكوم عليه ب
عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ان الرجل ليخرج من منزله وعليه من الذنوب مثل جبل تهامة فاذا سمع
العلم وخاف واسترجع على ذنوبه انصرف الى منزله وليس عليه ذنب فلا تفارقوا مجالس العلماء فان الله لم يخلق
تربة على وجه الارض أكرم من مجالس العلماء ج عن ابن عباس خير سليمان بن الملك والمال وبين
العلم فاختار العلم فاعطى العلم والملك معا د سليمان لم يحتج الى الهدهد الا لعلمه لما روى عن نافع بن

الازرق قال لابن عباس كيف اختار سليمان الهدهد لطلب الماء قال ابن عباس لان الارض له كالزجاجة يرى باطنها من ظاهرها فقال نافع فكيف بأوقات الفخ يغطى له باصبع من تراب فلا يراه بل يقع فيه فقال ابن عباس اذا جاء القدر عمى البصر ه قال أبو سعيد الخدرى تقسم الجنة على عشرة آلاف جزء تسعة آلاف وتسعمائة وتسعة وتسعون منها للذين عقلوا عن الله أمره فكان هذا ثوابهم على قدر ما قسم الله لهم من العقول يقتسمون المنازل فيها وجزء للمؤمنين الضعفاء الفقراء الصالحين و قال ابن عباس لولده يابنى عليك بالادب فانه دليل على المروءة وأنس فى الوحشة وصاحب فى الغربة وقرين فى الحضر وصدر فى المجالس ووسيلة عند انقضاء الوسائل وغنى عند العدم ورفعة للخسيس وكمال للشريف وجلالة للملك ز عن الحسن البصرى صرير قلم العلماء تسبيح وكتابة العلم والنظر فيه عبادة واذا اصاب من ذلك المداد ثوبه فكأنما اصابه دم الشهداء واذا قطر منها على الارض تلألأ نوره واذا قام من قبره نظر اليه أهل الجمع فيقال هذا عبد من عباد الله أكرمه الله وحشر مع الانبياء عليهم السلام ح فى كتاب دمنة وكليلة أحق من لا يستخف بحقوقهم ثلاثة العالم والسلطان والاخوان فان من استخف بالعالم أهلك دينه ومن استخف بالسلطان اهلك دنياه ومن استخف بالاخوان أهلك مروءته ط قال سقراط من فضيلة العلم انك لا تقدر على ان يخدمك فيه أحد كما تجد من يخدمك فى سائر الاشياء بل تخدمه بنفسك ولا يقدر أحد على سلبه عنك ى قيل لبعض الحكماء لا تنظر فاغمض عينيه فقيل لا تسمع فسد اذنيه فقيل لا تتكلم فوضع يده على فيه فقيل له لا تعلم فقال لا اقدر عليه يا اذا كان السارق عالما لا تقطع يده لانه يقول كان المال وديعة لى وكذا الشارب يقول حسبته خلا وكذا الزانى يقول تزوجتها فانه لا يحد يب قال بعضهم أحيوا قلوب اخوانكم ببصائر بيانكم كما تحيون الموات بالنبات والنوات فان نفسا تبعد من الشهوات والشبهات أفضل من أرض تصلح للنبات قال الشاعر

وفى الجهل قبل الموت موت لاهله ❊ وأجسامهم قبل القبور قبور
وان امرأ لم يحى بالعلم ميت ❊ وليس له حتى النشور نشور

(وأما النكت فن وجوه) ا المعصية عند الجهل لا يرجى زوالها وعند الشهوة يرجى زوالها انظر الى زلة آدم فانه بعلمه استغفر والشيطان غوى وبقى فى غيه أبدا الا ان ذلك كان بسبب الجهل ب ان يوسف عليه السلام لما صار ملكا احتاج الى وزير فسأل ربه عن ذلك فقال له جبريل ان ربك يقول لا تختر الا فلانا فرآه يوسف فى اسوأ الاحوال فقال لجبريل انه كيف يصلح لهذا العمل مع سوء حاله فقال جبريل ان ربك عينه لذلك لانه كان ذب عنك حيث قال ان كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين والنكتة ان الذى ذب عن يوسف عليه السلام استحق الشركة فى مملكته فمن ذب عن الدين القويم بالبرهان المستقيم كيف لا يستحق من الله الاحسان والتحسين ج أراد واحد خدمة ملك فقال الملك اذهب وتعلم حتى تصلح لخدمتى فلما شرع فى التعلم وذاق لذة العلم بعث الملك اليه وقال اترك التعلم فقد صرت أهلا لخدمتى فقال كنت أهلا لخدمتك حين لم ترنى أهلا لخدمتك وحين رأيتنى اهلا لخدمتك رأيت نفسى أهلا لخدمة الله تعالى وذلك انى كنت اظن ان الباب بابك لجهلى والآن علمت ان الباب باب الرب د تحصيل العلم انما يصعب عليك لفرط حبك للدنيا لانه تعالى اعطاك سواد العين وسويداء القلب ولا شك ان السواد أكبر من السويداء فى اللفظ لان السويداء تصغير السواد ثم اذا وضعت على سواد عينك جزأ من الدنيا لا ترى شيئا فكيف اذا وضعت على السويداء كل الدنيا كيف ترى بقلبك شيئا ه قال حكيم القلب ميت وحياته بالعلم والعلم ميت وحياته بالطلب والطلب ضعيف وقوته بالمدارسة فاذا قوى بالمدارسة فهو محتجب واظهاره بالمناظرة واذا ظهر بالمناظرة فهو عقيم ونتاجه بالعمل فاذا زوج العلم بالعمل توالد وتناسل ملكا أبديا لا آخر له و قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم الى قوله وهم لا يشعرون كانت رياسة تلك النملة على غيرها لم تكن الا بسبب انها علمت مسألة واحدة وهى قوله تعالى وهم لا يشعرون كأنها قالت ان سليمان معصوم والمعصوم لا يجوز منه

ايذاء البرى عن الجرم ولكنه لو حطمكم فانما يصدر ذلك منه على سبيل السهو لانه لا يعلم حالكم فقوله تعالى وهم لا يشعرون اشارة الى تنزيه الانبياء عليهم السلام عن المعصية فتلك النملة لما عامت هذه المسألة الواحدة استحقت الرياسة التامة فمن علم حقائق الاشياء من الموجودات والمعدومات كيف لا يستوجب الرياسة فى الدنيا والدين ز الكلب اذا تعلم وأرسله المالك على اسم الله تعالى صار صيده النجس طاهرا والنكتة ان هنالك العلم انضم الى الكلب فصار النجس ببركة العلم طاهرا فههنا النفس والروح طاهرتان فى أصل الفطرة الا انهما تلوثت باقذار المعصية ثم انضم اليها العلم بالله وبصفاته فنرجو من عميم لطفه ان يقلب النجس طاهرا ههنا والمردود مقبولا ح القلب رئيس الاعضاء ثم تلك الرياسة ليست للقوة فان العظم أقوى منه ولا للعظم فان الفخذ أعظم منه ولا للحدة فان الظفر أحد منه وانما تلك الرياسة بسبب العلم فدل على ان العلم أشرف الصفات أما الحكايات ا حكى ان هارون الرشيد كان معه الفقهاء وكان فيهم أبو يوسف فأتى برجل فادعى عليه آخر انه أخذ من بيتى مالا بالليل فاقر الآخذ بذلك فى المجلس فاتفق الفقهاء على انه تقطع يده فقال أبو يوسف لا قطع عليه قالوا لم قال لانه اقر بالاخذ والاخذ لا يوجب القطع بل لا بد من الاعتراف بالسرقة فصدقه الكل فى قوله ثم قالوا للآخذ اسرقتها قال نعم فاجمعوا كلهم على انه وجب القطع لانه أقر بالسرقة فقال أبو يوسف لا قطع لانه وان اقر بالسرقة لكن بعد ما وجب الضمان عليه باقراره بالاخذ فاذا أقر بالسرقة بعد ذلك فهو بهذا الاقرار يسقط الضمان عن نفسه فلا يسمع اقراره فتعجب الكل من ذلك ب عن الشعبى كنت عند الحجاج فأتى بيحيى بن يعمر فقيه خراسان من بلخ مكبلا بالحديد فقال له الحجاج انت زعمت ان الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بلى فقال الحجاج لتأتينى بها واضحة بينة من كتاب الله أو لاقطعنك عضوا عضوا فقال آتيك بها واضحة بينة من كتاب الله يا حجاج قال فتعجبت من جرأته بقوله يا حجاج فقال له ولا تأتنى بهذه الآية ندع أبناءنا وابناءكم فقال آتيك بها واضحة من كتاب الله وهو قوله ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان الى قوله وزكريا ويحيى وعيسى فمن كان أبو عيسى وقد ألحق بذرية نوح قال فاطرق مليا ثم رفع رأسه فقال كانى لم اقرأ هذه الآية من كتاب الله حلوا وثاقه واعطوه من المال كذا ج يحكى أن جماعة من أهل المدينة جاؤا الى أبى حنيفة ليناظروه فى القراءة خلف الامام ويبكتوه ويشنعوا عليه فقال لهم لا يمكننى مناظرة الجميع ففوضوا أمر المناظرة الى اعلمكم لاناظره فاشاروا الى واحد فقال هذا اعلمكم قالوا نعم قال والمناظرة معه كالمناظرة معكم قالوا نعم قال والالزام عليه كالالزام عليكم قالوا نعم قال وان ناظرته والزمته الحجة فقد لزمتكم الحجة قالوا نعم قال وكيف قالوا لانا رضينا به اماما فكان قوله قولا لنا قال أبو حنيفة فنحن لما اخترنا الامام فى الصلاة كانت قراءته قراءة لنا وهو ينوب عنا فأقروا له بالالزام د هجا الفرزدق واحدا فقال

لقد ضاع شعرى على بابكم * كما ضاع در على خالصه

وكانت خالصة معشوقة سليمان بن عبد الملك وكانت ظريفة صاحبة أدب وكانت هيبة سليمان بن عبد الملك تفوق هيبة المروانيين فلما بلغها هذا البيت شق عليها فدخلت على سليمان وشكت الفرزدق فامر سليمان باشخاص الفرزدق على افظع الوجوه مكبلا مقيدا فلما حضر وما كان به من الرمق الا مقدار ما يقيمه على الرجل من شدة الهيبة فقال له سليمان بن عبد الملك أنت القائل

لقد ضاع شعرى على بابكم * كما ضاع در على خالصه

فقال ما قلته هكذا وانما غيره على من اراد بى مكروها وانما قلت وخالصة من وراء الستر تسمع * لقد ضاء شعرى على بابكم * كما ضاء در على خالصه * فسرى عن خالصه فلم تملك نفسها أن خرجت من الستر فالقت على الفرزدق ما كان عليها من الحلى وهى زيادة على ألف ألف درهم فاتبعه سليمان بن عبد الملك حاجبه لما خرج من عنده حتى اشترى الحلى من الفرزدق بمائة ألف ورده على خالصة ه دعا المنصور أبا حنيفة يوما فقال الربيع وهو يعاديه يا أمير المؤمنين هذا يعنى أبا حنيفة يخالف جدك حيث يقول الاستثناء المنفصل جائز

وأبو حنيفة يشكره فقال أبو حنيفة هذا الربيع يقول ليس لك بيعة في رقبة الناس فقال كيف قال انهم يعقدون البيعة لك ثم يرجعون الى منازلهم فيستثنون فتبطل يمينهم فضحك المنصور وقال اياك يا ربيع وأبا حنيفة فلما خرجا قال الربيع يا أبا حنيفة سعيت في دمي فقال أبو حنيفة كنت البادي وأنا الدافع ويحكى ان مسلما قتل ذميا عمدا فحكم أبو يوسف بقتل المسلم به فبلغ زبيدة ذلك فبعثت الى أبي يوسف فقالت اياك وان تقتل المسلم وكانت في عناية عظيمة بامر المسلم فلما حضر أبو يوسف وحضر الفقهاء وجيء باولياء الذمي والمسلم فقال له الرشيد احكم بقتله فقال يا أمير المؤمنين هو مذهبي غير اني لست اقتل المسلم به حتى تقوم البينة العادلة ان الذمي يوم قتله المسلم كان ممن يؤدي الجزية فلم يقدروا عليه فبطل دمه ز دخل الغضبان على الحجاج بعدما قال لعدوه عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث تغد بالحجاج قبل ان يتعشى بك فقال له ما جواب السلام عليك فقال وعليكم السلام ثم فطن الحجاج وقال قاتلك الله يا غضبان اخذت لنفسك امانا بردي عليك اما والله لولا الوفاء والكرم لما شربت الماء البارد بعد ساعتك هذه فانظر الى فائدة العلم في هذه الصورة فلله در العلم ومن به تردى * وتعسا للجهل ومن في اوديته تردى ح بلغ عبد الملك بن مروان قول الشاعر

ومنا سويد والبطين وقعنب * ومنا أمير المؤمنين شبيب

فامر به فادخل عليه فقال انت القائل ومنا أمير المؤمنين شبيب فقال انما قلت ومنا أمير المؤمنين شبيب بنصب الراء فناديتك واستغثت بك فسري عن عبد الملك وتخلص الرجل من الهلاك بصنعة يسيرة عملها بعلمه وهو انه حول الضمة فتحة ط قال أبو مسلم صاحب الدولة لسليمان بن كثير بلغني انك كنت في مجلس وقد جرى بين يديك ذكري فقلت اللهم سود وجهه واقطع عنقه واسقني من دمه فقال نعم قلته ولكن في كرم كذا لما نظرت الى الحصرم فاستحسن قوله وعفا عنه ي قال رجل لابي حنيفة اني حلفت لا أكلم امرأتي حتى تكلمني وحلفت بصدقة ما تملك ان لا تكلمني أو أكلمها فتحير الفقهاء فيه فقال سفيان من كلم صاحبه حنث فقال أبو حنيفة اذهب وكلمها ولا حنث عليكما فذهب الى سفيان وأخبره بما قال أبو حنيفة فذهب سفيان الى أبي حنيفة مغضبا وقال تبيح الفروج فقال أبو حنيفة وما ذاك قال سفيان اعيدوا على أبي حنيفة السؤال فاعادوا واعاد أبو حنيفة الفتوى فقال من أين قلت قال لما شافهته باليمين بعد ما حلف كانت مكلمة فسقطت يمينه وان كلمها فلا حنث عليه ولا عليها لانه قد كلمها بعد اليمين فسقطت اليمين عنه فقال سفيان انه ليكشف لك من العلم عن شيء كلنا عنه غافل يا دخل اللصوص على رجل فأخذوا متاعه واستحلفوه بالطلاق ثلاثا ان لا يعلم أحدا فاصبح الرجل وهو يرى اللصوص يبيعون متاعه وليس يقدر أن يتكلم من أجل يمينه فجاء الرجل يشاور أبا حنيفة فقال أحضر لي امام مسجدك وأهل محلتك فأحضرهم اياه فقال لهم أبو حنيفة هل تحبون أن يرد الله على هذا متاعه قالوا نعم قال فاجمعوا كل داعر منهم وأدخلوهم في دار ثم أخرجوهم واحدا واحدا وقولوا أهذا لصك فان كان ليس بلصه قال لا وان كان لصه فليسكت واذا سكت فاقبضوا عليه ففعلوا ما امرهم به أبو حنيفة فرد الله عليه جميع ما سرق منه يب كان في جوار أبي حنيفة فتى يغشى مجلس أبي حنيفة فقال يوما لابي حنيفة اني اريد أن أتزوج ابنة فلان وقد خطبتها الا انهم قد طلبوا مني من المهر فوق طاقتي فقال احتل واقترض وادخل عليها فان الله تعالى يسهل الامر عليك بعد ذلك ثم اقرضه أبو حنيفة ذلك القدر ثم قال له بعد الدخول أظهر انك تريد الخروج من هذا البلد الى بلد بعيد وانك تسافر باهلك معك فاظهر الرجل ذلك فاشتد ذلك على أهل المرأة وجاؤا الى أبي حنيفة يشكونه ويستفتونه فقال لهم أبو حنيفة له ذلك فقالوا وكيف الطريق الى دفع ذلك فقال أبو حنيفة الطريق ان ترضوه بان تردوا عليه ما أخذتموه منه فأجابوه اليه فذكر أبو حنيفة ذلك للزوج فقال الزوج فأنا أريد منهم شيئا آخر فوق ذلك فقال له أبو حنيفة ايما احب اليك أن ترضى بهذا القدر والا اقرت لرجل بدين فلا تملك المسافرة بها حتى تقضي ما عليها من الدين فقال الرجل الله الله لا يسمعوا بهذا فلا آخذ منهم شيئا ورضي بذلك القدر فحصل ببركة علم أبي حنيفة فرج كل واحد من الخصمين يج عن الليث بن سعد قال

قال رجل لابى حنيفة لى ابن ليس بمحمود السيرة أشترى له الجارية بالمال العظيم فيعتقها وازوجه المرأة
بالمال العظيم فيطلقها فقال له أبو حنيفة اذهب به معك الى سوق النخاسين فاذا وقعت عينه على جارية
فاشترها لنفسك ثم زوجها اياه فان طلقها عادت اليك مملوكة وان اعتقها لم يجز عتقه اياها قال الليث فوالله
ما اعجبنى جوابه كما اعجبنى سرعة جوابه يد سئل أبو حنيفة عن رجل حلف ليقربن امرأته نهارا
فى رمضان فلم يعرف أحد وجه الجواب فقال أبو حنيفة يسافر مع امرأته فيطؤها نهارا فى رمضان يه جاء
رجل الى الحجاج فقال سرقت لى أربعة آلاف درهم فقال الحجاج من تتهم فقال لا اتهم أحدا قال لعلك أوتيت
من قبل اهلك قال سبحان الله امرأتى خير من ذلك قال الحجاج لعطاره اعمل لى طيبا ذكيا ليس له نظير
فعمل له الطيب ثم دعا الشيخ فقال ادهن من هذه القارورة ولا تدهن منها غيرك ثم قال الحجاج لحرسه اقعدوا
على أبواب المساجد واراهم الطيب وقال من وجد منه ريح هذا الطيب فخذوه فاذا رجل له وفرة
فاخذوه فقال الحجاج من أين لك هذا الدهن قال اشتريته قال اصدقنى والا قتلتك فصدقه فدعا الشيخ وقال
هذا صاحب الاربعة آلاف عليك بامرأتك فاحسن أدبها ثم أخذ الاربعة آلاف من الرجل وردها الى
صاحبها يو قال الرشيد يوما لابى يوسف عند جعفر بن عيسى جارية هى احب الناس الى وقد عرف ذلك وقد
حلف أن لا يبيع ولا يهب ولا يعتق وهو الآن يطلب حل يمينه فقال يهب النصف ويبيع النصف ولا يحنث
يز قال محمد بن الحسن كنت نائما ذات ليلة فاذا انا بالباب يدق ويقرع فقلت انظروا من ذلك فقالوا رسول
الخليفة يدعوك فخفت على روحى فقمت ومضيت اليه فلما دخلت عليه قال دعوتك فى مسئلة ان أم محمد
يعنى زبيدة قلت لها انا الامام العدل والامام العدل فى الجنة فقالت لى انك ظالم عاص فقد شهدت لنفسك
بالجنة فكفرت بكذبك على الله وحرمت عليك فقلت له يا أمير المؤمنين اذا وقعت فى معصية هل تخاف الله فى
تلك الحال أو بعدها فقال اى والله اخاف خوفا شديدا فقلت انا اشهد ان لك جنتين لا جنة واحدة قال تعالى
ولمن خاف مقام ربه جنتان فلاطفنى وأمرنى بالانصراف فلما رجعت الى دارى رأيت البدر متبادرة الى يح
يحكى أن أبا يوسف أتاه ذات ليلة رسول الرشيد يستعجله فخاف أبو يوسف على نفسه فلبس ازاره ومشى خائفا
الى دار الخليفة فلما دخل عليه سلم فرد عليه الجواب وادناه فعند ذلك سكنت روعته قال الرشيد ان حليا لنا
فقد من الدار فاتهمت فيه جارية من جوارى الدار الخاصة فحلفت لتصدقينى أو لاقتلنك وقد ندمت فاطلب لى
وجها فقال أبو يوسف فأذن لى فى الدخول عليها فاذن له فرأى جارية كأنها فلقة قمر فاخلى المجلس ثم قال لها
امعك الحلى فقالت لا والله فقال لها احفظى ما أقول لك ولا تزيدى عليه ولا تنقصى عنه اذا دعاك الخليفة
وقال لك اسرقت الحلى فقولى نعم فاذا قال لك فهاتيها فقولى ما سرقتها ثم خرج أبو يوسف الى مجلس الرشيد
وأمر باحضار الجارية فحضرت فقال للخليفة سلها عن الحلى فقال لها الخليفة اسرقت الحلى قالت نعم قال لها
فهاتيها قالت لم اسرقها والله قال أبو يوسف قد صدقت يا أمير المؤمنين فى الاقرار أو الانكار وخرجت من
اليمين فسكن غضب الرشيد وأمر أن يحمل الى دار أبى يوسف مائة ألف درهم فقالوا ان الخزان غيب فلو اخرنا
ذلك الى الغد فقال ان القاضى اعتقنا الليلة فلا نؤخر صلته الى الغد فامر حتى حمل عشر بدر مع أبى يوسف
الى منزله يط قال بشر المريسى للشافعى كيف تدعى انعقاد الاجماع مع ان أهل المشرق والمغرب
لا يمكن معرفة وجود اجماعهم على الشئ الواحد وكانت هذه المناظرة عند الرشيد فقال الشافعى هل تعرف
اجماع الناس على خلافة هذا الجالس فاقر به خوفا وانقطع ك اعرابى قصد الحسين بن على فسلم
عليه وسأله حاجة وقال سمعت جدك يقول اذا سألتم حاجة فاسألوها من أحد أربعة اما عربى شريف أو مولى
كريم أو حامل القرآن أو صاحب وجه صبيح فأما العرب فشرفت بجدك وأما الكرم فدأبكم وسيرتكم
وأما القرآن ففى بيوتكم نزل وأما الوجه الصبيح فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا اردتم
ان تنظروا الى فانظروا الى الحسن والحسين فقال الحسين ما حاجتك فكتبها على الارض فقال الحسين
سمعت أبى عليا يقول قيمة كل امرئ ما يحسنه وسمعت جدى يقول المعروف بقدر المعرفة فأسألك عن ثلاث

مسائل ان احسنت فى جواب واحدة فلك ثلث ما عندى وان اجبت عن اثنتين فلك ثلثا ما عندى وان اجبت عن الثلاث فلك كل ما عندى وقد حمل الى صرة مختومة من العراق فقال سل ولا حول ولا قوة الا بالله فقال أى الاعمال أفضل قال الاعرابى الايمان بالله قال فما نجاة العبد من الهلكة قال الثقة بالله قال فما زين المرء قال علم معه حلم قال فان اخطأه ذلك قال فمال معه كرم قال فان اخطاه ذلك قال ففقر معه صبر قال فان اخطاه ذلك قال فصاعقة تنزل من السماء فتحرقه فضحك الحسين ورمى بالصرة اليه

(أما الشواهد العقلية فى فضيلة العلم) فنقول اعلم ان كون العلم صفة شرف وكمال وكون الجهل صفة نقصان أمر معلوم للعقلاء بالضرورة ولذلك لو قيل للرجل العالم يا جاهل فانه يتأذى بذلك وان كان يعلم كذب ذلك ولو قيل للرجل الجاهل يا عالم فانه يفرح بذلك وان كان يعلم انه ليس كذلك وكل ذلك دليل على ان العلم شريف لذاته ومحبوب لذاته والجهل نقصان لذاته وأيضا فالعلم أينما وجد كان صاحبه محترما معظما حتى ان الحيوان اذا رأى الانسان احتشمه بعض الاحتشام وانزجر به بعض الانزجار وان كان ذلك الحيوان أقوى بكثير من الانسان وكذلك جماعة الرعاة اذا رأوا من جنسهم من كان اوفر عقلا منهم وأغزر فضلا فيما هم فيه وبصدده انقادوا له طوعا فالعلماء اذا لم يعاندوا كانوا رؤساء بالطبع على من كان دونهم فى العلم ولذلك فان كثيرا ممن كانوا يعاندون النبى صلى الله عليه وسلم قصدوه ليقتلوه فلما كان الا أن وقع بصرهم عليه فألقى الله فى قلوبهم منه روعة وهيبة فهابوه وانقادوا له ولهذا قال الشاعر

لو لم تكن فيه آيات مبينة * كانت بداهته تنبيك عن خبر

وأيضا فلا شك ان الانسان أفضل من سائر الحيوانات وليست تلك الفضيلة لقوته وصولته فان كثيرا من الحيوانات يساويه فيها أو يزيد عليه فاذن تلك الفضيلة ليست الا لاختصاصه بالمزية النورانية واللطيفة الربانية التى لاجلها صار مستعدا لادراك حقائق الاشياء والاطلاع عليها والاشتغال بعبادة الله على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وأيضا الجاهل كانه فى ظلمة شديدة لا يرى شيئا البتة والعالم كانه يطير فى أقطار الملكوت ويسبح فى بحار المعقولات فيطالع الموجود والمعدوم والواجب والممكن والمحال ثم يعرف انقسام الممكن الى الجوهر والعرض والجوهر الى البسيط والمركب ويبالغ فى تقسيم كل واحد منها الى أنواعها وأنواع أنواعها وأجزائها وأجزاء أجزائها والجزء الذى به يشارك غيره والجزء الذى به يمتاز عن غيره ويعرف أثر كل شئ ومؤثره ومعلوله وعلته ولازمه وملزومه وكليه وجزئيه وواحده وكثيره حتى يصير عقله كالنسخة التى أثبت فيها جميع المعلومات بتفاصيلها وأقسامها فأى سعادة فوق هذه الدرجة ثم انه بعد صيرورته كذلك تصير النفوس الجاهلة عالة فتصير تلك النفس كالشمس فى عالم الارواح وسببا للحياة الابدية لسائر النفوس فانها كانت كاملة ثم صارت مكملة وتصير واسطة بين الله وبين عباده ولهذا قال تعالى تنزل الملائكة بالروح من أمره والمفسرون فسروا هذا الروح بالعلم والقرآن وكما ان البدن بلا روح ميت فاسد فكذا الروح بلا علم ميت ونظيره قوله تعالى وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا فالعلم روح الروح ونور النور ولب اللب ومن خواص هذه السعادة انها تكون باقية آمنة عن الفناء والتغير فان التصورات الكلية لا يتطرق اليها الزوال والتغير واذا كانت هذه السعادة فى نهاية الجلالة فى ذاتها ثم انها باقية أبد الآباد ودهر الداهرين كانت لا محالة أكمل السعادات وأيضا فالانبياء صلوات الله عليهم ما بعثوا الا للدعوة الى الحق قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة الى آخره وقال قل هذه سبيلى ادعوا الى الله على بصيرة أنا ومن اتبعنى ثم خذ من أول الامر فانه سبحانه لما قال انى جاعل فى الارض خليفة فلما قالت الملائكة أتجعل فيها من يفسد فيها قال سبحانه انى أعلم ما لا تعلمون فأجابهم سبحانه بكونه عالما فلم يجعل سائر صفات الجلال من القدرة والارادة والسمع والبصر والوجود والقدم والاستغناء عن المكان والجهة جوابا لهم وموجبا لسكوتهم وانما جعل صفة العلم جوابا لهم وذلك يدل على ان صفات الجلال والكمال وان كانت بأسرها فى نهاية الشرف الا ان صفة العلم أشرف من غيرها ثم انه سبحانه انما أظهر فضل آدم عليه السلام بالعلم وذلك يدل أيضا على ان العلم أشرف

من غيره ثم انه سبحانه لما أظهر علمه جعله مسجود الملائكة وخليفة العالم السفلي وذلك يدل على ان تلك المنقبة انما استحقها آدم عليه السلام بالعلم ثم ان الملائكة افتخرت بالتسبيح والتقديس والافتخار بهما انما يحصل لو كانا مقرونين بالعلم فانهما ان حصلا بدون العلم كان ذلك نفاقا والنفاق أخس المراتب قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار أو تقليدا والتقليد مذموم فثبت ان تسبيحهم وتقديسهم انما صار موجبا للافتخار ببركة العلم ثم ان آدم عليه السلام انما وقع عليه اسم المعصية لانه أخطأ في مسئلة واحدة اجتهادية على ما سيأتي بيانه ولاجل هذا الخطأ القليل وقع فيما وقع فيه والشيء كلما كان الخطر فيه أكثر كان أشرف فذلك يدل على غاية جلالة العلم ثم انه ببركة جلالة العلم لما تاب وأناب وترك الاصرار والاستكبار وجد خلعة الاجتباء ثم انظر الى ابراهيم عليه السلام كيف اشتغل في أول أمره بطلب العلم على ما قال تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا ثم انتقل من الكوكب الى القمر ومن القمر الى الشمس ولم يزل ينتقل بفكره من شيء الى شيء الى ان وصل بالدليل الزاهر والبرهان الباهر الى المقصود وأعرض عن الشرك فقال اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض فلما وصل الى هذه الدرجة مدحه الله تعالى بأشرف المدائح وعظمه على أتم الوجوه فقال تارة وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وقال أخرى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء ثم انه عليه السلام بعد الفراغ من معرفة المبدأ اشتغل بمعرفة المعاد فقال واذ قال ابراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى ثم لما فرغ من التعلم اشتغل بالتعليم والمحاجة تارة مع أبيه على ما قال لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وتارة مع قومه فقال ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون وأخرى مع ملك زمانه فقال ألم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه وانظر الى صالح وهود وشعيب كيف كان اشتغالهم في أوائل أمورهم وأواخرها بالتعلم والتعليم وارشاد الخلق الى النظر والتفكر في الدلائل وكذلك أحوال موسى عليه السلام مع فرعون وجنوده ووجوه دلائله معه ثم انظر الى حال سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم كيف من الله عليه بالعلم مرة بعد أخرى فقال ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فأغنى فقدم الامتنان بالعلم على الامتنان بالمال وقال أيضا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وقال ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا ثم انه أول ما أوحى اليه قال اقرأ باسم ربك ثم قال وعلمك ما لم تكن تعلم وهو عليه الصلاة والسلام كان أبدا يقول أرنا الاشياء كما هي فلو لم يظهر للانسان مما ذكرنا من الدلائل النقلية والعقلية شرف العلم لاستحال أن يظهر له شيء أصلا وأيضا فان الله تعالى سمى العلم في كتابه بالاسماء الشريفة (فمنها) الحياة أو من كان ميتا فأحييناه (وثانيها) الروح وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا (وثالثها) النور الله نور السموات والارض وأيضا قال تعالى في صفة طالوت ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم فقدم العلم على الجسم ولا شك ان المقصود من سائر النعم سعادة البدن فسعادة البدن أشرف من السعادة المالية فاذا كانت السعادة العلمية راجحة على السعادة الجسمانية فأولى أن تكون راجحة على السعادة المالية وقال يوسف اجعلني على خزائن الارض اني حفيظ عليم ولم يقل اني حسيب نسيب فصيح مليح وأيضا فقد جاء في الخبر المرء بأصغريه قلبه ولسانه ان تكلم تكلم بلسانه وان قاتل قاتل بجنانه قال الشاعر

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده * فلم يبق الا صورة اللحم والدم

وأيضا فان الله تعالى قدم عذاب الجهل على عذاب النار فقال كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم انهم لصالوا الجحيم وقال بعضهم العلوم مطالعها من ثلاثة أوجه قلب متفكر ولسان معبر وبيان مصور وقال علي ابن أبي طالب رضي الله عنه عين العلم من العلو ولامه من اللطف وميمه من المروءة وأيضا قيل العلوم عشرة علم التوحيد للاديان وعلم السر لرد الشيطان وعلم المعاشرة للاخوان وعلم الشريعة للاركان وعلم النجوم للازمان وعلم المبارزة للفرسان وعلم السياسة للسلطان وعلم الرؤيا للبيان وعلم الفراسة للبرهان وعلم الطب للابدان وعلم الحقيقة للرحمن وأيضا قيل ضرب الله المثل في العلم بالماء قوله تعالى أنزل من السماء ماء والمياه أربعة ماء المطر وماء السيل وماء القناة وماء العين فكذا العلوم أربعة علم التوحيد كماء العين

لا يجوز تحريكه لئلا يتكدر كذا لا ينبغي طلب كيفية الله عز وجل لئلا يحصل الكفر وعلم الفقه يزداد بالاستنباط كماء القناة يزداد بالحفر وعلم الزهد كماء المطر ينزل صافيا ويتكدر بغبار الهواء كذلك علم الزهد صاف ويتكدر بالطمع وعلم البدع كماء السيل يميت الاحياء ويهلك الخلق فكذا البدع والله أعلم (المسئلة السابعة) في أقوال الناس في حد العلم قال أبو الحسن الاشعري العلم ما يعلم به وربما قال ما يصير الذات به عالما اعترضوا عليهما بأن العالم والمعلوم لا يعرفان الا بالعلم فتعريف العلم بهما دور وهو غير جائز أجاب عنه بأن علم الانسان بكونه عالما بنفسه وبألمه ولذته علم ضروري والعلم بكونه عالما بهذه الاشياء علم باصل العلم لان الماهية داخلة في الماهية المقيدة فكان علمه بكون العلم علما علم ضروري فكان الدور ساقطا وسيأتي مزيد تقريره اذا ذكرنا ما نختاره نحن في هذا الباب ان شاء الله تعالى وقال القاضي أبو بكر العلم معرفة المعلوم على ما هو عليه وربما قال العلم هو المعرفة والاعتراض على الاول ان قوله معرفة المعلوم تعريف العلم بالمعلوم فيعود الدور وأيضا فالمعرفة لا تكون الا وفق المعلوم فقوله على ما هو عليه بعد ذكر المعرفة يكون حشوا أما قوله العلم هو المعرفة ففيه وجوه من الخلل (أحدها) ان العلم هو نفس المعرفة فتعريفه بها تعريف للشئ بنفسه وهو محال (وثانيها) ان المعرفة عبارة عن حصول العلم بعد الالتباس ولهذا يقال ما كنت أعرف فلانا والآن فقد عرفته (وثالثها) ان الله تعالى يوصف بأنه عالم ولا يوصف بأنه عارف لان المعرفة تستدعي سبق الجهل وهو على الله محال وقال الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني العلم تبيين المعلوم وربما قال انه استبانة الحقائق وربما اقتصر على التبيين فقال العلم هو التبيين وهو أيضا ضعيف أما قوله العلم هو التبيين فليس فيه الا تبديل لفظ بلفظ أخفى منه ولان التبيين والاستبانة يشعران بظهور الشئ بعد الخفاء وذلك لا يطرد في علم الله وأما قوله تبيين المعلوم على ما هو به فيتوجه عليه الوجوه المذكورة على كلام القاضي وقال الاستاذ أبو بكر بن فورك العلم ما يصح من المتصف به احكام الفعل واتقانه وهو ضعيف لان العلم بوجوب الواجبات وامتناع الممتنعات لا يفيد الاحكام وقال القفال العلم اثبات المعلوم على ما هو به وربما قيل العلم تصور المعلوم على ما هو به والوجوه السالفة متوجهة على هذه العبارة وقال امام الحرمين الطريق الى تصور ماهية العلم وتميزها عن غيرها أن نقول انا نجد من أنفسنا بالضرورة كوننا معتقدين في بعض الاشياء فنقول اعتقادنا في الشئ اما أن يكون جازما أو لا يكون فان كان جازما فاما أن يكون مطابقا أو غير مطابق فان كان مطابقا فاما أن يكون لموجب هو نفس طرفي الموضوع والمحمول وهو العلم البديهي أو لموجب حصل من تركيب تلك العلوم الضرورية وهو العلم النظري أو لا لموجب وهو اعتقاد المقلد وأما الجزم الذي لا يكون مطابقا فهو الجهل والذي لا يكون جازما فاما أن يكون الطرفان متساويين وهو الشك أو يكون أحدهما أرجح من الآخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم واعلم ان هذا التعريف مختل من وجوه (أحدها) ان هذا التعريف لا يتم الا اذا ادعينا ان علمنا بماهية الاعتقاد علم بديهي واذا جاز ذلك فلم لا ندعي ان العلم بماهية العلم بديهي (وثانيها) ان هذا تعريف العلم بانتفاء اضداده وليست معرفة هذه الاضداد أقوى من معرفة العلم حتى يجعل عدم النقيض معرفا للنقيض فيرجع حاصل الامر الى تعريف الشئ بمثله أو بالاخفى (وثالثها) ان العلم قد يكون تصورا وقد يكون تصديقا والتصور لا يتطرق اليه الجزم ولا التردد ولا القوة ولا الضعف فاذا كان كذلك كانت العلوم التصورية خارجة عن هذا التعريف قالت المعتزلة العلم هو الاعتقاد المقتضي سكون النفس وربما قالوا العلم ما يقتضي سكون النفس قالوا ولفظ السكون وان كان مجازا ههنا الا ان المقصود منه لما كان ظاهرا لم يكن ذكره قادحا في المقصود واعلم ان الاصحاب قالوا الاعتقاد جنس مخالف للعلم فلا يجوز جعل العلم منه ولهم أن يقولوا لا شك ان بين العلم واعتقاد المقلد قدرا مشتركا فنحن نعني بالاعتقاد ذلك القدر قال الاصحاب وهذا التعريف يخرج عنه أيضا علم الله تعالى فانه لا يجوز أن يقال فيه انه يقتضي سكون النفس قالت الفلاسفة العلم صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم وفي هذا التعريف عيوب (أحدها) اطلاق لفظ الصورة على العلم لا شك انه

من المجازات فلابد فى ذلك من تلخيص الحقيقة والذى يقال انه كما يحصل فى المرآة صورة الوجه فكذلك
تحصل صورة المعلوم فى الذهن وهو ضعيف لانا اذا عقلنا الجبل والبحر فان حصلا فى الذهن ففى الذهن جبل
وبحر وهذا محال وان لم يحصلا فى الذهن ولكن الحاصل فى الذهن صورتاهما فقط فحينئذ يكون المعلوم
هو الصورة فالشئ الذى تلك الصورة صورته وجب أن لا يصير معلوما وان قيل حصلت الصورة ومحلها
فى الذهن فحينئذ يعود ماذكرنا من انه يحصل الجبل والبحر فى الذهن (وثانيها) ان قوله مطابقة للمعلوم
يقتضى الدور (وثالثها) ان عندهم المعلومات قد تكون موجودة فى الخارج وقد لا تكون وهى التى
يسمونها بالامور الاعتبارية والصور الذهنية والمعقولات الثانية والمطابقة فى هذا القسم غير معقول
(ورابعها) انا قد نعقل المعدوم ولا يمكن أن يقال الصورة العقلية مطابقة للمعدوم لان المطابقة تقتضى
كون المتطابقين أمرا ثبوتيا والمعدوم نفى محض يستحيل تحقق المطابقة فيه ولقد حاول الغزالى ايضاح كلام
الفلاسفة فى تعريف العلم فقال ادراك البصيرة الباطنة نفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر
الظاهر الا انطباع صورة المرئى فى القوة الباصرة كما تتوهم انطباع الصورة فى المرآة مثلا فكما ان البصر
يأخذ صورة المبصرات أى تنطبع فيه مثالها المطابق لها لا عينها فان عين النار لا تنطبع فى العين بل مثال
مطابق صورتها فكذا العقل على مثال مرآة ينطبع فيها صور المعقولات وأعنى بصور المعقولات حقائقها
وماهياتها ففى المرآة أمور ثلاثة الحديد وصقالته والصورة المنطبعة فيه فكذا جوهر الآدمى كالحديد
وعقله كالصقالة والمعلوم كالصورة واعلم ان هذا الكلام ساقط جدا أما قوله لا معنى للبصر الظاهر
الا انطباع صورة المرئى فى القوة الباصرة فباطل لوجوه (أحدها) انه ذكر فى تعريف الابصار المبصر
والباصر وهو دور (وثانيها) انه لو كان الابصار عبارة عن نفس هذا الانطباع لما أبصرنا الا بمقدار نقطة
الناظر لاستحالة انطباع العظيم فى الصغير فان قيل الصورة الصغيرة المنطبعة شرط لحصول ابصار الشئ العظيم
فى الخارج قلنا الشرط مغاير للمشروط فالابصار مغاير للصورة المنطبعة (وثالثها) انا نرى المرئى حيث هو
ولو كان المرئى هو الصورة المنطبعة لما رأيته فى حيزه ومكانه وأما قوله فكذا العقل ينطبع فيه صور
المعقولات فضعيف لان الصورة المرتسمة من الحرارة فى العقل اما أن تكون مساوية للحرارة فى الماهية
أو لا تكون فان كان الاول لزم أن يصير العقل حارا عند تصور الحرارة لان الحار لا معنى له الا الموصوف
بالحرارة وان كان الثانى لم يكن تعقل الماهية الا عبارة عن حصول شئ فى الذهن مخالف للحرارة فى الماهية
وذلك يبطل قوله وأما الذى ذكره من انطباع الصور فى المرآة فقد اتفق المحققون من الفلاسفة على ان صورة
المرئى لا تنطبع فى المرآة فثبت ان الذى ذكره فى تقرير قولهم لا يوافق قولهم ولا يلايم أصولهم ولما ثبت ان
التعريفات التى ذكرها الناس باطلة فاعلم ان العجز عن التعريف قد يكون لخفاء المطلوب جدا وقد يكون
لبلوغه فى الجلاء الى حيث لا يوجد شئ أعرف منه ليجعل معرفا له والعجز عن تعريف العلم من هذا الباب
والحق ان ماهية العلم متصورة تصورا بديهيا جليا فلا حاجة فى معرفته الى معرف والدليل عليه ان كل أحد يعلم
بالضرورة انه يعلم وجود نفسه وانه يعلم انه ليس على السماء ولا فى لجة البحر والعلم الضرورى بكونه عالما بهذه
الاشياء علم باتصاف ذاته بهذه العلوم والعالم بانتساب شئ الى شئ عالم لا محالة بكلا الطرفين فلما كان العلم
الضرورى بهذه المنسوبية حاصلا كان العلم الضرورى بماهية العلم حاصلا واذا كان كذلك كان تعريفه
ممتنعا فهذا القدر كاف ههنا وسائر التدقيقات مذكورة فى الكتب العقلية والله أعلم (المسئلة الثامنة)
فى البحث عن ألفاظ يظن بها انها مرادفة للعلم وهى ثلاثون (أحدها) الادراك وهو اللقاء والوصول
يقال أدرك الغلام وأدركت الثمرة قال تعالى قال أصحاب موسى انا لمدركون فالقوة العاقلة اذا وصلت
الى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا من هذه الجهة (وثانيها) الشعور وهو ادراك بغير
استثبات وهو أول مراتب وصول العلوم الى القوة العاقلة وكانه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال فى الله
تعالى انه يشعر بكذا كما يقال انه يعلم كذا (وثالثها) التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى

وأدركه بتمامه فذلك هو التصور واعلم ان التصور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة حيث وضع فانما
وضع للهيئة الجسمانية الحاصلة في الجسم المتشكل الا ان الناس لما تخيلوا ان حقائق المعلومات تصير حالة
في القوة العاقلة كما ان الشكل والهيئة يحلان في المادة الجسمانية أطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التأويل
(ورابعها) الحفظ فاذا حصلت الصورة في العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت
القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالتأكد بعد
الضعف لاجرم لا يسمى علم الله حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ ما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله تعالى
محالا لاجرم لا يسمى ذلك حفظا (وخامسها) التذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا
حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكر واعلم ان للتذكر سرا لا يعلمه الا الله تعالى وهو ان التذكر
صار عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهي
حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حينئذ استرجاعها وان لم تكن مشعورا بها كان
الذهن غافلا عنها واذا كان غافلا عنها استحال أن يكون طالبا لاسترجاعها لان طلب ما لا يكون متصورا
محال فعلى كلا التقديرين يكون التذكر المفسر بطلب الاسترجاع ممتنعا مع انا نجد من أنفسنا انا قد
نطلبها ونسترجعها وهذه الاسرار اذا توغل العاقل فيها وتأملها عرف انه لا يعرف كنهها
مع انها من اظهر الاشياء عند الناس فكيف القول في الاشياء التي هي اخفى الامور واعضلها على العقول
والاذهان (وسادسها) الذكر فالصورة الزائلة اذا حاول استرجاعها فاذا عادت وحضرت بعد ذلك
الطلب سمي ذلك الوجدان ذكرا فان لم يكن هذا الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذلك الادراك ذكرا ولهذا
قال الشاعر

الله يعلم اني لست اذكره * وكيف اذكره اذ لست انساه

فجعل حصول النسيان شرطا لحصول الذكر ويوصف القول بانه ذكر لانه سبب حصول المعنى في النفس
قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وههنا دقيقة تفسيرية وهي انه سبحانه وتعالى قال اذكروني
اذكركم فهذا الامر هل يتوجه على العبد حال حصول النسيان أو بعد زواله فان كان الاول فهو حال النسيان
غافل عن الامر وكيف يتوجه عليه التكليف مع النسيان وان كان الثاني فهو ذاكر والذكر حاصل
وتحصيل الحاصل محال فكيف كلفه به وهو أيضا متوجه على قوله فاعلم انه لا اله الا الله الا ان الجواب في قوله
فاعلم ان المأمور به انما هو معرفة التوحيد وهذا من باب التصديقات فلا يقوى فيه ذلك الاشكال وأما الذكر
فهو من باب التصورات فيقوى فيه ذلك الاشكال وجوابه على الاطلاق انا نجد من أنفسنا انه يمكننا
التذكر واذا كان ذلك ممكنا كان ما ذكرته تشكيكا في الضروريات فلا يستحق الجواب بقي أن يقال فكيف
يتذكر فنقول لا نعرف كيف يتذكر لكن علمك بتمكنك من التذكر في الجملة يكفيك في الاشتغال بالمجاهدة
وعجزك عن ادراك تلك الكيفية يكفيك في علمك بان ذلك ليس منك بل ههنا سر آخر وهو انك لما عجزت عن
ادراك ماهية التذكر والذكر مع انه صفتك فاني يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع انه ابعد الاشياء
مناسبة منك فسبحان من جعل اظهر الاشياء اخفاها ليتوصل العبد به الى كنه عجزه ونهاية قصوره فحينئذ
يطالع شيئا من مبادي مقادير اسرار كونه ظاهرا باطنا (وسابعها) المعرفة وقد اختلفت الاقوال في تفسير
هذه اللفظة فمنهم من قال المعرفة ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات وآخرون قالوا المعرفة هي التصور
والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم درجة من العلم قالوا لانا نصدق يقينا باستناد هذه المحسوسات
الى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة فاما تصور حقيقته فامر فوق الطاقة البشرية ولان الشيء
ما لم يعرف وجوده فلا تطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارفا ولذلك فان الرجل
لا يسمى بالعارف الا اذا توغل في ميادين العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مباديها الى غاياتها بحسب
الطاقة البشرية وفي الحقيقة فان احدا من البشر لا يعرف الله تعالى لان الاطلاع على كنه هويته وسره

الوهمية محال وآخرون قالوا من ادرك شيئا وانحفظ أثره فى نفسه ثم ادرك ذلك الشئ ثانيا وعرف ان هذا
المدرك الذى ادركه ثانيا هو الذى أدركه أولا فهذا هو المعرفة فيقال عرفت هذا الرجل وهو فلان الذى كنت
رأيته وقت كذا ثم فى الناس من يقول بقدم الارواح ومنهم من يقول بتقدمها على الابدان ويقول انها هى
الذر المستخرج من صلب آدم عليه السلام وانها اقرت بالالهية واعترفت بالربوبية الا انها لظلمة العلاقة
البدنية نسيت مولاها فاذا عادت الى نفسها متخلصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم عرفت ربها وعرفت انها
كانت عارفة به فلا جرم سمى هذا الادراك عرفانا (وثامنها) الفهم وهو تصور الشئ من لفظ المخاطب والافهام
هو اتصال المعنى باللفظ الى فهم السامع (وتاسعها) الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من خطابه يقال فقهت
كلامك أى وقفت على غرضك من هذا الخطاب ثم ان كفار قريش لما كانوا أرباب الشبهات والشهوات فما كانوا
يقفون على ما فى تكاليف الله تعالى من المنافع العظيمة لا جرم قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا أى لا يقفون
على المقصود الاصلى والغرض الحقيقى (وعاشرها) العقل وهو العلم بصفات الاشياء من حسنها وقبحها وكمالها
ونقصانها فانك متى علمت ذلك علمت ما فيها من المضار والمنافع فصار علمك بما فى الشئ من النفع داعيا لك الى
الفعل وعلمك بما فيه من الضرر داعيا لك الى الترك فصار ذلك العلم مانعا من الفعل مرة ومن الترك أخرى فيجرى
ذلك العلم مجرى عقال الناقة ولهذا لما سئل بعض الصالحين عن العقل فقال هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين
ولما سئل عن العاقل قال العاقل من عقل عن الله أمره ونهيه فهذا هو القدر اللائق بهذا المكان والاستقصاء
فيه يجئ فى موضع آخر ان شاء الله تعالى (الحادى عشر) الدراية وهى المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل
وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية واصله من دريت الصيد والدرية لما يتعلم عليه الطعن والمدرى يقال
لما يصلح به الشعر وهذا لا يصح اطلاقه على الله تعالى لامتناع الفكر والحيل عليه تعالى (الثانى عشر)
الحكمة وهى اسم لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملى اخص منه بالعلم النظرى وفى العمل أكثر
استعمالا منه فى العلم ومنها يقال احكم العمل احكاما اذا اتقنه وحكم بكذا حكما والحكمة من الله تعالى خلق
ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم فى الحال وفى المآل ومن العباد أيضا كذلك ثم قد حدت الحكمة بالفاظ مختلفة
فقيل هى معرفة الاشياء بحقائقها وهذا اشارة الى ان ادراك الجزئيات لا كمال فيه لانها ادراكات متغيرة
فاما ادراك الماهية فانه باق مصون عن التغير والتبدل وقيل هى الاتيان بالفعل الذى عاقبته محمودة وقيل
هى الاقتداء بالخالق سبحانه وتعالى فى السياسة بقدر الطاقة البشرية وذلك بان يجتهد بان ينزه علمه عن الجهل
وفعله عن الجور وجوده عن البخل وحلمه عن السفه (الثالث عشر) علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين
قالوا ان اليقين لا يحصل الا اذا اعتقد ان الشئ كذا وانه يمتنع كون الامر بخلاف معتقده اذا كان لذلك
الاعتقاد موجب هو اما بديهة الفطرة واما نظر العقل (الرابع عشر) الذهن وهو قوة النفس على
اكتساب العلوم التى هى غير حاصلة وتحقيق القول فيه انه سبحانه وتعالى خلق الروح خاليا عن تحقيق
الاشياء وعن العلم بها كما قال تعالى اخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا لكنه سبحانه وتعالى انما
خلقها للطاعة على ما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والطاعة مشروطة بالعلم وقال فى
موضع آخر أقم الصلاة لذكرى فبين انه أمر بالطاعة لغرض العلم والعلم لا بد منه على كل حال فلا بد وان تكون
النفس متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم فاعطاه الحق سبحانه من الحواس ما اعان على تحصيل
هذا الغرض فقال فى السمع وهديناه النجدين وقال فى البصر سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم
وقال فى الفكر وفى انفسكم افلا تبصرون فاذا طابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالما وهو معنى قوله
تعالى الرحمن علم القرآن فالحاصل ان استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف هو الذهن (الخامس عشر)
الفكر وهو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة الى التصديقات المستحضرة قال بعض المحققين ان الفكر
يجرى مجرى التضرع الى الله تعالى فى استنزال العلوم من عنده (السادس عشر) الحدس ولاشك ان
الفكر لا يتم عمله الا بوجدان شئ يتوسط بين طرفى المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة فان النفس

حال كونها جاهلة كأنها واقفة فى ظلمة ظلماء ولا بد لها من قائد يقودها وسائق يسوقها وذلك هو المتوسط بين الطرفين وله الى كل واحد منهما مناسبة خاصة فيتولد من نسبته اليهما مقدمتان فكل مجهول لا يحصل العلم به الا بواسطة مقدمتين معلومتين والمقدمتان هما كالشاهدين فكما انه لا بد فى الشرع من شاهدين فكذا لا بد فى العقل من شاهدين وهما المقدمتان اللتان ينتجان المطلوب فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط هو الحدس (السابع عشر) الذكاء وهو شدة الحدس وكماله وبلوغه الغاية القصوى وذلك لان الذكاء هو المضاء فى الامر وسرعة القطع بالحق وأصله من ذكت النار وذكت الريح وشاة مذكاة أى مدرك ذبحها بحدة السكين (الثامن عشر) الفطنة وهى عبارة عن التنبه لشئ قصد تعريضه ولذلك فانه يستعمل فى الاكثر فى استنباط الاحاجى والرموز (التاسع عشر) الخاطر وهو حركة النفس نحو تحصيل الدليل وفى الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر فى النفس ولذلك يقال هذا خطر ببالى الا ان النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرا اطلاقا لاسم الحال على المحل (العشرون) الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال انه عبارة عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة لاشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الام وعداوة المؤذى (الحادى والعشرون) الظن وهو الاعتقاد الراجح ولما كان قبول الاعتقاد للقوة والضعف غير مضبوط فكذا مراتب الظن غير مضبوطة فلهذا قيل انه عبارة عن ترجيح أحد طرفى المعتقد فى القلب على الآخر مع تجويز الطرف الآخر ثم ان الظن المتناهى فى القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق أيضا على العلم اسم الظن كما قال بعض المفسرين فى قوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم قالوا انما اطلق لفظ الظن على العلم ههنا لوجهين (أحدهما) التنبيه على ان علم أكثر الناس فى الدنيا بالاضافة الى علمه فى الآخرة كالظن فى جنب العلم (والثانى) ان العلم الحقيقى فى الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله تعالى فى قوله تعالى الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا واعلم ان الظن ان كان عن امارة قوية قبل ومدح وعليه مدار أكثر أحوال هذا العالم وان كان عن امارة ضعيفة ذم كقوله تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيئا وقوله ان بعض الظن اثم (الثانى والعشرون) الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبته ومنه الطيف الوارد من صورة المحبوب خيالا والخيال قد يقال لتلك الصورة فى المنام وفى اليقظة والطيف لا يقال الا فيما كان فى حال النوم (الثالث والعشرون) البديهة وهى المعرفة الحاصلة ابتداء فى النفس لا بسبب الفكر كعلمك بان الواحد نصف الاثنين (الرابع والعشرون) الاوليات وهى البديهيات بعينها والسبب فى هذه التسمية ان الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها أولا لا بتوسط شئ آخر فأما الذى يكون بتوسط شئ آخر فذلك المتوسط هو المحمول أولا (الخامس والعشرون) الروية وهى ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهى من روى (السادس والعشرون) الكياسة وهى تمكن النفس من استنباط ما هو انفع ولهذا قال عليه السلام الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت من حيث انه لا خير يصل اليه الانسان أفضل مما بعد الموت (السابع والعشرون) الخبرة وهى معرفة يتوصل اليها بطريق التجربة يقال خبرته قال أبو الدرداء وجدت الناس اخبر تقله وقيل هو من قولهم ناقة خبرة أى غزيرة اللبن فكان الخبر هو غزارة المعرفة ويجوز أن يكون قولهم ناقة خبرة هى المخبر عنها بغزارتها (الثامن والعشرون) الرأى وهو اجالة الخاطر فى المقدمات التى يرجى منها انتاج المطلوب وقد يقال للقضية المستنتجة من الرأى رأى والرأى للفكر كالآلة للصانع ولهذا قيل اياك والرأى الفطير وقيل دع الرأى تصب (التاسع والعشرون) الفراسة وهى الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن وقد نبه الله تعالى على صدق هذا الطريق بقوله تعالى ان فى ذلك لآيات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم وقوله ولتعرفنهم فى لحن القول واشتقاقها من قولهم فرس السبع الشاة فكان الفراسة اختلاس المعارف وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطره ولا يعرف له سبب وذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحى واياه عنى النبى صلى الله عليه وسلم بقوله ان فى

أمتى لمحدثين وان عمر لمنهم ويسمى ذلك أيضا النفث فى الروع * والضرب الثانى من الفراسة ما يكون بصناعة متعلمة وهى الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال أهل المعرفة فى قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه ان البينة هو القسم الاول وهو اشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثانى وهو الاستدلال بالاشكال على الاحوال (المسئلة التاسعة) قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقوله لا علم لنا الا ما علمتنا وقوله الرحمن علم القرآن لا يقتضى وصف الله تعالى بانه معلم لانه حصل فى هذه اللفظة تعارف على وجه لا يجوز اطلاقه عليه وهو من يحترف بالتعليم والتلقين وكما لا يقال للمدرس معلم مطلقا حتى لو اوصى للمعلمين لا يدخل فيه المدرس فكذا لا يقال لله انه معلم الامع التقييد ولولا هذا التعارف لحسن اطلاقه عليه بل كان يجب أن لا يستعمل الافيه تعالى لان المعلم هو الذى يحصل العلم فى غيره ولا قدرة على ذلك لاحد الا الله تعالى * قوله تعالى (قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم قال يا آدم انبئهم باسمائهم فلما أنبأهم باسمائهم قال الم اقل لكم انى أعلم غيب السموات والارض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون) اعلم ان الذين اعتقدوا ان الملائكة أتوا بالمعصية فى قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها قالوا انهم لما عرفوا خطأهم فى ذلك السؤال رجعوا وتابوا واعتذروا عن خطأهم بقولهم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا والذين انكروا معصيتهم ذكروا فى ذلك وجهين (الاول) انهم انما قالوا ذلك على وجه الاعتراف بالعجز والتسليم بانهم لا يعلمون ما سئلوا عنه وذلك لانهم قالوا انا لا نعلم الا الذى علمتنا فاذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه (الثانى) ان الملائكة انما قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها لان الله تعالى اعلمهم ذلك فكأنهم قالوا انك اعلمتنا انهم يفسدون فى الارض ويسفكون الدماء فقلنا لك اتجعل فيها من يفسد فيها وأما هذه الاسماء فانك ما اعلمتنا كيفيتها فكيف نعلمها وههنا مسائل (المسئلة الاولى) احتج أصحابنا بقوله تعالى لا علم لنا الا ما علمتنا على ان المعارف مخلوقة لله تعالى وقالت المعتزلة المراد انه لا علم لنا الا من جهته اما بالتعليم واما بنصب الدلالة والجواب التعليم عبارة عن تحصيل العلم فى الغير كالتسويد فانه عبارة عن تحصيل السواد فى الغير لا يقال التعليم عبارة عن افادة الامر الذى يترتب عليه العلم لو حصل الشرط وانتفى المانع ولذلك يقال علمته فما تعلم والامر الذى يترتب عليه العلم هو وضع الدليل والله تعالى قد فعل ذلك لانا نقول المؤثر فى وجود العلم ليس هو ذات الدليل بل النظر فى الدليل وذلك النظر فعل العبد فلم يكن حصول ذلك العلم بتعليم الله تعالى وانه يناقض قوله لا علم لنا الا ما علمتنا (المسئلة الثانية) احتج أهل الاسلام بهذه الآية على انه لا سبيل الى معرفة المغيبات الا بتعليم الله تعالى وانه لا يمكن التوصل اليها بعلم النجوم والكهانة والعرافة ونظيره قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وقوله عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا الا من ارتضى من رسول وللمنجم أن يقول للمعتزلى اذا فسرت التعليم بوضع الدلائل فعندى حركات النجوم دلائل خلقها الله تعالى على احوال هذا العالم فاذا استدللت بها على هذه الاحوال كان ذلك أيضا بتعليم الله تعالى ويمكن ان يقال أيضا ان الملائكة لما عجزوا عن معرفة الغيب فلان يعجز عنه أحدنا كان أولى (المسئلة الثالثة) العليم من صفات المبالغة التامة فى العلم والمبالغة التامة لا تتحقق الا عند الاحاطة بكل المعلومات وما ذاك الا هو سبحانه فلا جرم ليس العليم المطلق الا هو فلذلك قال انك أنت العليم الحكيم على سبيل الحصر (المسئلة الرابعة) الحكيم يستعمل على وجهين (أحدهما) بمعنى العليم فيكون ذلك من صفات الذات وعلى هذا التفسير نقول انه تعالى حكيم فى الازل (والآخر) انه الذى يكون فاعلا لما لا اعتراض لاحد عليه فيكون ذلك من صفات الفعل فلا نقول انه حكيم فى الازل والاقرب ههنا ان يكون المراد هو المعنى الثانى والا لزم التكرار فكان الملائكة قالت أنت العالم بكل المعلومات فامكنك تعليم آدم وأنت الحكيم فى هذا الفعل المصيب فيه وعن ابن عباس ان مراد الملائكة من الحكيم انه هو الذى حكم بجعل خليفة فى الارض (المسئلة الخامسة) ان الله تعالى لما أمر آدم عليه السلام بان يخبرهم عن اسماء الاشياء وهو عليه السلام أخبرهم بها فلما أخبرهم بها قال سبحانه لهم

عند ذلك لهم ألم أقل لكم انى أعلم غيب السموات والارض والمراد من هذا الغيب انه تعالى كان عالما باحوال آدم عليه السلام قبل ان خلقه وهذا يدل على انه سبحانه يعلم الاشياء قبل حدوثها وذلك يدل على بطلان مذهب هشام بن الحكم فى انه لا يعلم الاشياء الا عند وقوعها فان قيل الايمان هو العلم فقوله يؤمنون بالغيب يدل على ان العبد قد يعلم الغيب فكيف قال ههنا انى أعلم غيب السموات والارض والاشعار بان علم الغيب ليس الا لى وان كل من سواى فهم خالون عن علم الغيب وجوابه ما تقدم فى قوله الذين يؤمنون بالغيب أما قوله واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ففيه وجوه (أحدها) ما روى الشعبى عن ابن عباس وابن مسعود رضى الله عنهم ان قوله واعلم ما تبدون اراد به قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها وقوله وما كنتم تكتمون أراد به ما أسر ابليس فى نفسه من الكبر وان لا يسجد (وثانيها) انى أعلم ما لا تعلمون من الامور الغائبة والاسرار الخفية التى يظن فى الظاهر انه لا مصلحة فيها ولكنى لعلمى بالاسرار المغيبة أعلم ان المصلحة فى خلقها (وثالثها) انه تعالى لما خلق آدم رأت الملائكة خلقا عجيبا فقالوا ليكن ما شاء فلن يخلق ربنا خلقا الا كنا أكرم عليه منه فهذا الذى كتموا ويجوز أن يكون هذا القول سرا أسروه بينهم فابداه بعضهم لبعض وأسروه عن غيرهم فكان فى هذا الفعل الواحد ابداء وكتمان (ورابعها) وهو قول الحكماء ان الاقسام خمسة لان الشئ اما ان يكون خيرا محضا أو شرا محضا أو ممتزجا وعلى تقدير الامتزاج فاما ان يعتدل الامران أو يكون الخير غالبا أو يكون الشر غالبا أما الخير المحض فالحكمة تقتضى ايجاده وأما الذى يكون الخير فيه غالبا فالحكمة تقتضى ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا الفساد والقتل وهو شر قليل بالنسبة الى ما يحصل منهم من الخيرات فقوله انى أعلم غيب السموات والارض فأعرف ان خيرهم غالب على هذه الشرور فاقتضت الحكمة ايجادهم وتكوينهم (المسئلة السادسة) اعلم ان فى هذه الآية تخويفا عظيما وفرحا عظيما أما الخوف فلانه تعالى لا يخفى عليه شئ من احوال الضمائر فيجب أن يجتهد المرء فى تصفية باطنه وان لا يكون بحيث يترك المعصية لاطلاع الخلائق عليها ولا يتركها عند اطلاع الخالق عليها والاخبار مؤكدة لذلك (أحدها) روى عدى بن حاتم انه عليه السلام قال يؤتى بناس يوم القيامة فيؤمر بهم الى الجنة حتى اذا دنوا منها ووجدوا رائحتها ونظروا الى قصورها والى ما اعد الله لاهلها نودوا ان اصرفوهم عنها لا نصيب لهم فيها فيرجعون عنها بحسرة ما رجع أحد بمثلها ويقولون يا ربنا لو ادخلتنا النار قبل ان ترينا ما اريتنا من ثوابك وما اعددت فيها لاوليائك كان اهون علينا فنودوا ذلك اردت لكم كنتم اذا خلوتم بارزتمونى بالعظائم واذا لقيتم الناس لقيتموهم بالمحبة مخبتين تراؤن الناس بخلاف ما تضمرون عليه فى قلوبكم هبتم الناس ولم تهابونى اجللتم الناس ولم تجلونى تركتم المعاصى للناس ولم تتركوها لاجلى كنت اهون الناظرين عليكم فاليوم اذيقكم أليم عذابى مع ما حرمتكم من النعيم (وثانيها) قال سليمان بن على لحميد الطويل عظنى فقال ان كنت اذا عصيت الله خاليا ظننت انه يراك فلقد اجترأت على أمر عظيم وان كنت ظننت انه لا يراك فلقد كفرت (وثالثها) قال حاتم الاصم طهر نفسك فى ثلاثة أحوال اذا كنت عاملا بالجوارح فاذكر نظر الله اليك واذا كنت قائلا فاذكر سمع الله اليك واذا كنت ساكتا عاملا بالضمير فاذكر علم الله بك اذ هو يقول اننى معكما أسمع وأرى (ورابعها) اعلم انه لا اطلاع لاحد على اسرار حكمة الله تعالى فالملائكة وقع نظرهم على الفساد والقتل فاستحقروا البشر ووقع نظرهم على طاعة ابليس فاستعظموه اما علام الغيوب فانه كان عالما بأنهم وان أتوا بالفساد والقتل لكنهم سيأتون بعده بقولهم ربنا ظلمنا أنفسنا وأن ابليس وان أتى بالطاعات لكنه سيأتى بعدها بقوله انا خير منه ومن شأن العاقل ان لا يعتمد على ما يراه وان يكون ابدا فى الخوف والوجل فقوله سبحانه انى أعلم غيب السموات معناه أنا الذى أعرف الظاهر والباطن والواقع والمتوقع واعلم أن من ترونه عابدا مطيعا سيكفر ويبعد عن حضرتى ومن ترونه فاسقا بعيدا سيقرب من خدمتى فالخلق لا يمكنهم أن يخرجوا عن حجاب الجهل ولا يتيسر لهم أن يخرقوا استار العجز فانهم لا يحيطون بشئ من علمه ثم انه سبحانه حقق من علم الغيب وعجز الملائكة ان

لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا ورسل الله معصومون لقوله تعالى الله أعلم حيث يجعل رسالاته فلما لم يكن
ابليس كذلك وجب أن لا يكون من الملائكة واحتج القائلون بكونه من الملائكة بأمرين (الاول) ان الله
تعالى استثناه من الملائكة والاستثناء يفيد اخراج ما لولاه لدخل أو لصح دخوله وذلك يوجب كونه
من الملائكة لا يقال الاستثناء المنقطع مشهور في كلام العرب قال واذ قال ابراهيم لابيه وقومه انني براء
مما تعبدون الا الذي فطرني وقال لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما وقال لا تأكلوا
أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض وقال وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا الا خطأ وأيضا
فلانه كان جنيا واحدا بين الالوف من الملائكة فغلبوا عليه في قوله فسجدوا ثم استثنى هو منهم استثناء
واحد منهم لانا نقول كل واحد من هذين الوجهين على خلاف الاصل فذلك انما يصار اليه عند الضرورة
والدلائل التي ذكرتموها في نفي كونه من الملائكة ليس فيها الا الاعتماد على العمومات فلو جعلناه من الملائكة
لزم تخصيص ما عولتم عليه من العمومات ولو قلنا انه ليس من الملائكة لزمنا حمل الاستثناء على الاستثناء
المنقطع ومعلوم ان تخصيص العمومات أكثر في كتاب الله تعالى من حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع فكان
قولنا أولى وأيضا فالاستثناء مشتق من الثني والصرف ومعنى الصرف انما يتحقق حيث لولا الصرف لدخل
والشيء لا يدخل في غير جنسه فيمتنع تحقق معنى الاستثناء فيه وأما قوله انه جني واحد بين الملائكة فنقول
انما يجوز اجراء حكم الكثير على القليل اذا كان ذلك القليل ساقط العبرة غير ملتفت اليه أما اذا كان معظم
الحديث لا يكون الا عن ذلك الواحد لم يجز اجراء حكم غيره عليه (الحجة الثانية) قالوا لو لم يكن ابليس من
الملائكة لما كان قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم متناولا له ولو لم يكن متناولا له لاستحال أن يكون
تركه للسجود اباء واستكبارا ومعصية ولما استحق الذم والعقاب وحيث حصلت هذه الامور علمنا ان ذلك
الخطاب يتناوله ولا يتناوله ذلك الخطاب الا اذا كان من الملائكة لا يقال انه وان لم يكن من الملائكة الا انه نشأ
معهم وطالت مخالطته بهم والتصق بهم فلا جرم يتناوله ذلك الخطاب وأيضا فلم لا يجوز أن يقال انه وان
لم يدخل في هذا الامر ولكن الله تعالى أمره بالسجود بلفظ آخر ما حكاه في القرآن بدليل قوله ما منعك أن لا
تسجد اذ أمرتك لانا نقول أما الاول فجوابه ان المخالطة لا توجب ما ذكرتموه ولهذا قلنا في أصول الفقه
ان خطاب الذكور لا يتناول الاناث وبالعكس مع شدة المخالطة بين الصنفين وأيضا فشدة المخالطة بين الملائكة
وبين ابليس لما لم تمنع اقتصار اللعن على ابليس فكيف تمنع اقتصار ذلك التكليف على الملائكة وأما الثاني
فجوابه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فلما ذكر قوله أبى واستكبر عقيب قوله واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لآدم أشعر هذا التعقيب بأن هذا الاباء انما حصل بسبب مخالفة هذا الامر لا بسبب مخالفة أمر
آخر فهذا ما عندي في الجانبين والله أعلم بحقائق الامور (المسئلة الرابعة) اعلم ان جماعة من أصحابنا يحتجون
بأمر الله تعالى للملائكة بسجود آدم عليه السلام على ان آدم أفضل من الملائكة فرأينا ان نذكر ههنا هذه
المسئلة فنقول قال أكثر أهل السنة الانبياء أفضل من الملائكة وقالت المعتزلة بل الملائكة أفضل من
الانبياء وهو قول جمهور الشيعة وهذا القول اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني من المتكلمين منا وأبي
عبد الله الحليمي من فقهائنا ونحن نذكر محصل الكلام من الجانبين أما القائلون بأن الملائكة أفضل من
البشر فقد احتجوا بأمور (أحدها) قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته الى قوله يسبحون
الليل والنهار لا يفترون والاستدلال بهذه الآية من وجهين (الاول) انه ليس المراد من هذه العندية
عندية المكان والجهة فان ذلك محال على الله تعالى بل عندية القرب والشرف ولما كانت هذه الآية
واردة في صفة الملائكة علمنا ان هذا النوع من القربة والشرف حاصل لهم لا لغيرهم ولقائل أن يقول انه
تعالى أثبت هذه العندية في الآخرة لآحاد المؤمنين وهو قوله في مقعد صدق عند مليك مقتدر وأما في الدنيا
فقال عليه الصلاة والسلام حاكيا عنه سبحانه أنا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي وهذا أكثر اشعارا بالتعظيم لان
هذا الحديث يدل على انه سبحانه عند هؤلاء المنكسرة قلوبهم وما احتجوا به من الآية يدل على ان الملائكة

عند الله تعالى ولا شك ان كون الله تعالى عند العبد أدخل فى التعظيم من كون العبد عند الله تعالى (الوجه الثانى) فى الاستدلال بالآية ان الله تعالى احتج بعدم استكبارهم على ان غيرهم وجب أن لا يستكبروا ولو كان البشر أفضل منهم لما تم هذا الاحتجاج فان السلطان اذا أراد أن يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتى فن هؤلاء المساكين حتى يتمردوا عن طاعتى وبالجملة فعلوم ان هذا الاستدلال لا يتم الا بالاقوى على الاضعف وللقائل أن يقول لانزاع فى ان الملائكة أشد قوة وقدرة من البشر ويكفى فى صحة الاستدلال هذا القدر من التفاوت فانه تعالى يقول ان الملائكة مع شدة قوتهم واستيلائهم على اجرام السموات والارض وأمنهم من الهرم والمرض وطول أعمارهم لا يتركون العبودية لحظة واحدة والبشر مع نهاية ضعفهم ووقوعهم فى أسرع الاحوال فى المرض والهرم وأنواع الآفات أولى أن لا يتمردوا فهذا القدر من التفاوت كاف فى صحة هذا الاستدلال ولا نزاع فى حصول التفاوت فى هذا المعنى انما النزاع فى الافضلية بمعنى كثرة الثواب فلم قلتم ان هذا الاستدلال لا يصح الا اذا كان الملك أكثر ثوابا من البشر ولا بد فيه من دليل مع ان المتبادر الى الفهم هو الذى ذكرناه (وثانيها) انهم قالوا عبادات الملائكة أشق من عبادات البشر فتكون أكثر ثوابا من عبادات البشر وانما قلنا انها أشق لوجوه (أحدها) ان ميلهم الى التمرد اشد فتكون طاعتهم أشق انما قلنا ان ميلهم الى التمرد أشد لان العبد السليم من الآفات المستغنى عن طلب الحاجات يكون أميل الى التنعم والالتذاذ من المغمور فى الحاجات فانه يكون كالمضطر فى الرجوع الى عبادة مولاه والالتجاء اليه ولهذا قال تعالى فاذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون ومعلوم ان الملائكة سكان السموات وهى جنات وبساتين ومواضع التنزه والراحة وهم آمنون من المرض والفقر ثم انهم مع استكمال أسباب التنعم لهم أبدا منذ خلقوا مشتغلون بالعبادة خاشعون وجلون مشفقون كانهم مسجونون لا يلتفتون الى نعيم الجنان واللذات بل هم مقبلون على الطاعات الشاقة موصوفون بالخوف الشديد والفزع العظيم وكانه لا يقدر أحد من بنى آدم أن يبقى كذلك يوما واحدا فضلا عن تلك الاعصار المتطاولة ويؤكده قصة آدم عليه السلام فانه أطلق له فى جميع مواضع الجنة بقوله وكلا منها رغدا حيث شئتما ثم منع من شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع فى الشر وذلك يدل على ان طاعتهم أشق من طاعات البشر (وثانيها) ان انتقال المكلف من نوع عبادة الى نوع آخر كالانتقال من بستان الى بستان أما الاقامة على نوع واحد فانها تورث المشقة والملالة ولهذا السبب جعلت التصانيف مقسومة بالابواب والفصول وجعل كتاب الله مقسوما بالسور والاحزاب والاعشار والاخماس ثم ان الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لا يعدل عنه الى غيره على ما قال سبحانه يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقال وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون واذا كان كذلك كانت عباداتهم فى نهاية المشقة اذا ثبت ذلك وجب أن تكون عباداتهم أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام أفضل الاعمال أحزها أى أشقها وقوله لعائشة رضى الله عنها انما أجرك على قدر نصبك والقياس أيضا يقتضى ذلك فان العبد كلما كان تحمله المشاق لاجل رضا مولاه أكثر كان أحق بالتعظيم والتقديم وللقائل أن يقول على الوجهين هب ان مشقتهم أكثر فلم قلتم يجب أن يكون ثوابهم أكثر وذلك لانا نرى بعض الصوفية فى زماننا هذا يتحملون فى طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بأن النبى صلى الله عليه وسلم ما كان يتحمل بعض ذلك ثم انا نقطع بأن النبى صلى الله عليه وسلم أفضل منه ومن أمثاله بل يحكى عن عباد الهند وزهادهم ورهبانهم انهم يتحملون من المتاعب فى التواضع لله تعالى ما لم يحك مثله عن أحد من الانبياء والاولياء مع انا نقطع بكفرهم فعلمنا ان كثرة المشقة فى العبادة لا تقتضى زيادة الثواب وتحقيقه هو ان كثرة الثواب لا تحصل الا بناء على الدواعى والقصود فلعل الفعل الواحد يأتى به مكلفان على السواء فيما يتعلق بالافعال الظاهرة ويستحق أحدهما به ثوابا عظيما والآخر لا يستحق به الا ثوابا قليلا لما ان اخلاص أحدهما أشد وأكثر من اخلاص الثانى فاذن كثرة العبادات ومشقتها لا تقتضى التفاوت فى الفضل

ثم نقول لا نسلم ان عبادات الملائكة أشق أما قوله في الوجه الاول السموات كالبساتين النزهة قلنا مسلم ولكن لم قلتم بأن الاتيان بالعبادة في المواضع الطيبة أشق من الاتيان بها في المواضع الرديئة أكثر ما في الباب أن يقال انه قد يهيأ له أسباب التنعم فامتناعه عنها مع تهيؤها له أشق ولكنه معارض بما ان أسباب البلاء مجتمعة على البشر ثم انهم مع اجتماعها عليهم يرضون بقضاء الله ولا تغيرهم تلك المحن والآفات عن الخشوع له والمواظبة على عبوديته وذلك أدخل في العبودية وذلك ان الخدم والعبيد تطيب قلوبهم بالخدمة حال ما يجدون من النعم والرفاهية ولا يصبر أحد منهم حال المشقة على الخدمة الا من كان في نهاية الاخلاص فما ذكروه بالعكس أولى أما قوله والمواظبة على نوع واحد من العبادة شاقة قلنا هذا معارض بوجه آخر وهو انهم لما اعتادوا نوعا واحدا من العبادة صاروا كالمجبورين على الشيء الذي لا يقدرون على خلافه على ما قيل العادة طبيعة خامسة فيكون ذلك النوع في نهاية السهولة عليهم ولذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال في الصوم وقال أفضل الصوم صوم داود عليه السلام وهو أن يصوم يوما ويفطر يوما (وثالثها) قالوا عبادات الملائكة أدوم فكانت أفضل بيان انها أدوم قوله سبحانه وتعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وعلى هذا لو كانت أعمارهم مساوية لأعمار البشر لكانت طاعاتهم أدوم وأكثر فكيف ولا نسبة لعمر كل البشر الى عمر الملائكة على ما تقدم بيانه في باب صفات الملائكة وعلى هذه الآية سؤال روى في شعب الايمان عن عبد الله بن الحارث بن نوفل قال قلت لكعب أرأيت قول الله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم قال جاعل الملائكة رسلا أفلا تكون الرسالة مانعة لهم عن هذا التسبيح وأيضا قال أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين فكيف يكونون مشتغلين باللعن حال اشتغالهم بالتسبيح اجاب كعب الاحبار فقال التسبيح لهم كالتنفس لنا فكما ان اشتغالنا بالتنفس لا يمنعنا من الكلام فكذلك اشتغالهم بالتسبيح لا يمنعهم من سائر الاعمال واقول لقائل أن يقول الاشتغال بالتنفس انما يمنع من الكلام لان آلة النفس غير آلة الكلام أما اللعن والتسبيح فهما من جنس الكلام فاجتماعهما في الآلة الواحدة محال (والجواب الاول) أي استبعاد في أن يخلق الله تعالى لهم ألسنة كثيرة يسبحون الله تعالى ببعضها ويلعنون أعداء الله تعالى بالبعض الآخر (والجواب الثاني) اللعن هو الطرد والتبعيد والتسبيح هو الخوض في ثناء الله تعالى ولا شك أن ثناء الله يستلزم تبعيد من اعتقد في الله ما لا ينبغي فكان ذلك اللعن من لوازمه (والجواب الثالث) قوله لا يفترون معناه انهم لا يفترون عن العزم على ادائه في أوقاته اللائقة به كما يقال ان فلانا مواظب على الجماعات لا يفتر عنها لا يراد به انه أبدا مشتغل بها بل يراد به أنه مواظب على العزم أبدا على أدائها في أوقاتها واذا ثبت أن عباداتهم أدوم وجب أن تكون أفضل (أما أولا) فلان الادوم أشق فيكون أفضل على ما سبق تقريره في الحجة الثانية (وأما ثانيا) فلقوله عليه السلام أفضل العباد من طال عمره وحسن عمله والملائكة صلوات الله عليهم اطول العباد أعمارا وأحسنهم أعمالا فوجب أن يكونوا أفضل العباد ولانه عليه السلام قال الشيخ في قومه كالنبي في أمته وهذا يقتضي أن يكونوا في البشر كالنبي في الامة وذلك يوجب فضلهم على البشر ولقائل أن يقول ان نوحا عليه السلام ولقمان وكذا الخضر كانوا أطول عمرا من محمد صلى الله عليه وسلم فوجب أن يكونوا أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وذلك باطل بالاتفاق فبطل ما قالوه وقد نجد في الامة من هو أطول عمرا واشد اجتهادا من النبي صلى الله عليه وسلم وهو منه أبعد في الدرجة من العرش الى ما تحت الثرى والتحقيق فيه ما بيناه ان كثرة الثواب انما تحصل لامر يرجع الى الدواعي والقصود فيجوز أن تكون الطاعة القليلة تقع من الانسان على وجه يستحق بها ثوابا كثيرا والطاعات الكثيرة تقع على وجه لا يستحق بها الا ثوابا قليلا (ورابعها) انهم اسبق السابقين في كل العبادات لا خصلة من خصال الدين الا وهم أئمة مقدمون فيها بل هم المنشئون العامرون لطرق الدين والسبق في العبادة جهة تفضيل وتعظيم (أما أولا) فبالاجماع (وأما ثانيا) فلقوله تعالى والسابقون السابقون أولئك المقربون (وأما ثالثا) فلقوله عليه السلام

من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة فهذا يقتضى أن يكون قد حصل للملائكة من الثواب كل ما حصل للانبياء مع زيادة الثواب التى استحقوها بأفعالهم التى أتوا بها قبل خلق البشر ولقائل أن يقول فهذا يقتضى أن يكون آدم عليه السلام أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم لانه أول من سن عبادة الله تعالى من البشر وأول من سن دعوة الكفار الى الله تعالى ولما كان ذلك باطلا بالاجماع بطل ماذكروه والتحقيق فيه ماقدمناه ان كثرة الثواب تكون بأمر يرجع الى النية فيجوز أن تكون نية المتأخر أصفى فيستحق من الثواب أكثر مما يستحقه المتقدم (وخامسها) ان الملائكة رسل الى الانبياء والرسول أفضل من الامة فالملائكة أفضل من الانبياء * أما ان الملائكة رسل الى الانبياء فلقوله تعالى علمه شديد القوى وقوله نزل به الروح الامين على قلبك * وأما ان الرسول أفضل من الامة فبالقياس على ان الانبياء من البشر أفضل من أممهم فكذا ههنا فان قيل العرف ان السلطان اذا أرسل واحدا الى جمع عظيم ليكون حاكما فيهم ومتوليا لامورهم فذلك الرسول يكون أشرف من ذلك الجمع أما اذا أرسل واحدا الى واحد فقد لا يكون الرسول أشرف من المرسل اليه كما اذا أرسل واحدا من عبيده الى وزيره فى مهم فانه لا يلزم أن يكون ذلك العبد أشرف من الوزير قلنا لكن جبريل عليه السلام مبعوث الى كافة الانبياء والرسل من البشر فلزم على هذا القانون الذى ذكره السائل أن يكون جبريل عليه السلام أفضل منهم واعلم ان هذه الحجة يمكن تقريرها على وجه آخر وهو ان الملائكة رسل لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا ثم لا يخلو الحال من أحد أمرين اما أن يكون الملك رسولا الى ملك آخر أو الى واحد من الانبياء الذين هم من البشر وعلى التقديرين فالملك رسول وأمته رسل وأما الرسول البشرى فهو رسول لكن امته ليسوا برسل والرسول الذى كل أمته رسل أفضل من الرسول الذى لا يكون كذلك فثبت فضل الملك على البشر من هذه الجهة ولان ابراهيم عليه السلام كان رسولا الى لوط عليه السلام فكان أفضل منه وموسى عليه السلام كان رسولا الى الانبياء الذين كانوا فى عسكره وكان أفضل منهم فكذا ههنا ولقائل أن يقول الملك اذا أرسل رسولا الى بعض النواحى قد يكون ذلك لانه جعل ذلك الرسول حاكما عليهم ومتوليا لامورهم ومتصرفا فى أحوالهم وقد لا يكون لانه بعثه اليهم ليخبرهم عن بعض الامور مع انه لا يجعله حاكما عليهم ومتوليا لامورهم فالرسول فى القسم الاول يجب أن يكون أفضل من المرسل اليه أما فى القسم الثانى فظاهر انه لا يجب أن يكون أفضل من المرسل اليه فالانبياء المبعوثون الى أممهم من القسم الاول فلا جرم كانوا أفضل من الامم فلم قلتم ان بعثة الملائكة الى الانبياء من القسم الاول حتى يلزم أن يكونوا أفضل من الانبياء (وسادسها) ان الملائكة أتقى من البشر فوجب أن يكونوا أفضل من البشر أما انهم أتقى فلانهم مبرؤن عن الزلات وعن الميل اليها لان خوفهم دائم واشفاقهم دائم لقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقوله وهم من خشيته مشفقون والخوف والاشفاق ينافيان العزم على المعصية وأما الانبياء عليهم السلام فهم مع انهم أفضل البشر ماخلا كل واحد منهم عن نوع زلة وقال عليه الصلاة والسلام مامنا من أحد الا عصى أوهم بمعصية غير يحيى بن زكريا عليه السلام فثبت ان تقوى الملائكة أشد فوجب أن يكونوا أفضل من البشر لقوله تعالى ان أكرمكم عند الله أتقاكم فان قيل ان قوله ان أكرمكم عند الله أتقاكم خطاب مع الآدميين فلا يتناول الملائكة وأيضا فالتقوى مشتق من الوقاية ولا شهوة فى حق الملائكة فيستحيل تحقق التقوى فى حقهم (والجواب) عن الاول ان ترتيب الكرامة على التقوى يدل على ان الكرامة معللة بالتقوى فحيث كانت التقوى أكثر كانت الكرامة أكثر (وعن الثانى) لا نسلم عدم الشهوة فى حقهم لكن لا شهوة لهم الى الاكل والمباشرة ولكن لا يلزم من عدم شهوة معينة عدم مطلق الشهوة بل لهم شهوة التقدم والترفع ولهذا قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال تعالى ومن يقل منهم انى اله من دونه فذلك نجزيه جهنم ولقائل أن يقول الحديث الذى ذكرتم يدل على ان يحيى عليه السلام كان أتقى من سائر الانبياء فوجب أن يكون أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وذلك باطل

بالاجماع فعلمنا انه لا يلزم من زيادة التقوى زيادة الفضل (وتحقيقه) ماقدمناه ان من المحتمل أن يكون انسان لم تصدر عنه المعصية قط وصدر عنه من الطاعات ما استحق به مائة جزء من الثواب وانسان آخر صدرت عنه معصية ثم أتى بطاعة استحق بها ألف جزء من الثواب فيتابل مائة جزء من الثواب بمائة جزء من العقاب فيبقى له تسعمائة جزء من الثواب فهذا الانسان مع صدور المعصية منه يكون أفضل من الانسان الذى لم تصدر المعصية عنه قط وأيضا فلا نسلم ان تقوى الملائكة أشد وذلك لان التقوى مشتق من الوقاية والمقتضى للمعصية فى حق بنى آدم أكثر فكان تقوى المتقين منهم أكثر وقوله ان الملائكة لهم شهوة الرياسة قلنا هذا لا يضرنا وذلك لان هذه الشهوة حاصلة للبشر أيضا وقد حصلت لهم أنواع أخر من الشهوات وهى شهوة البطن والفرج واذا كان كذلك كانت الشهوات الصارفة عن الطاعات أكثر فى بنى آدم فوجب أن تكون تقوى المتقين منهم أشد (وسابعها) قوله تعالى ان يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وجه الاستدلال ان قوله تعالى ولا الملائكة المقربون خرج مخرج التأكيد للاول ومثل هذا التأكيد انما يكون بذكر الافضل يقال هذه الخشبة لا يقدر على حملها العشرة ولا المائة ولا يقال لا يقدر على حملها العشرة ولا الواحد ويقال هذا العالم لا يستنكف عن خدمته الوزير ولا الملك ولا يقال لا يستنكف عن خدمته الوزير ولا البواب ولقائل أن يقول هذه الآية ان دلت فانما تدل على فضل الملائكة المقربين على المسيح لكن لا يلزم منه فضل الملائكة المقربين على من هو أفضل من المسيح وهو محمد وموسى وابراهيم عليهم الصلاة والسلام وبالجملة فلو ثبت لهم ان المسيح أفضل من كل الانبياء كان مقصودهم حاصلا فاما اذا لم يقيموا الدلالة على ذلك فلا يحصل مقصودهم لاسيما وقد أجمع المسلمون على ان محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل من المسيح عليه السلام وما رأينا أحدا من المسلمين قطع بفضل المسيح على موسى وابراهيم عليهما السلام ثم نقول قوله ولا الملائكة المقربون ليس فيه الا واو العطف والواو للجمع المطلق فيدل على ان المسيح لا يستنكف والملائكة لا يستنكفون فاما أن يدل على ان الملائكة أفضل من المسيح فلا وأما الامثلة التى ذكروها فنقول المثال لا يكفى فى اثبات الدعوى الكلية ثم ان ذلك المثال معارض بأمثلة أخرى وهو قوله ما أعانى على هذا الامر زيد ولا عمرو فهذا لا يفيد كون عمرو أفضل من زيد وكذا قوله تعالى ولا الهدى ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام ولما اختلفت الامثلة امتنع التعويل عليها ثم التحقيق انه اذا قال هذه الخشبة لا يقدر على حملها الواحد ولا العشرة فنحن نعلم بعقولنا ان العشرة أقوى من الواحد فلا جرم عرفنا ان الغرض من ذكر الثانى المبالغة فهذه المبالغة انما عرفناها بهذا الطريق لا من مجرد اللفظ فههنا فى الآية انما يمكننا أن نعرف ان المراد من قوله ولا الملائكة المقربون بيان المبالغة لو عرفنا قبل ذلك ان الملائكة المقربين أفضل من المسيح وحينئذ تتوقف صحة الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب قبل هذا الدليل ويتوقف ثبوت المطلوب على دلالة هذه الآية عليه فيلزم الدور وانه باطل سلمنا انه يفيد التفاوت لكنه لا يفيد التفاوت فى كل الدرجات بل فى بعض دون آخر بيانه انه اذا قيل هذا العالم لا يستنكف عن خدمته القاضى ولا السلطان فهذا لا يفيد الا ان السلطان أكمل من القاضى فى بعض الامور وهو القدرة والقوة والاستيلاء والسلطان ولا يدل على كونه أفضل من القاضى فى العلم والزهد والخضوع لله تعالى اذا ثبت هذا فنحن نقول بموجبه وذلك لان الملك أفضل من البشر فى القدرة والبطش فان جبريل عليه السلام قلع مدائن لوط والبشر لا يقدرون على شئ من ذلك فلم قلتم ان الملك أفضل من البشر فى كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخضوع والعبودية وتمام التحقيق فيه ان الفضل المختلف فيه فى هذه المسئلة هو كثرة الثواب وكثرة الثواب لا تحصل الا بالعبودية والعبودية عبارة عن نهاية التواضع والخضوع وكون العبد موصوفا بنهاية التواضع لله تعالى لا يناسب الاستنكاف عن عبودية الله ولا يلائمها البتة بل يناقضها وينافيها واذا كان هذا الكلام ظاهرا جليا كان حمل كلام الله تعالى عليه مخرجا له عن الفائدة أما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والاستيلاء العظيم فانه مناسب للتمرد وترك العبودية فالنصارى لما

شاهدوا من المسيح عليه السلام احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص أخرجوه عن العبودية بسبب هذا القدر من القدرة فقال الله تعالى ان عيسى لا يستنكف بسبب هذا القدر من القدرة عن عبوديتي بل ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه في القدرة والقوة والبطش والاستيلاء على عوالم السموات والارضين وعلى هذا الوجه ينتظم وجه دلالة الآية على ان الملك أفضل من البشر في الشدة والبطش لكنها لا تدل البتة على انه أفضل من البشر في كثرة الثواب أو يقال انهم انما ادعوا الالهية لانه حصل من غير أب فقيل لهم الملك ما حصل من أب ولا من أم فكانوا أعجب من عيسى في ذلك مع انهم لا يستنكفون عن العبودية * فان قيل في الآية ما يدل على ان المراد وقوع التفاوت بين المسيح والملائكة في العبودية لا في القدرة والبطش وذلك لانه تعالى وصفهم بكونهم مقربين والقرب من الله تعالى لا يكون بالمكان والجهة بل بالدرجة والمنزلة فلما وصفهم ههنا بكونهم مقربين علمنا ان المراد وقوع التفاوت بينهم وبين المسيح في درجات الفضل لا في الشدة والبطش * قلنا ان كان مقصودك من هذا السؤال انه تعالى وصف الملائكة بكونهم مقربين فوجب أن لا يكون المسيح كذلك فهذا باطل لان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفيه عما عداه وان كان مقصودك انه تعالى لما وصفهم بكونهم مقربين وجب أن يكون التفاوت واقعا في ذلك فهذا باطل أيضا لاحتمال أن يكون المسيح والمقربون مع اشتراكهم في صفة القرب في الطاعة يتباينون بأمور أخر فيكون المراد بيان التفاوت في تلك الامور (سؤال آخر) وهو انا نقول بموجب الآية فنسلم ان عيسى عليه السلام دون مجموع الملائكة في الفضل فلم قلتم انه دون كل واحد من الملائكة في الفضل (سؤال آخر) لعله تعالى انما ذكر هذا الخطاب مع أقوام اعتقدوا ان الملك أفضل من البشر فأورد الكلام على حسب معتقدهم كما في قوله وهو أهون عليه (وثامنها) قوله تعالى حكاية عن ابليس ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين ولو لم يكن متقررا عند آدم وحواء عليهما السلام ان الملك أفضل من البشر لم يقدر ابليس على أن يغرهما بذلك ولا كان آدم وحواء عليهما السلام يغتران بذلك ولقائل أن يقول هذا قول ابليس فلا يكون حجة ولا يقال ان آدم اعتقد صحة ذلك والا لما اغتروا اعتقاد آدم حجة لانا نقول لعل آدم عليه السلام أخطأ في ذلك اما لان الزلة جائزة على الانبياء أو لانه ما كان نبيا في ذلك الوقت وأيضا هب انه حجة لكن آدم عليه السلام لم يكن قبل الزلة نبيا فلم يلزم من فضل الملك عليه في ذلك الوقت فضل الملك عليه حال ما صار نبيا وأيضا هب ان الآية تدل على ان الملك أفضل من البشر في بعض الامور المرغوبة فلم قلت انها تدل على فضل الملك على البشر في باب الثواب وذلك لانه لا نزاع ان الملك أفضل من البشر في باب القدرة والقوة وفي باب الحسن والجمال وفي باب الصفاء والنقاء عن الكدورات الحاصلة بسبب التركيبات فان الملائكة خلقوا من الانوار وآدم مخلوق من التراب فلعل آدم عليه السلام وان كان أفضل منهم في كثرة الثواب الا انه رغب في أن يكون مساويا لهم في تلك الامور التي عددناها فكان التغرير حاصلا من هذا الوجه وأيضا فقوله الا أن تكونا ملكين يحتمل أن يكون المراد الا أن تنقلبا ملكين فحينئذ يصح استدلالكم ويحتمل أن يكون المراد ان النهي مختص بالملائكة والخالدين دونكما وهذا كما يقول أحدنا لغيره ما نهيت أنت عن كذا الا أن تكون فلانا ويكون المعنى ان المنهي هو فلان دونك ولم يرد الا أن ينقلب فيصير فلانا ولما كان غرض ابليس ايقاع الشبهة بهما فمن أوكد الشبهة ايهام انهما لم ينهيا وانما المنهي غيرهما وأيضا فهب ان الآية تدل على ان الملك أفضل من آدم فلم قلت انها تدل على ان الملك أفضل من محمد وذلك لان المسلمين أجمعوا على ان محمدا أفضل من آدم عليهما السلام ولا يلزم من كون الملك أفضل من المفضول كونه أفضل من الافضل (وتاسعها) قوله تعالى قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم اني ملك ولقائل أن يقول يحتمل أن يكون المراد ولا أقول لكم اني ملك في كثرة العلوم وشدة القدرة والذي يدل على صحة هذا الاحتمال وجوه (الاول) وهو ان الكفار طالبوه بالامور العظيمة نحو صعود السماء ونقل الجبال واحضار الاموال العظيمة وهذه الامور لا يمكن تحصيلها الا بالعلوم الكثيرة والقدرة الشديدة

(الثاني) ان قوله قل لا أقول لكم عندي خزائن الله هذا يدل على اعترافه بأنه غير قادر على كل المقدورات وقوله ولا أعلم الغيب يدل على اعترافه بأنه غير عالم بكل المعلومات ثم قوله ولا أقول لكم انى ملك معناه والله أعلم وكما لا ادعى القدرة على كل المقدورات والعلم بكل المعلومات فكذلك لا ادعى قدرة مثل قدرة الملك ولا علما مثل علومهم (الثالث) قوله ولا أقول لكم انى ملك لم يرد به نفي الصورة لانه لا يفيد الغرض وانما نفى أن يكون له مثل ما لهم من الصفات وهذا يكفي في صدقه أن لا يكون له مثل ما لهم ولا تكون صفاته مساوية لصفاتهم من كل الوجوه ولا دلالة فيه على وقوع التفاوت في كل الصفات فان عدم الاستواء في الكل غير وحصول الاختلاف في الكل غير (وعاشرها) قوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد وقوع التشبيه في الصورة والجمال قلنا الاولى أن يكون هذا التشبيه واقعا في السيرة لا في الصورة لانه قال ان هذا الا ملك كريم فشبهه بالملك الكريم والملك انما يكون كريما بسيرته المرضية لا بمجرد صورته فثبت ان المراد تشبيهه بالملك في نفي دواعي البشر من الشهوة والحرص على طلب المشتهى واثبات ضد ذلك وهي حالة الملك وهي غض البصر وقمع النفس عن الميل الى المحرمات فدلت هذه الآية على اجماع العقلاء من الرجال والنساء والمؤمن والكافر على اختصاص الملائكة بدرجة فائقة على درجات البشر ولقائل أن يقول ان قول المرأة فذلكن الذي لمتنني فيه كالصريح في ان مراد النساء بقولهن ان هذا الا ملك كريم تعظيم حال يوسف في الحسن والجمال لا في السيرة لان ظهور عذرها في شدة عشقها انما يحصل بسبب فرط يوسف في الجمال لا بسبب فرط زهده وورعه فان ذلك لا يناسب شدة عشقها له سلمنا ان المراد تشبيه يوسف عليه السلام بالملك في الاعراض عن المشتهيات فلم قلت يجب أن يكون يوسف أقل ثوابا من الملائكة وذلك لانه لا نزاع في ان عدم التفات البشر الى المطاعم والمناكح أقل من عدم التفات الملائكة الى هذه الاشياء لكن لم قلتم ان ذلك يوجب المزيد في الفضل بمعنى كثرة الثواب فان تمسكوا بأن كل من كان أقل معصية وجب أن يكون أفضل فقد سبق الكلام عليه (الحجة الحادية عشر) قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا ومخلوقات الله تعالى اما المكلفون أو من عداهم ولا شك ان المكلفين أفضل من غيرهم أما المكلفون فهم أربعة أنواع الملائكة والانس والجن والشياطين ولا شك ان الانس أفضل من الجن والشياطين فلو كان أفضل من الملك أيضا لزم حينئذ أن يكون البشر أفضل من كل المخلوقات وحينئذ لا يبقى لقوله وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فائدة بل كان ينبغي أن يقال وفضلناهم على جميع من خلقنا تفضيلا ولما لم يقل ذلك علمنا ان الملك أفضل من البشر ولقائل أن يقول حاصل هذا الكلام تمسك بدليل الخطاب لان التصريح بأنه أفضل من كثير من المخلوقات لا يدل على انه ليس أفضل من الباقي الا بواسطة دليل الخطاب وأيضا فهب ان جنس الملائكة أفضل من جنس بني آدم ولكن لا يلزم من كون أحد المجموعين أفضل من المجموع الثاني أن يكون كل واحد من أفراد المجموع الاول أفضل من أفراد المجموع الثاني فانا اذا قدرنا عشرة من العبيد كل واحد منهم يساوي مائة دينار وعشرة أخرى حصل فيهم عبد يساوي مائتي دينار والتسعة الباقية يسوى كل واحد منهم دينارا فالمجموع الاول أفضل من المجموع الثاني الا انه حصل في المجموع الثاني واحد هو أفضل من كل واحد من آحاد المجموع الاول فكذا ههنا وأيضا فقوله وفضلناهم يجوز أن يكون المراد وفضلناهم في الكرامة التي ذكرناها في أول الآية وهي قوله ولقد كرمنا بني آدم ويكون المراد من الكرامة حسن الصورة ومزيد الذكاء والقدرة على الاعمال العجيبة والمبالغة في النظافة والطهارة واذا كان كذلك فنحن نسلم ان الملك أزيد من البشر في هذه الامور ولكن لم قلتم ان الملك أكثر ثوابا من البشر وأيضا فقوله خلق السموات بغير عمد ترونها لا يقتضي أن يكون هناك عمد غير مرئي وكذلك قوله تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به يقتضي أن يكون هناك اله آخر له برهان فكذلك ههنا (الحجة الثانية عشر) الانبياء عليهم السلام ما استغفروا الاحد الا بدؤا بالاستغفار لانفسهم ثم بعد ذلك لغيرهم من المؤمنين قال آدم ربنا ظلمنا أنفسنا وقال نوح عليه السلام رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا

وقال ابراهيم عليه السلام رب اغفرلى ولوالدى وقال رب هب لى حكما والحقنى بالصالحين وقال موسى رب اغفرلى ولاخى وقال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقال ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر أما الملائكة فانهم لم يستغفروا لانفسهم ولكنهم طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم وقال ويستغفرون للذين آمنوا ولو كانوا محتاجين الى الاستغفار لبدؤا فى ذلك بأنفسهم لان دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير وقال عليه الصلاة والسلام ابدأ بنفسك ثم بمن تعول وهذا يدل على ان الملك أفضل من البشر ولقائل أن يقول هذا الوجه لا يدل على ان الملائكة لم يصدر عنهم الزلة البتة وان البشر قد صدرت الزلات عنهم لكنا بينا فيما تقدم ان التفاوت فى ذلك لا يوجب التفاوت فى الفضيلة ومن الناس من قال ان استغفارهم للبشر كالعذر عما طعنوا فيهم بقولهم أتجعل فيها من يفسد فيها (الحجة الثالثة عشر) قوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهذا عام فى حق جميع المكلفين من بنى آدم فدخل فيه الانبياء وغيرهم وهذا يقتضى كونهم أفضل من البشر لوجهين (الاول) أنه تعالى جعلهم حفظة لبنى آدم والحافظ للمكلف من المعصية لابد وان يكون أبعد عن الخطأ والزلل من المحفوظ وذلك يقتضى كونهم أبعد عن المعاصى وأقرب الى الطاعات من البشر وذلك يقتضى مزيد الفضل (والثانى) انه سبحانه وتعالى جعل كتابتهم حجة للبشر فى الطاعات وعليهم فى المعاصى وذلك يقتضى أن يكون قولهم أولى بالقبول من قول البشر ولو كان البشر أعظم حالا منهم لكان الامر بالعكس ولقائل أن يقول أما قوله الحافظ يجب أن يكون أكرم من المحفوظ فهذا بعيد فان الملك قد يوكل بعض عبيده على ولده ولا يلزم أن يكون الحافظ أشرف من المحفوظ هناك أما قوله جعل شهادتهم نافذة على البشر فضعيف لان الشاهد قد يكون ادون حالا من المشهود عليه (الحجة الرابعة عشر) قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من أذن له الرحمن وقال صوابا والمقصود من ذكر أحوالهم المبالغة فى شرح عظمة الله تعالى وجلاله ولو كان فى الخلق طائفة أخرى قيامهم وتضرعهم أقوى فى الانباء عن عظمة الله وكبريائه من قيامهم لكان ذكرهم أولى فى هذا المقام ثم كما انه سبحانه بين عظمة ذاته فى الآخرة بذكر الملائكة فكذا بين عظمته فى الدنيا بذكر الملائكة وهو قوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم ولقائل أن يقول كل ذلك يدل على انهم أزيد حالا من البشر فى بعض الامور فلم لا يجوز أن تكون تلك الحالة هى قوتهم وشدتهم وبطشهم وهذا كما يقال ان السلطان لما جلس وقف حول سريره ملوك اطراف العالم خاضعين خاشعين فان عظمة السلطان انما تشرح بذلك ثم ان هذا لا يدل على انهم أكرم عند السلطان من ولده فكذا ههنا (الحجة الخامسة عشر) قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله فبين تعالى أنه لابد فى صحة الايمان من الايمان بهذه الاشياء ثم بدأ بنفسه وثنى بالملائكة وثلث بالكتب وربع بالرسل وكذا فى قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم وقال ان الله وملائكته يصلون على النبى والتقديم فى الذكر يدل على التقديم فى الدرجة ويدل عليه أن تقديم الادون على الاشرف فى الذكر قبيح عرفا فوجب أن يكون قبيحا شرعا اما انه قبيح عرفا فلان الشاعر قال

عميرة ودع ان تجهزت غاديا * كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا

قال عمر بن الخطاب لو قدمت الاسلام لاجزتك ولانهم لما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين المشركين وقع التنازع فى تقديم الاسم وكذا فى كتاب الصلح بين على ومعاوية وهذا يدل على ان التقديم فى الذكر يدل على مزيد الشرف واذا ثبت انه فى العرف كذلك وجب أن يكون فى الشرع كذلك لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فثبت أن تقديم الملائكة على الرسل فى الذكر يدل على تقديمهم فى الفضل ولقائل أن يقول هذه الحجة ضعيفة لان الاعتماد ان كان على الواو فالواو لا تفيد الترتيب وان كان على التقديم فى الذكر ينتقض بتقديم سورة تبت على سورة قل هو الله أحد (الحجة

السادسة عشر) قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فجعل صلوات الملائكة كالتشريف للنبي صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على كون الملائكة أشرف من النبي صلى الله عليه وسلم ولقائل أن يقول هذا ينتقض بقوله يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه فامر المؤمنين بالصلاة على النبي ولم يلزم كون المؤمنين أفضل من النبي عليه السلام فكذا في الملائكة (الحجة السابعة عشر) ان نتكلم في جبريل ومحمد صلى الله عليه وسلم فنقول ان جبريل عليه السلام أفضل من محمد والدليل عليه قوله تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين وما صاحبكم بمجنون وصف الله تعالى جبريل عليه السلام بست من صفات الكمال (أحدها) كونه رسولا لله (وثانيها) كونه كريما على الله تعالى (وثالثها) كونه ذا قوة عند الله وقوته عند الله لا تكون الا قوته على الطاعات بحيث لا يقوى عليها غيره (ورابعها) كونه مكينا عند الله (وخامسها) كونه مطاعا في عالم السموات (وسادسها) كونه أمينا في كل الطاعات مبرأ عن انواع الخيانات ثم انه سبحانه وتعالى بعد ان وصف جبريل عليه السلام بهذه الصفات العالية وصف محمدا صلى الله عليه وسلم بقوله وما صاحبكم بمجنون ولو كان محمد مساويا لجبريل عليه السلام في صفات الفضل أو مقاربا له لكان وصف محمد بهذه الصفة بعد وصف جبريل بتلك الصفات نقصا من منصب محمد صلى الله عليه وسلم وتحقيرا لشأنه وابطالا لحقه وذلك غير جائز على الله فدلت هذه الآية على انه ليس لمحمد صلى الله عليه وسلم عند الله من المنزلة الا مقدار ان يقال انه ليس بمجنون وذلك يدل على انه لا نسبة بين جبريل وبين محمد عليهما السلام في الفضل والدرجة فان قيل لم لا يجوز أن يكون قوله انه لقول رسول كريم صفة لمحمد لا لجبريل عليهما السلام قلنا لان قوله ولقد رآه بالافق المبين يبطل ذلك ولقائل أن يقول انا توافقنا جميعا على انه قد كان لمحمد صلى الله عليه وسلم فضائل أخر سوى كونه ليس بمجنون وان الله تعالى ما ذكر شيئا من تلك الفضائل في هذا الموضع فاذن عدم ذكر الله تعالى تلك الفضائل ههنا لا يدل على عدمها بالاجماع واذا ثبت أن لمحمد عليه السلام فضائل سوى الامور المذكورة ههنا فلم لا يجوز أن يقال ان محمدا عليه السلام بسبب تلك الفضائل التي هي غير مذكورة ههنا يكون أفضل من جبريل عليه السلام فانه سبحانه كما وصف جبريل عليه السلام ههنا بهذه الصفات الست وصف محمدا صلى الله عليه وسلم أيضا بصفات ست وهي قوله يا أيها النبي انا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا فالوصف الاول كونه نبيا والثاني كونه رسولا والثالث كونه شاهدا والرابع كونه مبشرا والخامس كونه نذيرا والسادس كونه داعيا الى الله تعالى باذنه والسابع كونه سراجا والثامن كونه منيرا وبالجملة فافراد أحد الشخصين بالوصف لا يدل البتة على انتفاء تلك الاوصاف عن الثاني (الحجة الثامنة عشرة) الملك اعلم من البشر والاعلم أفضل فالملك أفضل انما قلنا ان الملك أعلم من البشر لان جبريل عليه السلام كان معلما لمحمد عليه السلام بدليل قوله علمه شديد القوى والمعلم لا بد وان يكون أعلم من المتعلم وأيضا فالعلوم قسمان (أحدهما) العلوم التي يتوصل اليها بالعقول كالعلم بذات الله تعالى وصفاته فلا يجوز وقوع التقصير فيها لجبريل عليه السلام ولا لمحمد صلى الله عليه وسلم لان التقصير في ذلك جهل وهو قادح في معرفة الله تعالى وأما العلم بكيفية مخلوقات الله تعالى وما فيها من العجائب والعلم باحوال العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار وطباق السموات وأصناف الملائكة وأنواع الحيوانات في المفاوز والجبال والبحار فلا شك ان جبريل عليه السلام أعرف بها لانه عليه السلام أطول عمرا وأكثر مشاهدة لها فكان علمه بها أكثر وأتم (وثانيها) العلوم التي لا يتوصل اليها الا بالوحي فهي لم تحصل لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا لسائر الانبياء عليهم السلام الا من جهة جبريل عليه السلام فيستحيل أن يكون لمحمد عليه السلام فضيلة فيها على جبريل عليه السلام وأما جبريل عليه السلام فهو كان الواسطة بين الله تعالى وبين جميع الانبياء فكان عالما بكل الشرائع الماضية والحاضرة وهو أيضا عالم بشرائع الملائكة وتكاليفهم ومحمد عليه السلام ما كان عالما بذلك فثبت أن جبريل عليه السلام كان أكثر علما من محمد عليه السلام واذا ثبت هذا وجب أن يكون أفضل منه لقوله تعالى قل هل يستوي الذين

يعلمون

يعلمون والذين لا يعلمون والقائل أن يقول لا نسلم انهم أعلم من البشر والدليل عليه انهم اعترفوا بان آدم عليه السلام أكثر علما منهم بدليل قوله يا آدم أنبئهم باسمائهم ثم ان سلمنا مزيد علمهم ولكن ذلك لا يقتضي كثرة الثواب فانا نرى الرجل المبتدع محيطا بكثير من دقائق العلم ولا يستحق شيئا من الثواب فضلا عن أن يكون ثوابه أكثر وسببه ما نبهنا مرارا عليه ان كثرة الثواب انما تحصل بحسب الاخلاص في الافعال ولم نعلم ان اخلاص الملائكة أكثر (الحجة التاسعة عشر) قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم فهذه الآية دالة على انهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة الى انهم لو خالفوا أمر الله تعالى لما خالفوه الا بادعاء الالهية لا بشيء آخر من متابعة الشهوات وذلك يدل على نهاية جلالهم ولقائل أن يقول لا نزاع في نهاية جلالهم أما قوله انهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة الى حيث لو خالفوا أمر الله تعالى لما خالفوه الا في ادعاء الالهية فهذا مسلم وذلك لان علومهم كثيرة وقواهم شديدة وهم مبرؤن عن شهوة البطن والفرج ومن كان كذلك فلو خالف أمر الله لم يخالف الا في هذا المعنى الذي ذكرته لكن لم قلتم ان ذلك يدل على انهم أكثر ثوابا من البشر فان محل الخلاف ليس الا ذلك (الحجة العشرون) قوله عليه السلام رواية عن الله تعالى واذا ذكرني عبدي في ملا ذكرته في ملا خير من ملائه وهذا يدل على ان الملا الاعلى أشرف ولقائل أن يقول هذا خبر واحد وأيضا فهذا يدل على ان ملا الملائكة أفضل من ملا البشر وملا البشر عبارة عن العوام لا عن الانبياء فلا يلزم من كون الملك أفضل من عامة البشر كونهم أفضل من الانبياء هذا آخر الكلام في الدلائل النقلية واعلم ان الفلاسفة اتفقوا على ان الارواح السماوية المسماة بالملائكة أفضل من الارواح الناطقة البشرية واعتمدوا في هذا الباب على وجوه عقلية نحن نذكرها ان شاء الله تعالى (الحجة الاولى) قالوا الملائكة ذواتها بسيطة مبرأة عن الكثرة والبشر مركب من النفس والبدن والنفس مركبة من القوى الكثيرة والبدن مركب من الاجزاء الكثيرة والبسيط خير من المركب لان اسباب العدم للمركب أكثر منها للبسيط ولذلك فان فردانية الله تعالى من صفات جلاله ونعوت كبريائه (الاعتراض عليه) لا نسلم ان البسيط أشرف من المركب وذلك لان جانب الروحاني أمر واحد وجانب الجسماني أمران روحه وجسمه فهو من حيث الروح من عالم الروحانيات والانوار ومن حيث الجسد من عالم الاجساد فهو لكونه مستجمعا للروحاني والجسماني يجب أن يكون أفضل من الروحاني الصرف والجسماني الصرف وهذا هو السر في ان جعل البشر الاول مسجود الملائكة ومن وجه آخر وهو ان الارواح الملكية مجردات مفارقة عن العلائق الجسمانية فكان استغراقها في مقاماتها النورانية عاقها عن تدبير هذا العالم الجسداني أما النفوس البشرية النبوية فانها قويت على الجمع بين العالمين فلا دوام ترقيها في معارج المعارف وعوالم القدس يعوقها عن تدبير العالم السفلي ولا التفاتها الى مناظم عالم الاجسام يمنعها عن الاستكمال في عالم الارواح فكانت قوتها وافية بتدبير العالمين محيطة بضبط الجنسين فوجب أن تكون أشرف وأعظم (الحجة الثانية) الجواهر الروحانية مبرأة عن الشهوة التي هي منشأ سفك الدماء والارواح البشرية مقرونة بها والخالي عن منبع الشر أشرف من المبتلى به (الاعتراض لا شك) ان المواظبة على الخدمة مع كثرة الموانع والعوائق ادل على الاخلاص من المواظبة عليها من غير شيء من العوائق والموانع وذلك يدل على ان مقام البشر في المحبة أعلى وأكمل وأيضا فالروحانيات لما طاعت خالقها لم تكن طاعتها موجبة قهر الشياطين الذين هم أعداء الله أما الارواح البشرية لما طاعت خالقها لزم من تلك الطاعة قهر القوى الشهوانية والغضبية وهي شياطين الانس فكانت طاعاتهم أكمل وأيضا فمن الظاهر ان درجات الروحانيات حين قالت لا علم لنا الا ما علمتنا أكمل من درجاتهم حين قالت أتجعل فيها من يفسد فيها وما ذاك الا بسبب الانكسار الحاصل من الزلة وهذا في البشر أكمل ولهذا قال عليه السلام حكاية عن ربه تعالى لانين المذنبين احب الي من زجل المسبحين (الحجة الثالثة) الروحانيات مبرأة عن طبيعة القوة فان كل ما كان ممكنا لها بحسب أنواعها التي في أشخاصها فقد خرج الى الفعل

والانبياء ليسوا كذلك ولهذا قال عليه السلام انى لاستغفر الله فى اليوم والليلة مائة مرة قل لا أدرى ما يفعل بى ولا بكم ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان ولا شك ان ما بالفعل التام أشرف مما بالقوة (الاعتراض) لا نسلم انها بالفعل التام فلعلها بالقوة فى بعض الامور ولهذا قيل ان تحريكاتها للافلاك لاجل استخراج التعقلات من القوة الى الفعل وهذه التحريكات بالنسبة اليها كالتحريكات العارضة للارواح الحاملة لقوى الفكر والتخيل عند محاولة استخراج التعقلات التى هى بالقوة الى الفعل (الحجة الرابعة) الروحانيات أبدية الوجود مبرأة عن طبيعة التغير والقوة والنفوس الناطقة البشرية ليست كذلك (الاعتراض) المقدمتان ممنوعتان اليس ان الروحانيات ممكنة الوجود لذواتها واجبة الوجود بمبادئها فهى محدثة سلمنا ذلك فلا نسلم ان الارواح البشرية حادثة بل هى عند بعضهم ازلية وهؤلاء قالوا هذه الارواح كانت سرمدية موجودة كالاظلال تحت العرش يسبحون بحمد ربهم الا ان المبدئ لا ول أمرها حتى نزلت الى عالم الاجسام وسكنات المواد فلما تعلقت بهذه الاجسام عشقتها واستحكم الفها بها فبعث من تلك الاظلال أكملها وأشرفها الى هذا العالم ليحتال فى تخليص تلك الارواح عن تلك السكنات وهذا هو المراد من باب الحمامة المطوقة المذكورة فى كتاب كليلة ودمنة (الحجة الخامسة) الروحانيات نورانية علوية لطيفة والجسمانيات ظلمانية سفلية كثيفة وبدائه العقول تشهد بان النور أشرف من الظلمة والعلوى خير من السفلى واللطيف أكمل من الكثيف (الاعتراض) هذا كله اشارة الى المادة وعندنا سبب الشرف الانقياد لامر رب العالمين على ما قال قل الروح من أمر ربى وادعاء الشرف بسبب شرف المادة هو حجة اللعين الاول وقد قيل له ما قيل (الحجة السادسة) الروحانيات السماوية فضلت الجسمانيات بقوى العلم والعمل أما العلم فلاتفاق الحكماء على احاطة الروحانيات السماوية بالمغيبات واطلاعها على مستقبل الامور وأيضا فعلومهم فعلية نظرية كلية دائمة وعلوم البشر على الضد فى كل ذلك وأما العمل فلانهم مواظبون على الخدمة دائما يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الابدان طعامهم التسبيح وشرابهم التقديس والتمجيد والتهليل وتنفسهم بذكر الله وفرحهم بخدمة الله متجردون من العلائق البدنية غير محجوبين بشئ من القوى الشهوانية والغضبية فاين أحد القسمين من الآخر (الاعتراض) لا نزاع فى كل ما ذكرتموه الا ان ههنا دقيقة وهى ان المواظب على تناول الاغذية اللطيفة لا يلتذ بها كما يلتذ المبتلى بالجوع اياما كثيرة فالملائكة بسبب مواظبتهم على تلك الدرجات العالية لا يجدون من اللذة مثل ما يجد البشر الذين يكونون فى أكثر الاوقات محجوبين بالعلائق الجسمانية والحجب الظلمانية فهذه المزية من اللذة مما يختص بها البشر ولعل هذا هو المراد من قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان فان ادراك الملايم بعد الابتلاء بالمنافى الذمن ادراك الملايم على سبيل الدوام ولذلك قالت الاطباء ان الحرارة فى حمى الدق أشد منها فى حمى الغب لكن حرارة الحمى فى الدق اذا دامت واستقرت بطل الشعور بها فهذه الحالة لم تحصل للملائكة لان كمالاتها دائمة ولم تحصل لسائر الاجسام لانها كانت خالية عن القوة المستعدة لادراك المجردات فلم يبق شئ ممن يقوى على تحمل هذه الامانة الا البشر (الحجة السابعة) الروحانيات لهم قوة على تصريف الاجسام وتقليب الاجرام والقوة التى هى لهم ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب ثم انك ترى الحامة اللطيفة من الزرع فى بدء نموها تفتق الحجر وتشق الصخر وما ذاك الا لقوة نباتية فاضت عليها من جواهر القوى السماوية فما ظنك بتلك القوى السماوية والروحانيات هى التى تتصرف فى الاجسام السفلية تقليبا وتصريفا لا يستثقلون حمل الاثقال ولا يستصعبون تحريك الجبال فالرياح تهب بتحريكاتها والسحاب تعرض وتزول بتصريفها وكذا الزلازل تقع فى الجبال بسبب من جهتها والشرائع ناطقة بذلك على ما قال تعالى فالمقسمات أمرا والعقول أيضا دالة عليه والارواح السفلية ليست كذلك فأين أحد القسمين من الآخر والذى يقال من ان الشياطين التى هى الارواح الخبيثة تقدر على ذلك ممنوع وبتقدير التسليم

فلانزاع فى ان قدرة الملائكة على ذلك أشد وأكمل ولان الارواح الطيبة الملكية تصرف قواها الى مناظم هذا العالم السفلى ومصالحها والارواح الخبيثة تصرف قواها الى الشرور فاين أحدهما من الآخر (الاعتراض) لا يبعد أن يتفق فى النفوس الناطقة البشرية نفس قوية كاملة مستعلية على الاجرام العنصرية بالتقليب والتصريف فما الدليل على امتناع مثل هذه النفس (الحجة الثامنة) الروحانيات لها اختيارات فائضة من أنوار جلال الله عز وجل متوجهة الى الخيرات مقصورة على نظام هذا العالم لا يشوبها البتة شائبة الشر والفساد بخلاف اختيارات البشر فانها مترددة بين جهتى العلو والسفالة وطرفى الخير والشر وميلهم الى الخيرات انما يحصل باعانة الملائكة على ما ورد فى الاخبار من ان لكل انسان ملكا يسدده ويهديه (الاعتراض) هذا يدل على ان الملائكة كالمجبورين على طاعاتهم والانبياء مترددون بين الطرفين والمختار أفضل من المجبور وهذا ضعيف لان التردد مادام يبقى استحال صدور الفعل واذا حصل الترجيح التحق بالموجب فكان للانبياء خيرات بالقوة وبواسطة الملائكة تصير خيرات بالفعل أما الملائكة فهم خيرات بالفعل فأين هذا من ذلك (الحجة التاسعة) الروحانيات مختصة بالهياكل وهى السيارات السبعة وسائر الثوابت والافلاك كالابدان والكواكب كالقلوب والملائكة كالارواح فنسبة الارواح الى الارواح كنسبة الابدان الى الابدان ثم انا نعلم ان اختلافات أحوال الافلاك مبادى لحصول الاختلافات فى أحوال هذا العالم فانه يحصل من حركات الكواكب اتصالات مختلفة من التسديس والتثليث والتربيع والمقابلة والمقارنة وكذا مناطق الافلاك تارة تصير منطبقة بعضها على البعض وذلك هو الرتق فحينئذ يبطل عمارة العالم وأخرى ينفصل بعضها عن البعض فتنتقل العمارة من جانب من هذا العالم الى جانب آخر فاذا رأينا ان هياكل العالم العلوى مستولية على هياكل العالم السفلى فكذا أرواح العالم العلوى يجب أن تكون مستولية على أرواح العالم السفلى لاسيما وقد دلت المباحث الحكمية والعلوم الفلسفية على ان أرواح هذا العالم معلولات لارواح العالم العلوى وكمالات هذه الارواح معلولات لكمالات تلك الارواح ونسبة هذه الارواح الى تلك الارواح كالشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس وكالقطرة الصغيرة بالنسبة الى البحر الاعظم فهذه هى الآثار وهناك المبدأ والمعاد فكيف يليق القول بادعاء المساواة فضلا عن الزيادة (الاعتراض) كل ما ذكرتموه منازع فيه لكن بتقدير تسليمه فالبحث باق بعد لانا بينا أن الوصول الى اللذيذ بعد الحرمان الذمن الوصول اليه على سبيل الدوام فهذه الحالة غير حاصلة الا للبشر (الحجة العاشرة) قالوا الروحانيات الفلكية مبادى لروحانيات هذا العالم ومعاد لها والمبدأ أشرف من ذى المبدأ لان كل كمال يحصل لذى المبدأ فهو مستفاد من المبدأ والمستفيد أقل حالا من الواهب وكذلك المعاد يجب أن يكون أشرف فعالم الروحانيات عالم الكمال فالمبدأ منها والمعاد اليها والمصدر عنها والمرجع اليها وأيضا فان الارواح انما نزلت من عالمها حتى اتصلت بالابدان فتوسخت باوضار الاجسام ثم تطهرت عنها بالاخلاق الزكية والاعمال المرضية حتى انفصلت عنها فصعدت الى عالمها الاول فالنزول هو النشأة الاولى والصعود هو النشأة الاخرى فعرف ان الروحانيات أشرف من الاشخاص البشرية (الاعتراض) هذه الكلمات مبنية على نفى المعاد ونفى حشر الاجساد ودونهما خرط القتاد (الحجة الحادية عشر) أليس أن الانبياء صلوات الله عليهم اتفقت كلمتهم على انهم لا ينطقون بشئ من المعارف والعلوم الا بعد الوحى فهذا اعتراف بان علومهم مستفادة منهم أليس انهم اتفقوا على ان الملائكة هم الذين يعينونهم على أعدائهم كما فى قلع مدائن قوم لوط وفى يوم بدر وهم الذين يهدونهم الى مصالحهم كما فى قصة نوح فى نجر السفينة فاذا اتفقوا على ذلك فمن أين وقع لكم ان فضلتموهم على الملائكة مع تصريحهم بافتقارهم اليهم فى كل الامور (الحجة الثانية عشر) التقسيم العقلى قد دل على أن الاحياء اما ان تكون خيرة محضة أو شريرة محضة أو تكون خيرة من وجه شريرة من وجه فالخير المحض هو النوع الملكى والشرير المحض هو النوع الشيطانى والمتوسط بين الامرين هو النوع البشرى وأيضا فان الانسان

هو الناطق المائت وعلى جانبيه قسمان آخران (أحدهما) الناطق الذى لا يكون مائتا وهو الملك (والآخر) المائت الذى لا يكون ناطقا وهم البهائم فقسمة العقل على هذا الوجه قد دلت على كون البشر فى الدرجة المتوسطة من الكمال والملك يكون فى الطرف الاقصى من الكمال فالقول بان البشر أفضل قلب للقسمة العقلية ومنازعة فى ترتيب الوجود (الاعتراض) ان المراد من الفضل هو كثرة الثواب فلم قلتم ان الملك أكثر ثوابا فهذا محصل ما قيل فى هذا الباب من الوجوه العقلية وبالله التوفيق واحتج من قال بفضل الانبياء على الملائكة بامور (أحدها) ان الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم وثبت أن آدم لم يكن كالقبلة بل كانت السجدة فى الحقيقة له واذا ثبت ذلك وجب أن يكون آدم أفضل منهم لان السجود نهاية التواضع وتكليف الاشرف بنهاية التواضع للادون مستقبح فى العقول فانه يقبح أن يؤمر أبو حنيفة بان يخدم أقل الناس بضاعة فى الفقه فدل هذا على ان آدم عليه السلام كان أفضل من الملائكة (وثانيها) ان الله تعالى جعل آدم عليه السلام خليفة له والمراد منه خلافة الولاية لقوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق ومعلوم ان أعلى الناس منصبا عند الملك من كان قائما مقامه فى الولاية والتصرف وكان خليفة له فهذا يدل على ان آدم عليه السلام كان أشرف الخلائق وهذا متأكد بقوله وسخر لكم ما فى البر والبحر ثم أكد هذا التعميم بقوله خلق لكم ما فى الارض جميعا فبلغ آدم فى منصب الخلافة الى أعلى الدرجات فالدنيا خلقت متعة لبقائه والآخرة مملكة لجزائه وصارت الشياطين ملعونين بسبب التكبر عليه والجن رعيته والملائكة فى طاعته وسجوده والتواضع له ثم صار بعضهم حافظين له ولذريته وبعضهم منزلين لرزقه وبعضهم مستغفرين لزلاته ثم انه سبحانه وتعالى يقول مع هذه المناصب العالية ولدينا مزيد فاذن لا غاية لهذا الكمال والجلال (وثالثها) أن آدم عليه السلام كان أعلم والاعلم أفضل أما انه أعلم فلانه تعالى لما طلب منهم علم الاسماء قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم فعند ذلك قال الله تعالى يا آدم أنبئهم باسمائهم فلما أنبأهم باسمائهم قال ألم أقل لكم وذلك يدل على انه عليه السلام كان عالما بما لم يكونوا عالمين به وأما ان الاعلم أفضل فلقوله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون (ورابعها) قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والعالم عبارة عن كل ما سوى الله تعالى وذلك لان اشتقاق العالم على ما تقدم من العلم فكل ما كان علما على الله ودالا عليه فهو عالم ولا شك ان كل محدث فهو دليل على الله تعالى فكل محدث فهو عالم فقوله ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين معناه ان الله تعالى اصطفاهم على كل المخلوقات ولا شك أن الملائكة من المخلوقات فهذه الآية تقتضى ان الله تعالى اصطفى هؤلاء الانبياء على الملائكة فان قيل يشكل هذا بقوله تعالى يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وانى فضلتكم على العالمين فانه لا يلزم أن يكونوا أفضل من الملائكة ومن محمد صلى الله عليه وسلم فكذا ههنا قال الله تعالى فى حق مريم عليها السلام ان الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين ولم يلزم كونها أفضل من فاطمة عليها السلام فكذا ههنا قلنا الاشكال مدفوع لان قوله تعالى وانى فضلتكم على العالمين خطاب مع الانبياء الذين كانوا اسلاف اليهود وحين ما كانوا موجودين لم يكن محمد موجودا فى ذلك الزمان ولما لم يكن موجودا لم يكن من العالمين لان المعدوم لا يكون من العالمين واذا كان كذلك لم يلزم من اصطفاء الله تعالى اياهم على العالمين فى ذلك الوقت أن يكونوا أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وأما جبريل عليه السلام فانه كان موجودا حين قال الله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين فلزم أن يكون قد اصطفى الله تعالى هؤلاء على جبريل عليه السلام وأيضا فهب أن تلك الآية قد دخلها التخصيص لقيام الدلالة وههنا فلا دليل يوجب ترك الظاهر فوجب اجراؤه على ظاهره فى العموم (وخامسها) قوله تعالى وما أرسلناك الا رحمة للعالمين والملائكة من جملة العالمين فكان محمد عليه السلام رحمة لهم فوجب أن يكون محمد أفضل منهم (وسادسها) أن عبادة البشر أشق فوجب أن يكون أفضل انما قلنا انها أشق لوجوه (الاول)

ان

أن الآدمى له شهوة داعية الى المعصية والملك ليست له هذه الشهوة والفعل مع المعارض القوى أشد منه
بدون المعارض فان قيل الملائكة لهم شهوة تدعوهم الى المعصية وهى شهوة الرياسة قلنا هب ان الامر كذلك
لكن البشر لهم أنواع كثيرة من الشهوات مثل شهوة البطن والفرج والرياسة والملك ليس له من تلك الشهوات
الا شهوة واحدة وهى شهوة الرياسة والمبتلى بانواع كثيرة من الشهوات تكون الطاعة عليه أشق من
المبتلى بشهوة واحدة (الثانى) أن الملائكة لا يعملون الا بالنص لقوله تعالى لا علم لنا الا ما علمتنا وقال
لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون والبشر لهم قوة الاستنباط والقياس قال تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار
وقال معاذ اجتهدت برأى فصوّبه رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك ومعلوم أن العمل بالاستنباط أشق
من العمل بالنص (الثالث) ان الشبهات للبشر أكثر مما للملائكة لان من جملة الشبهات القوية
كون الافلاك والانجم السيارة اسبابا لحوادث هذا العالم فالبشر احتاجوا الى دفع هذه الشبهة والملائكة
لا يحتاجون اليها لانهم ساكنون فى عالم السموات فيشاهدون كيفية افتقارها الى المدبر الصانع (الرابع)
ان الشيطان لا سبيل له الى وسوسة الملائكة وهو مسلط على البشر فى الوسوسة وذلك تفاوت عظيم اذا ثبت
ان طاعتهم أشق فوجب أن يكونوا أكثر ثوابا بالنص والقياس أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام
أفضل العبادات أحمزها أى أشقها وأما القياس فلانا نعلم ان الشيخ الذى لم يبق له ميل الى النساء اذا امتنع
عن الزنا فليست فضيلته كفضيلة من يمتنع عنه مع الميل الشديد والشبق العظيم فكذا ههنا (وسابعها)
ان الله تعالى خلق الملائكة عقولا بلا شهوة وخلق البهائم شهوات بلا عقل وخلق الآدمى وجمع فيه بين
الامرين فصار الآدمى بسبب العقل فوق البهيمة بدرجات لا حد لها فوجب أن يصير بسبب الشهوة دون
الملائكة ثم وجدنا الآدمى اذا غلب هواه عقله حتى صار يعمل بهواه دون عقله فانه يصير دون البهيمة على
ما قال تعالى أولئك كالانعام بل هم أضل ولذلك صار مصيرهم الى النار دون البهائم فيجب أن يقال اذا
غلب عقله هواه حتى صار لا يعمل بهوى نفسه شيئا بل يعمل بهوى عقله أن يكون فوق الملائكة اعتبارا
لاحد الطرفين بالآخر (وثامنها) ان الملائكة حفظة وبنو آدم محفوظون والمحفوظ أعز وأشرف من
الحافظ فيجب أن يكون بنو آدم أكرم وأشرف على الله تعالى من الملائكة (وتاسعها) ماروى ان جبريل
عليه السلام أخذ بركاب محمد صلى الله عليه وسلم حتى أركبه على البراق ليلة المعراج وهذا يدل على ان محمدا
صلى الله عليه وسلم أفضل منه ولما وصل محمد عليه الصلاة والسلام الى بعض المقامات تخلف عنه جبريل
عليه السلام وقال لو دنوت أنملة لاحترقت (وعاشرها) قوله عليه الصلاة والسلام ان لى وزيرين
فى السماء ووزيرين فى الارض أما اللذان فى السماء فجبريل وميكائيل وأما اللذان فى الارض فأبو بكر
وعمر فدل هذا الخبر على ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان كالملك وجبريل وميكائيل كانا كالوزيرين له والملك
أفضل من الوزير فلزم أن يكون محمد أفضل من الملك هذا تمام القول فى دلائل من فضل البشر على الملك
(أجاب القائلون بتفضيل الملك عن الحجة الاولى) فقالوا قد سبق بيان ان من الناس من قال المراد من
السجود هو التواضع لا وضع الجبهة على الارض ومنهم من سلم انه عبارة عن وضع الجبهة على الارض لكنه
قال السجود لله وآدم قبلة السجود وعلى هذين القولين لا اشكال أما اذا سلمنا ان السجود كان لآدم عليه
السلام فلم قلتم ان ذلك لا يجوز من الاشرف فى حق الشريف وذلك لان الحكمة قد تقتضى ذلك كثيرا من
حب الاشرف واظهار النهاية فى الانقياد والطاعة فان للسلطان أن يجلس أقل عبيده فى الصدر وأن يأمر
الاكابر بخدمته ويكون غرضه من ذلك اظهار كونهم مطيعين له فى كل الامور منقادين له فى جميع الاحوال
فلم لا يجوز أن يكون الامر ههنا كذلك وأيضا أليس من مذهبنا انه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وان
أفعاله غير معللة ولذلك قلنا انه لا اعتراض عليه فى خلق الكفر فى الانسان ثم فى تعذيبه عليه أبد الآباد واذا
كان كذلك فكيف يعترض عليه فى ان يأمر الاعلى بالسجود للادون (وأما الحجة الثانية) فجوابها ان
آدم عليه السلام انما جعل خليفة فى الارض وهذا يقتضى أن يكون آدم عليه السلام كان أشرف من كل من

في الارض ولا يدل على كونه أشرف من ملائكة السماء فان قيل فلم لم يجعل واحدا من ملائكة السماء خليفة له في الارض قلنا لوجوه منها ان البشر لا يطيقون رؤية الملائكة ومنها ان الجنس الى الجنس أميل ومنها ان الملائكة في نهاية الطهارة والعصمة وهذا هو المراد بقوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا (وأما الحجة الثالثة) فلا نسلم ان آدم عليه السلام كان أعلم منهم أكثر ما في الباب ان آدم عليه السلام كان عالما بتلك اللغات وهم ما علموها لكن لعلهم كانوا عالمين بسائر الاشياء مع ان آدم عليه السلام ما كان عالما بها والذى يحقق هذا انا توافقنا على ان محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل من آدم عليه السلام مع ان محمدا صلى الله عليه وسلم ما كان عالما بهذه اللغات بأسرها وأيضا فان ابليس كان عالما بأن قرب الشجرة مما يوجب خروج آدم عن الجنة وآدم عليه السلام لم يكن عالما بذلك ولم يلزم منه كون ابليس أفضل من آدم عليه السلام والهدهد قال لسليمان أحطت بما لم تحط به ولم يلزم ان يكون الهدهد أفضل من سليمان سلمنا انه كان أعلم منهم ولكن لم لا يجوز أن يقال ان طاعاتهم أكثر اخلاصا من طاعة آدم فلا جرم كان ثوابهم أكثر (أما الحجة الرابعة) فهي أقوى الوجوه المذكورة (أما الحجة الخامسة) وهي قوله تعالى وما أرسلناك الا رحمة للعالمين فلا يلزم من كون محمد صلى الله عليه وسلم رحمة لهم أن يكون أفضل منهم كما في قوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها ولا يمتنع أن يكون هو عليه الصلاة والسلام رحمة لهم من وجه وهم يكونون رحمة له من وجه آخر (أما الحجة السادسة) وهي ان عبادة البشر أشق فهذا ينتقض بما انا نرى الواحد من الصوفية يتحمل في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بأنه عليه السلام لم يتحمل مثلها مع انا نعلم ان محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل من الكل وما ذاك الا ان كثرة الثواب مبنية على الاخلاص في النية ويجوز أن يكون الفعل أسهل الا ان الاخلاص الآتي به أكثر فيكان الثواب عليه أكثر (أما الحجة السابعة) فهي جمع بين الطرفين من غير جامع (وأما الحجة الثامنة) وهي ان المحفوظ أشرف من الحافظ فهذا ممنوع على الاطلاق بل قد يكون الحافظ أشرف من المحفوظ كالامير الكبير الموكل على المتهمين من الجند (وأما الوجهان الآخران) فهما من باب الآحاد وهما معارضان بما رويناه من شدة تواضع الرسول صلى الله عليه وسلم فهذا آخر المسئلة وبالله التوفيق (المسئلة السادسة) اعلم ان الله تعالى لما استثنى ابليس من الساجدين فكان يجوز أن يظن انه كان معذورا في ترك السجود فبين تعالى انه لم يسجد مع القدرة وزوال العذر بقوله أبى لان الاباء هو الامتناع مع الاختيار أما من لم يكن قادرا على الفعل لا يقال له انه أبى ثم قد كان يجوز أن يكون كذلك ولا ينضم اليه الكبر فبين تعالى ان ذلك الاباء كان على وجه الاستكبار بقوله واستكبر ثم كان يجوز أن يوجد الاباء والاستكبار مع عدم الكفر فبين تعالى انه كفر بقوله وكان من الكافرين قال القاضي هذه الآية تدل على بطلان قول اهل الجبر من وجوه (أحدها) انهم يزعمون انه لما لم يسجد لم يقدر على السجود لان عندهم القدرة على الفعل منتفية ومن لا يقدر على الشيء لا يقال انه أباه (وثانيها) ان من لا يقدر على الفعل لا يقال استكبر بأن لم يفعل لانه اذا لم يقدر على الفعل لا يقال استكبر عن الفعل وانما يوصف بالاستكبار اذا لم يفعل مع كونه لو أراد الفعل لامكنه (وثالثها) قال وكان من الكافرين ولا يجوز أن يكون كافرا بأن لا يفعل ما لا يقدر عليه (ورابعها) ان استكباره وامتناعه خلق من الله فيه فهو بأن يكون معذورا أولى من أن يكون مذموما قال ومن اعتقد مذهبا يقيم العذر لابليس فهو خاسر الصفقة والجواب عنه ان هذا القاضي لا يزال يطنب في تكثير هذه الوجوه وحاصلها يرجع الى الامر والنهي والثواب والعقاب فنقول له نحن أيضا صدور ذلك الفعل عن ابليس عن قصد وداع أولا عن قصد وداع فان كان عن قصد وداع فمن أين ذلك القصد أوقع لا عن فاعل أو عن فاعل هو العبد أو عن فاعل هو الله فان وقع لا عن فاعل كيف يثبت الصانع وان وقع عن العبد فوقوع ذلك القصد عنه ان كان عن قصد آخر فيلزم التسلسل وان كان لا عن قصد فقد وقع الفعل لا عن قصد وسنبطله وان وقع عن فاعل هو الله فحينئذ يلزمك كل ما أوردته علينا وأما ان قلت وقع ذلك الفعل عنه لا عن قصد وداع فقد ترجح الممكن من غير مرجح

وهو يسد باب اثبات الصانع وأيضا فان كان كذلك كان وقوع ذلك الفعل اتفاقيا والاتفاقي لا يكون في وسعه
واختياره فكيف يؤمر به وينهى عنه فيا أيها القاضي ما الفائدة في التمسك بالأمر والنهي وتكثير الوجوه
التي يرجع حاصلها الى حرف واحد مع ان مثل هذا البرهان القاطع يقلع خلفك ويستأصل عروق كلامك
ولو أجمع الاولون والآخرون على هذا البرهان لما تخلصوا عنه الا بالتزام وقوع الممكن لا عن مرجح وحينئذ
ينسد باب اثبات الصانع أو بالتزام انه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وهو جوابنا (المسئلة السابعة)
للعقلاء في قوله تعالى وكان من الكافرين قولان (أحدهما) ان ابليس حين اشتغاله بالعبادة كان
منافقا كافرا وفي تقرير هذا القول وجهان (أحدهما) حكى محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في أول كتابه
المسمى بالملل والنحل عن ماري شارح الاناجيل الاربعة وهي مذكورة في التوراة متفرقة على شكل مناظرة
بينه وبين الملائكة بعد الامر بالسجود قال ابليس للملائكة اني أسلم أن لي الها هو خالقي وموجدي وهو
خالق الخلق لكن لي على حكمة الله أسولة سبعة (الاول) ما الحكمة في الخلق لا سيما كان عالما بأن الكافر
لا يستوجب عند خلقه الا الآلام (الثاني) ثم ما الفائدة في التكليف مع انه لا يعود منه ضر ولا نفع وكل
ما يعود الى المكلفين فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف (الثالث) هب انه كلفني بمعرفته
وطاعته فلماذا كلفني السجود لآدم (الرابع) ثم لما عصيته في ترك السجود لآدم فلم لعنني وأوجب عقابي
مع انه لا فائدة له ولا لغيره فيه ولي فيه أعظم الضرر (الخامس) ثم لما فعل ذلك فلم مكنني من الدخول
الى الجنة ووسوست لآدم عليه السلام (السادس) ثم لما فعلت ذلك فلم سلطني على أولاده ومكنني من
اغوائهم واضلالهم (السابع) ثم لما استمهلته المدة الطويلة في ذلك فلم أمهلني ومعلوم أن العالم لو كان
خاليا عن الشر لكان ذلك خيرا قال شارح الاناجيل فأوحى الله تعالى اليه من سرادقات الجلال والكبرياء
يا ابليس انك ما عرفتني ولو عرفتني لعلمت أنه لا اعتراض علي في شيء من أفعالي فاني أنا الله لا اله الا أنا
لا أسأل عما أفعل واعلم أنه لو اجتمع الاولون والآخرون من الخلائق وحكموا بتحسين العقل وتقبيحه
لم يجدوا عن هذه الشبهات مخلصا وكان الكل لازما أما اذا أجبنا بذلك الجواب الذي ذكره الله تعالى زالت
الشبهات واندفعت الاعتراضات وكيف لا وكما أنه سبحانه واجب الوجود في ذاته واجب الوجود في صفاته
فهو مستغن في فاعليته عن المؤثرات والمرجحات اذ لو افتقر لكان فقيرا لا غنيا فهو سبحانه مقطع الحاجات
ومنتهى الرغبات ومن عنده نيل الطلبات واذا كان كذلك لم تتطرق اللمية الى أفعاله ولم يتوجه
الاعتراض على خالقيته وما أحسن ما قال بعضهم جل جناب الجلال عن أن يوزن بميزان الاعتزال فهذا
القائل أجرى قوله تعالى فكان من الكافرين على ظاهره وقال انه كان كافرا منافقا منذ كان (الوجه
الثاني) في تقرير أنه كان كافرا أبدا قول أصحاب الموافاة وذلك لان الايمان يوجب استحقاق الثواب
الدائم والكفر يوجب استحقاق العقاب الدائم والجمع بين الثواب الدائم والعقاب الدائم محال فاذا صدر
الايمان من المكلف في وقت ثم صدر عنه والعياذ بالله بعد ذلك كفر فاما أن يبقى الاستحقاقان معا وهو محال
على ما بيناه أو يكون الطارىء مزيلا للسابق وهو أيضا محال لان القول بالاحباط باطل فلم يبق الا أن يقال
ان هذا الفرض محال وشرط حصول الايمان أن لا يصدر الكفر عنه في وقت قط فاذا كانت الخاتمة على
الكفر علمنا أن الذي صدر عنه أولا ما كان ايمانا اذا ثبت هذا فنقول لما كان ختم ابليس على الكفر علمنا أنه
ما كان مؤمنا قط (القول الثاني) ان ابليس كان مؤمنا ثم كفر بعد ذلك وهؤلاء اختلفوا في تفسير قوله
وكان من الكافرين فمنهم من قال معناه وكان من الكافرين في علم الله تعالى أي كان عالما في الازل بأنه سيكفر
فصيغة كان متعلق بالعلم لا بالمعلوم (والوجه الثاني) أنه لما كفر في وقت معين بعد ان كان مؤمنا قبل
ذلك فبعد مضي كفره صدق عليه في ذلك الوقت أنه كان في ذلك الوقت من الكافرين ومتى صدق عليه
ذلك وجب أن يصدق عليه انه كان من الكافرين لان قولنا كان من الكافرين جزء من مفهوم قولنا كان
من الكافرين في ذلك الوقت ومتى صدق المركب صدق المفرد لا محالة (الوجه الثالث) المراد من كان

صار أى وصار من الكافرين وههنا بحاث (البحث الاول) اختلفوا فى أن قوله وكان من الكافرين هل يدل على انه وجد قبله جمع من الكافرين حتى يصدق القول بانه من الكافرين قال قوم انه يدل عليه لان كلمة من للتبعيض فالحكم عليه بانه بعض الكافرين يقتضى وجود قوم آخرين من الكافرين حتى يكون هو بعضا لهم والذى يؤكد ذلك ماروى عن ابى هريرة أنه قال ان الله تعالى خلق خلقا من الملائكة ثم قال لهم انى خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين فقالوا لا نفعل ذلك فبعث الله عليهم نارا فأحرقتهم وكان ابليس من أولئك الذين أبوا وقال آخرون هذه الآية لا تدل على ذلك ثم لهم فى تفسير الآية وجهان (أحدهما) معنى الآية أنه صار من الذين وافقوه فى الكفر بعد ذلك وهو قول الاصم وذكر فى مثاله قوله تعالى والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض فاضاف بعضهم الى بعض بسبب الموافقة فى الدين فكذا ههنا لما كان الكفر ظاهرا من أهل العالم عند نزول هذه الآية صح قوله وكان من الكافرين (وثانيها) أن هذا اضافه لفرد من افراد الماهية الى تلك الماهية وصحة هذه الاضافة لا تقتضى وجود تلك الماهية كما ان الحيوان الذى خلقه الله تعالى أولا يصح أن يقال انه فرد من أفراد الحيوان لا بمعنى انه واحد من الحيوانات الموجودة خارج الذهن بل بمعنى انه فرد من أفراد هذه الماهية وواحد من آحاد هذه الحقيقة واعلم أنه يتفرع على هذا البحث أن ابليس هل كان أول من كفر بالله والذى عليه الاكثرون انه أول من كفر بالله (البحث الثانى) أن المعصية عند المعتزلة وعندنا لا توجب الكفر أما عندنا فلان صاحب الكبيرة مؤمن وأما عند المعتزلة فلانه وان خرج عن الايمان فلم يدخل فى الكفر وأما عند الخوارج فكل معصية كفر وهم تمسكوا بهذه الآية قالوا ان الله تعالى كفر ابليس بتلك المعصية فدل على ان المعصية كفر والجواب ان قلنا انه كان كافرا من أول الامر فهذا السؤال زائل وان قلنا انه كان مؤمنا فنقول انه انما كفر لاستكباره واعتقاده كونه محقا فى ذلك التمرد واستدلاله على ذلك بقوله انا خير منه والله أعلم (المسئلة السابعة) قال الاكثرون ان جميع الملائكة كانوا مأمورين بالسجود لآدم واحتجوا عليه بوجهين (الاول) أن لفظ الملائكة صيغة الجمع وهى تفيد العموم لاسيما وقد وردت هذه اللفظة مقرونة باكمل وجوه التأكيد فى قوله فسجد الملائكة كلهم أجمعون (الثانى) وهو انه تعالى استثنى ابليس منهم واستثناء الشخص الواحد منهم يدل على أن من عدا ذلك الشخص كان داخلا فى ذلك الحكم ومن الناس من أنكر ذلك وقال المأمورون بهذا السجود هم ملائكة الارض واستعظموا أن يكون أكابر الملائكة مأمورين بذلك وأما الحكماء فانهم يحملون الملائكة على الجواهر الروحانية وقالوا يستحيل أن تكون الارواح السماوية منقادة للنفوس الناطقة انما المراد من الملائكة المأمورين بالسجود القوى الجسمانية البشرية المطيعة للنفس الناطقة والكلام فى هذه المسألة مذكور فى العقليات * قوله تعالى

(وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين) اعلم أن ههنا مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا فى أن قوله اسكن أمر تكليف أو اباحة فالمروى عن قتادة أنه قال ان الله تعالى ابتلى آدم باسكان الجنة كما ابتلى الملائكة بالسجود وذلك لانه كلفه بان يكون فى الجنة يأكل منها حيث شاء ونهاه عن شجرة واحدة أن يأكل منها فما زالت به البلايا حتى وقع فيما نهى عنه فبدت سوأته عند ذلك وأهبط من الجنة وأسكن موضعا يحصل فيه ما يكون مشتهى له مع ان منعه من تناوله من أشد التكاليف وقال آخرون ان ذلك اباحة لان الاستقرار فى المواضع الطيبة النزهة التى يتمتع فيها لا يدخل تحت التعبد كما ان أكل الطيبات لا يدخل تحت التعبد ولا يكون قوله كلوا من طيبات مارزقناكم أمرا وتكليفا بل اباحة والاصح أن ذلك الاسكان مشتمل على ما هو اباحة وعلى ما هو تكليف أما الاباحة فهو انه عليه السلام كان مأذونا فى الانتفاع بجميع نعم الجنة وأما التكليف فهو ان المنهى عنه كان حاضرا وهو كان ممنوعا عن تناوله قال بعضهم لو قال رجل لغيره أسكنتك دارى لا تصير الدار ملكا له فههنا لم يقل الله تعالى وهبت منك الجنة بل قال أسكنتك الجنة وانما لم يقل ذلك لانه خلقه لخلافة الارض

فكان اسكان الجنة كالمقدمة على ذلك (المسئلة الثانية) ان الله تعالى لما أمر الكل بالسجود لآدم وأبى ابليس السجود صيره الله ملعونا ثم أمر آدم بان يسكنها مع زوجته واختلفوا فى الوقت الذى خلقت زوجته فيه فذكر السدى عن ابن عباس وابن مسعود وناس من الصحابة ان الله تعالى لما أخرج ابليس من الجنة وأسكن آدم الجنة فبقى فيها وحده وما كان معه من يستأنس به فألقى الله تعالى عليه النوم ثم أخذ ضلعا من اضلاعه من شقه الايسر ووضع مكانه لحما وخلق حواء منه فلما استيقظ وجد عند رأسه امرأة قاعدة فسألها من أنت قالت امرأة قال ولم خلقت قالت لتسكن الى فقالت الملائكة ما اسمها قال حواء قالوا ولم سميت حواء قال لانها خلقت من شئ حى وعن عمر وابن عباس رضى الله عنهما قال بعث الله جندا من الملائكة فحملوا آدم وحواء عليهما السلام على سرير من ذهب كما تحمل الملوك ولباسهما النور على كل واحد منهما اكليل من ذهب مكلل بالياقوت واللؤلؤ وعلى آدم منطقة مكللة بالدر والياقوت حتى ادخل الجنة فهذا الخبر يدل على ان حواء خلقت قبل ادخال آدم الجنة والخبر الاول يدل على انها خلقت فى الجنة والله أعلم بالحقيقة (المسئلة الثالثة) اجمعوا على ان المراد بالزوجة حواء وان لم يتقدم ذكرها فى هذه السورة وفى سائر القرآن مايدل على ذلك وانها مخلوقة منه كما قال تعالى فى سورة النساء الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وفى الاعراف وجعل منها زوجها ليسكن اليها وروى الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال ان المرأة خلقت من ضلع الرجل فان اردت ان تقيمها كسرتها وان تركتها انتفعت بها واستقامت (المسئلة الرابعة) اختلفوا فى أن الجنة المذكورة فى هذه الآية هل كانت فى الارض او فى السماء وبتقدير انها كانت فى السماء فهل هى الجنة التى هى دار الثواب أو جنة الخلد أو جنة أخرى فقال أبو القاسم البلخى وأبو مسلم الاصفهانى هذه الجنة كانت فى الارض وحملا الاهباط على الانتقال من بقعة الى بقعة كما فى قوله تعالى اهبطوا مصرا واحتجا عليه بوجوه (أحدها) أن هذه الجنة لو كانت هى دار الثواب لكانت جنة الخلد ولو كان آدم فى جنة الخلد لما لحقه الغرور من ابليس بقوله هل ادلك على شجرة الخلد وملك لايبلى ولما صح قوله مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين (وثانيها) أن من دخل هذه الجنة لايخرج منها لقوله تعالى وما هم منها بمخرجين (وثالثها) أن ابليس لما امتنع من السجود لعن فما كان يقدر مع غضب الله على أن يصل الى جنة الخلد (ورابعها) أن الجنة التى هى دار الثواب لايفنى نعيمها لقوله تعالى اكلها دائم وظلها ولقوله تعالى وأما الذين سعدوا ففى الجنة خالدين فيها الى ان قال عطاء غير مجذوذ أى غير مقطوع فهذه الجنة لو كانت هى التى دخلها آدم عليه السلام لما فنيت لكنها تفنى لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه ولما خرج منها آدم عليه السلام لكنه خرج منها وانقطعت تلك الراحات (وخامسها) أنه لايجوز فى حكمته تعالى أن يبتدئ الخلق فى جنة يخلدهم فيها ولا تكليف لانه تعالى لايعطى جزاء العاملين من ليس بعامل ولانه لايهمل عباده بل لابد من ترغيب وترهيب ووعد ووعيد (وسادسها) لانزاع فى ان الله تعالى خلق آدم عليه السلام فى الارض ولم يذكر فى هذه القصة أنه نقله الى السماء ولو كان تعالى قد نقله الى السماء لكان ذلك أولى بالذكر لان نقله من الارض الى السماء من أعظم النعم فدل ذلك على انه لم يحصل وذلك يوجب أن المراد من الجنة التى قال الله تعالى له اسكن أنت وزوجك الجنة جنة أخرى غير جنة الخلد (القول الثانى) وهو قول الجبائى أن تلك الجنة كانت فى السماء السابعة والدليل عليه قوله تعالى اهبطوا منها ثم ان الاهباط الاول كان من السماء السابعة الى السماء الاولى والاهباط الثانى كان من السماء الى الارض (القول الثالث) وهو قول جمهور أصحابنا أن هذه الجنة هى دار الثواب والدليل عليه ان الالف واللام فى لفظ الجنة لايفيدان العموم لان سكون جميع الجنان محال فلابد من صرفها الى المعهود السابق والجنة التى هى المعهودة المعلومة بين المسلمين هى دار الثواب فوجب صرف اللفظ اليها (القول الرابع) أن الكل ممكن والادلة النقلية ضعيفة ومتعارضة فوجب التوقف وترك القطع والله أعلم (المسئلة الخامسة) قال صاحب الكشاف السكنى من السكون لانها نوع من اللبث والاستقرار وأنت تأكيد

للمستكن فى اسكن ليصح العطف عليه ورغدا وصف للمصدر أى أكلا رغدا واسعا رافها وحيث للمكان المبهم أى أى مكان من الجنة شئتما فالمراد من الآية اطلاق الاكل من الجنة على وجه التوسعة البالغة حيث لم يحظر عليهما بعض الاكل ولا بعض المواضع حتى لا يبقى لهما عذر فى التناول من شجرة واحدة من بين أشجارها الكثيرة (المسئلة السادسة) لقائل أن يقول انه تعالى قال ههنا وكلا منها رغدا وقال فى الاعراف فكلا من حيث شئتما فعطف كلا على قوله اسكن فى سورة البقرة بالواو وفى سورة الاعراف بالفاء فما الحكمة والجواب كل فعل عطف عليه شئ وكان الفعل بمنزلة الشرط وذلك الشئ بمنزلة الجزاء عطف الثانى على الاول بالفاء دون الواو كقوله تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا فعطف كلوا على ادخلوا بالفاء لما كان وجود الاكل منها متعلقا بدخولها فكأنه قال ان دخلتموها أكلتم منها فالدخول موصل الى الاكل والاكل متعلق وجوده بوجوده يبين ذلك قوله تعالى فى مثل هذه الآية من سورة الاعراف واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم فعطف كلوا على قوله اسكنوا بالواو دون الفاء لان اسكنوا من السكنى وهى المقام مع طول اللبث والاكل لا يختص وجوده بوجوده لان من دخل بستانا قد يأكل منه وان كان مجتازا فلما لم يتعلق الثانى بالاول تعلق الجزاء بالشرط وجب العطف بالواو دون الفاء اذا ثبت هذا فنقول ان اسكن يقال لمن دخل مكانا فيراد منه الزم المكان الذى دخلته ولا تنتقل عنه ويقال أيضا لمن لم يدخل اسكن هذا المكان يعنى ادخله واسكن فيه ففى سورة البقرة هذا الامر انما ورد بعد ان كان آدم فى الجنة فكان المراد منه اللبث والاستقرار وقد بينا أن الاكل لا يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ الواو وفى سورة الاعراف هذا الامر انما ورد قبل ان دخل الجنة فكان المراد منه دخول الجنة وقد بينا أن الاكل يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ الفاء والله أعلم (المسئلة السابعة) قوله ولا تقربا هذه الشجرة لا شبهة فى انه نهى ولكن فيه بحثان (الاول) أن هذا نهى تحريم أو نهى تنزيه فيه خلاف فقال قائلون هذه الصيغة انهى التنزيه وذلك لان هذه الصيغة وردت تارة فى التنزيه وأخرى فى التحريم والاصل عدم الاشتراك فلا بد من جعل اللفظ حقيقة فى القدر المشترك بين القسمين وما ذلك الا ان يجعل حقيقة فى ترجيح جانب الترك على جانب الفعل من غير أن يكون فيه دلالة على المنع من الفعل أو على الاطلاق فيه لكن الاطلاق فيه كان ثابتا بحكم الاصل فان الاصل فى المنافع الاباحة فاذا ضممنا مدلول اللفظ الى هذا الاصل صار المجموع دليلا على التنزيه قالوا وهذا هو الاولى بهذا المقام لان على هذا التقدير يرجع حاصل معصية آدم عليه السلام الى ترك الاولى ومعلوم أن كل مذهب كان افضى الى عصمة الانبياء عليهم السلام كان أولى بالقبول وقال آخرون بل هذا النهى نهى تحريم واحتجوا عليه بأمور (أحدها) أن قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة كقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتى هى أحسن فكما ان هذا للتحريم فكذا الاول (وثانيها) أنه قال فتكونا من الظالمين معناه ان أكلتما منها ظلمتما أنفسكما الا ترى انهما لما أكلا قالا ربنا ظلمنا أنفسنا (وثالثها) أن هذا النهى لو كان نهى تنزيه لما استحق آدم بفعله الاخراج من الجنة ولما وجبت التوبة عليه والجواب عن الاول نقول أن النهى وان كان فى الاصل للتنزيه ولكنه قد يحمل على التحريم لدلالة منفصلة وعن الثانى أن قوله فتكونا من الظالمين أى فتظلما أنفسكما بفعل ما الاولى بكما تركه لانكما اذا فعلتما ذلك أخرجتما من الجنة التى لا تظمآن فيها ولا تجوعان ولا تضحيان ولا تعريان الى موضع ليس لكما فيه شئ من هذا وعن الثالث انا لا نسلم أن الاخراج من الجنة كان لهذا السبب وسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى (البحث الثانى) قال قائلون قوله ولا تقربا هذه الشجرة يفيد بفحواه النهى عن الاكل وهذا ضعيف لان النهى عن القرب لا يفيد النهى عن الاكل اذ ربما كان الصلاح فى ترك قربها مع انه لو حمل اليه لجاز له أكله بل هذا الظاهر يتناول النهى عن القرب وأما النهى عن الاكل فانما عرف بدلائل أخر وهى قوله تعالى فى غير هذا الموضع فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما ولانه صدر الكلام فى باب الاباحة بالاكل فقال وكلا منها رغدا حيث شئتما فصار ذلك كالدلالة على انه تعالى نهاهما عن أكل ثمرة تلك الشجرة

لكن

لكن النهي عن ذلك بهذا القول يعم الاكل وسائر الانتفاعات ولو نص على الاكل ما كان يعم كل ذلك ففيه مزيد فائدة (المسئلة الثامنة) اختلفوا في الشجرة ما هي فروى مجاهد وسعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما انها البر والسنبلة روى أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الشجرة فقال هي الشجرة المباركة السنبلة وروى السدي عن ابن عباس وابن مسعود انها الكرم وعن مجاهد وقتادة انها التين وقال الربيع بن أنس كانت شجرة من أكل منها أحدث ولا ينبغي أن يكون في الجنة حدث واعلم أنه ليس في الظاهر ما يدل على التعيين فلا حاجة أيضا الى بيانه لانه ليس المقصود من هذا الكلام أن يعرفنا عين تلك الشجرة وما لا يكون مقصودا في الكلام لا يجب على الحكيم ان يبينه بل ربما كان بيانه عبثا لان أحدنا لو أراد أن يقيم العذر لغيره في التأخر فقال شغلت بضرب غلماني لاساءتهم الادب لكان هذا القدر أحسن من أن يذكر عين ذلك الغلام ويذكر اسمه وصفته فليس لاحد أن يظن انه وقع ههنا تقصير في البيان ثم قال بعضهم الاقرب في لفظ الشجرة أن يتناول ماله ساق وأغصان وقيل لا حاجة الى ذلك لقوله تعالى وأنبتنا عليه شجرة من يقطين مع انها كالزرع والبطيخ فلم يخرجه ذهابه على وجه الارض من أن يكون شجرا قال المبرد وأحسب أن كل ما تفرعت له أغصان وعيدان فالعرب تسميه شجرا في وقت تشعبه وأصل هذا انه كل ما شجر أي أخذ يمنة ويسرة يقال رأيت فلانا قد شجرته الرماح وقال تعالى حتى يحكموك فيما شجر بينهم وتشاجر الرجلان في أمر كذا (المسئلة التاسعة) اتفقوا على ان المراد بقوله تعالى فتكونا من الظالمين هو انكما ان أكلتما فقد ظلمتما أنفسكما لان الاكل من الشجرة لا يقتضي ظلم الغير وقد يكون ظالما بان يظلم نفسه وبان يظلم غيره فظلم النفس أعم وأعظم ثم اختلف الناس ههنا على ثلاثة أقوال (الاول) قول الحشوية الذين قالوا انه اقدم على الكبيرة فلا جرم كان فعله ظلما (الثاني) قول المعتزلة الذين قالوا انه اقدم على الصغيرة ثم لهؤلاء قولان (أحدهما) قول أبي علي الجبائي وهو انه ظلم نفسه بأن الزمها ما يشق عليه من التوبة والتلافي (وثانيهما) قول أبي هاشم وهو انه ظلم نفسه من حيث احبط بعض ثوابه الحاصل فصار ذلك نقصانا فيما قد استحقه (الثالث) قول من ينكر صدور المعصية منهم مطلقا وحمل هذا الظلم على انه فعل ما الاولى له أن لا يفعله ومثاله انسان طلب الوزارة ثم انه تركها واشتغل بالحياكة فانه يقال له يا ظالم نفسه لم فعلت ذلك فان قيل هل يجوز وصف الانبياء عليهم السلام بانهم كانوا ظالمين أو بانهم كانوا ظالمي أنفسهم والجواب ان الاولى أنه لا يطلق ذلك لما فيه من ايهام الذم * قوله عز وجل (فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين) قال صاحب الكشاف فازلهما الشيطان عنها تحقيقه فاصدر الشيطان زلتهما عنها ولفظة عن في هذه الآية كهي في قوله تعالى وما فعلته عن أمري قال القفال رحمه الله هو من الزلل يكون الانسان ثابت القدم على الشيء فيزل عنه ويصير متحولا عن ذلك الموضع ومن قرأ فأزالهما فهو من الزوال عن المكان وحكي عن أبي معاذ أنه قال يقال ازلتك عن كذا حتى زلت عنه وازللتك حتى زللت ومعناهما واحد أي حولتك عنه وقال بعض العلماء أزلهما الشيطان أي استزلهما فهو من قولك زل في دينه اذا اخطأ وازله غيره اذا سبب له ما يزل من أجله في دينه أو دنياه واعلم أن في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلف الناس في عصمة الانبياء عليهم السلام وضبط القول فيه أن يقال الاختلاف في هذا الباب يرجع الى أقسام أربعة (أحدها) ما يقع في باب الاعتقاد (وثانيها) ما يقع في باب التبليغ (وثالثها) في باب الاحكام والفتيا (ورابعها) ما يقع في أفعالهم وسيرتهم أما اعتقادهم الكفر والضلال فان ذلك غير جائز عند أكثر الامة وقالت الفضلية من الخوارج انهم قد وقعت منهم الذنوب والذنب عندهم كفر وشرك فلا جرم قالوا بوقوع الكفر منهم واجازت الامامية عليهم اظهار الكفر على سبيل التقية (أما النوع الثاني) وهو ما يتعلق بالتبليغ فقد أجمعت الامة على كونهم معصومين عن الكذب والتحريف فيما يتعلق بالتبليغ والا لارتفع الوثوق بالاداء واتفقوا على ان ذلك كما لا يجوز وقوعه منهم عمدا لا يجوز

أيضا سهوا ومن الناس من جوز ذلك سهوا قالوا لان الاحتراز عنه غير ممكن (وأما النوع الثالث) وهو ما يتعلق بالفتيا فاجمعوا على انه لا يجوز خطاهم فيه على سبيل التعمد وأما على سبيل السهو فجوزه بعضهم وأباه آخرون (وأما النوع الرابع) وهو الذي يقع في أفعالهم فقد اختلفت الامة فيه على خمسة أقوال (أحدها) قول من جوز عليهم الكبائر على جهة العمد وهو قول الحشوية (والثاني) قول من لا يجوز عليهم الكبائر لكنه يجوز عليهم الصغائر على جهة العمد الا ما ينفر كالكذب والتطفيف وهذا قول أكثر المعتزلة (القول الثالث) انه لا يجوز أن يأتوا بصغيرة ولا بكبيرة على جهة العمد البتة بل على جهة التأويل وهو قول الجبائي (القول الرابع) انه لا يقع منهم الذنب الا على جهة السهو والخطأ ولكنهم مأخوذون بما يقع منهم على هذه الجهة وان كان ذلك موضوعا عن أمتهم وذلك لان معرفتهم أقوى ودلائلهم أكثر وانهم يقدرون من التحفظ على ما لا يقدر عليه غيرهم (القول الخامس) انه لا يقع منهم الذنب لا الكبيرة ولا الصغيرة لا على سبيل القصد ولا على سبيل السهو ولا على سبيل التأويل والخطأ وهو مذهب الرافضة واختلف الناس في وقت العصمة على ثلاثة أقوال (أحدها) قول من ذهب الى انهم معصومون من وقت مولدهم وهو قول الرافضة (وثانيها) قول من ذهب الى ان وقت عصمتهم وقت بلوغهم ولم يجوزوا منهم ارتكاب الكفر والكبيرة قبل النبوة وهو قول كثير من المعتزلة (وثالثها) قول من ذهب الى ان ذلك لا يجوز وقت النبوة أما قبل النبوة فجائز وهو قول أكثر أصحابنا وقول أبي الهذيل وأبي علي من المعتزلة والمختار عندنا انه لم يصدر عنهم الذنب حال النبوة البتة لا الكبيرة ولا الصغيرة ويدل عليه وجوه (أحدها) لو صدر الذنب عنهم لكانوا أقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز بيان الملازمة أن درجة الانبياء كانت في غاية الجلال والشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش ألا ترى الى قوله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين والمحصن يرجم وغيره يحد وحد العبد نصف حد الحر وأما انه لا يجوز أن يكون النبي أقل حالا من الامة فذلك بالاجماع (وثانيها) أن بتقدير اقدامه على الفسق وجب أن لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكنه مقبول الشهادة والا كان أقل حالا من عدول الامة وكيف لا نقول ذلك وانه لا معنى للنبوة والرسالة الا انه يشهد على الله تعالى بانه شرع هذا الحكم وذاك وأيضا فهو يوم القيامة شاهد على الكل لقوله لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا (وثالثها) أن بتقدير اقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن ايذاؤه محرما لكنه محرم لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة (ورابعها) أن محمدا صلى الله عليه وسلم لو أتى بالمعصية لوجب علينا الاقتداء به فيها لقوله تعالى فاتبعوني فيفضي الى الجمع بين الحرمة والوجوب وهو محال واذا ثبت ذلك في حق محمد صلى الله عليه وسلم ثبت أيضا في سائر الانبياء ضرورة انه لا قائل بالفرق (وخامسها) انا نعلم ببديهة العقل انه لا شئ أقبح من نبي رفع الله درجته وائتمنه على وحيه وجعله خليفة في عباده وبلاده يسمع ربه يناديه لا تفعل كذا فيقدم عليه ترجيحا للذته وغير ملتفت الى نهي ربه ولا منزجر بوعيده هذا معلوم القبح بالضرورة (وسادسها) انه لو صدرت المعصية من الانبياء لكانوا مستحقين للعذاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ولاستحقوا اللعن لقوله الا لعنة الله على الظالمين وأجمعت الامة على ان أحدا من الانبياء لم يكن مستحقا للعن ولا للعذاب فثبت انه ما صدرت المعصية عنه (وسابعها) انهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله فلو لم يطيعوه لدخلوا تحت قوله أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون وقال وما أريد أن أخالفكم الى ما أنهاكم عنه فما لا يليق بواحد من وعاظ الامة كيف يجوز أن ينسب الى الانبياء عليهم السلام (وثامنها) قوله تعالى انهم كانوا يسارعون في الخيرات ولفظ الخيرات للعموم فيتناول الكل ويدخل فيه فعل ما ينبغي وترك ما لا ينبغي فثبت أن الانبياء كانوا فاعلين كل ما ينبغي فعله وتاركين كل ما ينبغي تركه وذلك ينافي صدور الذنب عنهم (وتاسعها) قوله تعالى وانهم عندنا لمن المصطفين

الاخيار وهذا يتناول جميع الافعال والتروك بدليل جواز الاستثناء فيقال فلان من المصطفين الاخيار الا في الفعلة الفلانية والاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لدخل تحته فثبت انهم كانوا أخيارا في كل الامور وذلك ينافي صدور الذنب عنهم وقال الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقال في ابراهيم ولقد اصطفيناه في الدنيا وقال في موسى انى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى وقال واذكر عبادنا ابراهيم واسحاق ويعقوب أولى الايدى والابصار انا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار فكل هذه الآيات دالة على كونهم موصوفين بالاصطفاء والخيرية وذلك ينافي صدور الذنب عنهم (وعاشرها) انه تعالى حكى عن ابليس قوله فبعزتك لاغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاستثنى من جملة من يغويهم المخلصين وهم الانبياء عليهم السلام قال تعالى في صفة ابراهيم واسحاق ويعقوب انا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وقال في يوسف انه من عبادنا المخلصين واذا ثبت وجوب العصمة في حق البعض ثبت وجوبها في حق الكل لانه لا قائل بالفرق (الحادى عشر) قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فاولئك الذين ما اتبعوه وجب أن يقال انه ما صدر الذنب عنهم والا فقد كانوا متبعين له واذا ثبت في ذلك الفريق انهم ما أذنبوا فذلك الفريق اما الانبياء أو غيرهم فان كانوا هم الانبياء فقد ثبت في النبى انه لا يذنب وان كانوا غير الانبياء فلو ثبت في الانبياء انهم أذنبوا لكانوا أقل درجة عند الله من ذلك الفريق فيكون غير النبى أفضل من النبى وذلك باطل بالاتفاق فثبت ان الذنب ما صدر عنهم (الثانى عشر) انه تعالى قسم الخلق قسمين فقال أولئك حزب الشيطان الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وقال في الصنف الآخر أولئك حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون ولا شك ان حزب الشيطان هو الذى يفعل ما يرتضيه الشيطان والذى يرتضيه الشيطان هو المعصية فكل من عصى الله تعالى كان من حزب الشيطان فلو صدرت المعصية من الرسول لصدق عليه انه من حزب الشيطان ولصدق عليه انه من الخاسرين ولصدق على زهاد الامة انهم من حزب الله انهم من المفلحين فحينئذ يكون ذلك الواحد من الامة أفضل بكثير عند الله من ذلك الرسول وهذا لا يقوله مسلم (الثالث عشر) ان الرسول أفضل من الملك فوجب أن لا يصدر الذنب من الرسول وانما قلنا انه أفضل لقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ووجه الاستدلال به قد تقدم في مسئلة فضل الملك على البشر وانما قلنا انه لما كان كذلك وجب أن لا يصدر الذنب عن الرسول لانه تعالى وصف الملائكة بترك الذنب فقال لا يسبقونه بالقول وقال لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون فلو صدرت المعصية عن الرسول لامتنع كونه أفضل من الملك لقوله تعالى أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض أم نجعل المتقين كالفجار (الرابع عشر) روى ان خزيمة بن ثابت شهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم على وفق دعواه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف شهدت لى فقال يا رسول الله انى أصدقك على الوحى النازل عليك من فوق سبع سموات أفلا أصدقك في هذا القدر فصدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم وسماه بذى الشهادتين ولو كانت المعصية جائزة على الانبياء لما جازت تلك الشهادة (الخامس عشر) قال في حق ابراهيم عليه السلام انى جاعلك للناس اماما والامام من يؤتم به فأوجب على كل الناس أن يأتموا به فلو صدر الذنب عنه لوجب عليهم أن يأتموا به في ذلك الذنب وذلك يفضى الى التناقض (السادس عشر) قوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين والمراد بهذا العهد اما عهد النبوة أو عهد الامامة فان كان المراد عهد النبوة وجب أن لا تثبت النبوة للظالمين وان كان المراد عهد الامامة وجب أن لا تثبت الامامة للظالمين واذا لم تثبت الامامة للظالمين وجب ان لا تثبت النبوة للظالمين لان كل نبى لا بد وأن يكون اماما يؤتم به ويقتدى به والآية على جميع التقديرات تدل على ان النبى لا يكون مذنبا أما المخالف فقد تمسك في كل واحد من المواضع الاربعة التى ذكرناها بآيات ونحن نشير الى معاقدها ونحيل بالاستقصاء على ما سيأتى في هذا التفسير ان شاء الله تعالى أما الآيات التى تمسكوا بها في باب الاعتقاد فثلاثة (أولها) تمسكوا

فى الطعن فى اعتقاد آدم عليه السلام بقوله هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها الى آخر الآية قالوا لاشك ان النفس الواحدة هى آدم وزوجها المخلوق منها هى حواء فهذه الكنايات بأسرها عائدة اليهما فقوله جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون يقتضى صدور الشرك عنهما والجواب لا نسلم ان النفس الواحدة هى آدم وليس فى الآية ما يدل عليه بل نقول الخطاب لقريش وهم آل قصى والمعنى خلقكم من نفس قصى وجعل من جنسها زوجة عربية ليسكن اليها فلما آتاهما ما طلبا من الولد الصالح سميا أولادهما الاربعة بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصى والضمير فى يشركون لهما ولاعقابهما فهذا الجواب هو المعتمد (وثانيها) قالوا ان ابراهيم عليه السلام لم يكن عالما بالله ولا باليوم الآخر أما الاول فلانه قال فى الكواكب هذا ربى وأما الثانى فقوله أرنى كيف تحيى الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى والجواب أما قوله هذا ربى فهو استفهام على سبيل الانكار وأما قوله ولكن ليطمئن قلبى فالمراد انه ليس الخبر كالمعاينة (وثالثها) تمسكوا بقوله تعالى فان كنت فى شك مما أنزلنا اليك فاسأل الذين يقرؤن الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين فدلت الآية على ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان فى شك مما أوحى اليه والجواب ان القلب فى دار الدنيا لا ينفك عن الافكار المستعقبة للشبهات الا انه عليه الصلاة والسلام كان يزيلها بالدلائل أما الآيات التى تمسكوا بها فى باب التبليغ فثلاثة (أحدها) قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فهذا الاستثناء يدل على وقوع النسيان فى الوحى الجواب ليس النهى عن النسيان الذى هو ضد الذكر لان ذلك غير داخل فى الوسع بل عن النسيان بمعنى الترك فنحمله على ترك الاولى (وثانيها) قوله وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى الا اذا تمنى ألقى الشيطان فى امنيته والكلام عليه مذكور فى سورة الحج على الاستقصا (وثالثها) قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد أبلغوا رسالات ربهم قالوا لولا الخوف من وقوع التخليط فى تبليغ الوحى من جهة الانبياء لم يكن فى الاستظهار بالرصد المرسل معهم فائدة والجواب لم لا يجوز أن تكون الفائدة أن يدفع ذلك الرصد الشياطين عن القاء الوسوسة أما الآيات التى تمسكوا بها فى الفتيا فثلاثة (أحدها) قوله وداود وسليمان اذ يحكمان فى الحرث وقد تكلمنا عليه فى سورة الانبياء (وثانيها) قوله فى أسارى بدر حين فاداهم النبى صلى الله عليه وسلم ما كان لنبى أن تكون له اسرى حتى يثخن فى الارض فلولا انه أخطأ فى هذه الحكومة والا لما عوتب (وثالثها) قوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم والجواب عن الكل انا نحمله على ترك الاولى أما الآيات التى تمسكوا بها فى الافعال فكثيرة (أولها) قصة آدم عليه السلام تمسكوا بها من سبعة أوجه (الاول) انه كان عاصيا والعاصى لابد وأن يكون صاحب الكبيرة وانما قلنا انه كان عاصيا لقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى وانما قلنا ان العاصى صاحب الكبيرة لوجهين (الاول) ان النص يقتضى كونه معاقبا لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فلا معنى لصاحب الكبيرة الا ذلك (الثانى) ان العاصى اسم ذم فوجب أن لا يتناول الا صاحب الكبيرة (الوجه الثانى) فى التمسك بقصة آدم انه كان غاويا لقوله تعالى فغوى والغى ضد الرشد لقوله تعالى قد تبين الرشد من الغى فجعل الغى مقابلا للرشد (الوجه الثالث) انه تائب والتائب مذنب انما قلنا انه تائب لقوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه وقال ثم اجتباه ربه فتاب عليه وانما قلنا التائب مذنب لان التائب هو النادم على فعل الذنب والنادم على فعل الذنب مخبر عن كونه فاعلا للذنب فان كذب فى ذلك الاخبار فهو مذنب بالكذب وان صدق فيه فهو المطلوب (الوجه الرابع) انه ارتكب المنهى عنه فى قوله ألم أنهكما عن تلكما الشجرة ولا تقربا هذه الشجرة وارتكاب المنهى عنه عين الذنب (الوجه الخامس) سماه ظالما فى قوله فتكونا من الظالمين وهو سمى نفسه ظالما فى قوله ربنا ظلمنا أنفسنا والظالم ملعون لقوله تعالى ألا لعنة الله على الظالمين ومن استحق اللعن كان صاحب الكبيرة (الوجه السادس) انه اعترف بأنه لولا مغفرة الله اياه والا لكان

خاسرا في قوله وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وذلك يقتضي كونه صاحب الكبيرة (وسابعها) انه أخرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وازلاله جزاء على ما أقدم عليه من طاعة الشيطان وذلك يدل على كونه صاحب الكبيرة ثم قالوا هب ان كل واحد من هذه الوجوه لا يدل على كونه فاعلا للكبيرة لكن مجموعها لاشك في كونه قاطعا في الدلالة عليه ويجوز أن يكون كل واحد من هذه الوجوه وان لم يدل على الشيء لكن مجموع تلك الوجوه يكون دالا على الشيء والجواب المعتمد عن الوجوه السبعة عندنا أن نقول كلامكم انما يتم لو أتيتم بالدلالة على ان ذلك كان حال النبوة وذلك ممنوع فلم لا يجوز أن يقال ان آدم عليه السلام حال ما صدرت عنه هذه الزلة ما كان نبيا ثم بعد ذلك صار نبيا ونحن قد بينا انه لا دليل على هذا المقام وأما الاستقصاء في الجواب عن كل واحد من الوجوه المفصلة فسيأتي ان شاء الله تعالى عند الكلام في تفسير كل واحد من هذه الآيات ولنذكر ههنا كيفية تلك الزلة ليظهر مراد الله تعالى من قوله فأزلهما الشيطان فنقول لنفرض انه صدر ذلك الفعل عن آدم عليه السلام بعد النبوة فاقدامه على ذلك الفعل اما أن يكون حال كونه ناسيا أو حال كونه ذاكرا (أما الاول) وهو انه فعله ناسيا فهو قول طائفة من المتكلمين واحتجوا عليه بقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما ومثلوه بالصائم فيشتغل بأمر يستغرقه ويغلب عليه فيصير ساهيا عن الصوم ويأكل في أثناء ذلك السهو عن قصد لا يقال هذا باطل من وجهين (الاول) ان قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين وقوله وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين يدل على انه ما نسي النهي حال الاقدام وروى عن ابن عباس ما يدل على ان آدم تعمد لانه قال لما أكلا منها فبدت لهما سوآتهما خرج آدم فتعلقت به شجرة من شجر الجنة لحبسته فناداه الله تعالى أفرارا مني فقال بل حياء منك فقال له أما كان فيما خصصتك من الجنة مندوحة عما حرمت عليك قال بلى يا رب ولكني وعزتك ما كنت أرى ان أحدا يحلف بك كاذبا فقال وعزتي لاهبطنك منها ثم لا تنال العيش الا كدا (الثاني) وهو انه لو كان ناسيا لما عوتب على ذلك الفعل اما من حيث العقل فلان الناسي غير قادر على الفعل فلا يكون مكلفا به لقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها واما من حيث النقل فلقوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم عن ثلاث فلما عوتب عليه دل على ان ذلك لم يكن على سبيل النسيان لانا نقول (أما الجواب عن الاول) فهو انا لا نسلم ان آدم وحواء قبلا من ابليس ذلك الكلام ولا صدقاه فيه لانهما لو صدقاه لكانت معصيتهما في ذلك التصديق أعظم من أكل الشجرة لان ابليس لما قال لهما ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين فقد ألقى اليهما سوء الظن بالله ودعاهما الى ترك التسليم لامره والرضا بحكمه والى أن يعتقدا فيه كون ابليس ناصحا لهما وان الرب تعالى قد غشهما ولاشك ان هذه الاشياء أعظم من أكل الشجرة فوجب أن تكون المعاتبة في ذلك أشد وأيضا كان آدم عليه السلام عالما بتمرد ابليس عن السجود وكونه مبغضا له وحاسدا له على ما آتاه الله من النعم فكيف يجوز من العاقل أن يقبل قول عدوه مع هذه القرائن وليس في الآية انهما أقدما على ذلك الفعل عند ذلك الكلام أو بعده ويدل على ان آدم كان عالما بعداوته قوله تعالى ان هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى وأما ما روى عن ابن عباس فهو أثر مروى بالآحاد فكيف يعارض القرآن (وأما الجواب عن الثاني) فهو ان العتاب انما حصل على ترك التحفظ من أسباب النسيان وهذا الضرب من السهو موضوع عن المسلمين وقد كان يجوز أن يؤاخذوا به وليس بموضوع عن الانبياء لعظم خطرهم ومثلوه بقوله يا نساء النبي لستن كأحد من النساء ثم قال من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وقال عليه الصلاة والسلام أشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل وقال أيضا اني أوعك كما يوعك الرجلان منكم فان قيل كيف يجوز أن يؤثر عظم حالهم وعلو منزلتهم في حصول شرط في تكليفهم دون تكليف غيرهم قلنا أما سمعت ان حسنات الابرار سيئات المقربين ولقد كان على النبي صلى الله عليه وسلم من التشديدات في التكليف ما لم يكن على غيره فهذا في تقرير انه صدر ذلك عن آدم عليه السلام على جهة السهو والنسيان ورأيت في بعض التفاسير ان حواء سقته الخمر حتى سكر

ثم فى أثناء السكر فعل ذلك قالوا وهذا ليس بسديد لانه عليه الصلاة والسلام كان مأذونا له فى تناول كل الاشياء سوى تلك الشجرة فاذا حملنا الشجرة على البر كان مأذونا فى تناول الخمر ولقائل أن يقول ان خمر الجنة لا يسكر لقوله تعالى فى صفة خمر الجنة لا فيها غول (أما القول الثانى) وهو انه عليه السلام فعله عامدا فههنا أربعة أقوال (أحدها) ان ذلك النهى كان نهى تنزيه لا نهى تحريم وقد تقدم الكلام فى هذا القول وعليه (الثانى) انه كان ذلك عمدا من آدم عليه السلام وكان ذلك كبيرة مع ان آدم عليه السلام كان فى ذلك الوقت نبيا وقد عرفت فساد هذا القول (الثالث) انه عليه السلام فعله عمدا لكن كان معه من الوجل والفزع والاشفاق ما صير ذلك فى حكم الصغيرة وهذا القول أيضا باطل بالدلائل المتقدمة لان المقدم على ترك الواجب أو فعل المنهى عمدا وان فعله مع الخوف الا انه يكون مع ذلك عاصيا مستحقا للعن والذم والخلود فى النار ولا يصح وصف الانبياء عليهم السلام بذلك ولانه تعالى وصفه بالنسيان فى قوله فنسى ولم نجد له عزما وذلك ينافى العمدية (القول الرابع) وهو اختيار أكثر المعتزلة انه عليه السلام أقدم على الاكل بسبب اجتهاد أخطأ فيه وذلك لا يقتضى كون الذنب كبيرة بيان الاجتهاد الخطأ انه لما قيل له ولا تقربا هذه الشجرة فلفظ هذه قد يشار به الى الشخص وقد يشار به الى النوع وروى انه عليه السلام أخذ حريرا وذهبا بيده وقال هذان حل لاناث أمتى حرام على ذكورهم وأراد به نوعهما وروى انه عليه السلام توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به وأراد نوعه فلما سمع آدم عليه السلام قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة ظن ان النهى انما يتناول تلك الشجرة المعينة فتركها وتناول من شجرة أخرى من ذلك النوع الا انه كان مخطئا فى ذلك الاجتهاد لان مراد الله تعالى من كلمة هذه كان النوع لا الشخص والاجتهاد فى الفروع اذا كان خطأ لا يوجب استحقاق العقاب واللعن لاحتمال كونه صغيرة مغفورة كما فى شرعنا فان قيل الكلام على هذا القول من وجوه (أحدها) ان كلمة هذا فى أصل اللغة للاشارة الى الشئ الحاضر والشئ الحاضر لا يكون الا شيئا معينا فكلمة هذا فى أصل اللغة للاشارة الى الشئ المعين فاما أن يراد بها الاشارة الى النوع فذلك على خلاف الاصل وأيضا فلانه تعالى لا تجوز الاشارة عليه فوجب أن يكون قد أمر بعض الملائكة بالاشارة الى ذلك الشخص فكان ما عداه خارجا عن النهى لا محالة اذا ثبت هذا فنقول المجتهد مكلف بحمل اللفظ على حقيقته فآدم عليه السلام لما حمل لفظ هذا على المعين كان قد فعل الواجب ولا يجوز له حمله على النوع واعلم ان هذا الكلام متأيد بأمرين آخرين (أحدهما) ان قوله وكلا منها رغدا حيث شئتما أفاد الاذن فى تناول كل ما فى الجنة الا ما خصه الدليل (والثانى) ان العقل يقتضى حل الانتفاع بجميع المنافع الا ما خصه الدليل والدليل المخصص لم يدل الا على ذلك المعين فثبت ان آدم عليه السلام كان مأذونا له فى الانتفاع بسائر الاشجار واذا ثبت هذا امتنع أن يستحق بسبب هذا عتابا وأن يحكم عليه بكونه مخطئا فثبت ان حمل القصة على هذا الوجه يوجب أن يحكم عليه بأنه كان مصيبا لا مخطئا واذا كان كذلك ثبت فساد هذا التأويل (الوجه الثانى) فى الاعتراض على هذا التأويل هب ان لفظ هذا متردد بين الشخص والنوع ولكن هل قرن الله تعالى بهذا اللفظ ما يدل على ان المراد منه النوع دون الشخص أو ما فعل ذلك فان كان الاول فاما أن يقال ان آدم عليه السلام قصر فى معرفة ذلك البيان فحينئذ يكون قد أتى بالذنب وان لم يقصر فى معرفته بل عرفه فقد عرف حينئذ ان المراد هو النوع فاقدامه على التناول من شجرة من ذلك النوع يكون اقداما على الذنب قصدا (الوجه الثالث) ان الانبياء عليهم السلام لا يجوز لهم الاجتهاد لان الاجتهاد اقدام على العمل بالظن وذلك انما يجوز فى حق من لا يتمكن من تحصيل العلم أما الانبياء فانهم قادرون على تحصيل اليقين فوجب أن لا يجوز لهم الاجتهاد لان الاكتفاء بالظن مع القدرة على تحصيل اليقين غير جائز عقلا وشرعا واذا ثبت ذلك ثبت ان الاقدام على الاجتهاد معصية (الوجه الرابع) هذه المسئلة اما أن تكون من المسائل القطعية أو الظنية فان كانت من القطعيات كان الخطأ فيها كبيرا وحينئذ يعود الاشكال وان كانت من الظنيات فان قلنا ان كل مجتهد مصيب فلا يتحقق الخطأ فيها أصلا وان قلنا المصيب فيها واحد

والخاطئ فيها معذور بالاتفاق فكيف صار هذا القدر من الخطأ سببا لان نزع عن آدم عليه السلام لباسه وأخرج من الجنة وأهبط الى الارض (والجواب عن الاول) ان لفظ هذا وان كان فى الاصل للاشارة الى الشخص لكنه قد يستعمل فى الاشارة الى النوع كما تقدم بيانه وانه سبحانه وتعالى كان قد قرن به ما دل على ان المراد هو النوع (والجواب عن الثانى) هو أن آدم عليه السلام لعله قصر فى معرفة ذلك الدليل لانه ظن أنه لا يلزمه ذلك فى الحال أو يقال انه عرف ذلك الدليل فى وقت ما نهاه الله تعالى عن عين الشجرة فلما طالت المدة غفل عنه لان فى الخبر أن آدم عليه السلام بقى فى الجنة الدهر الطويل ثم أخرج (والجواب عن الثالث) انه لا حاجة ههنا الى اثبات أن الانبياء عليهم السلام تمسكوا بالاجتهاد فانا بينا أنه عليه السلام قصر فى معرفة تلك الدلالة أو انه كان قد عرفها لكنه قد نسيها وهو المراد من قوله تعالى فنسى ولم نجد له عزما (والجواب عن الرابع) يمكن أن يقال كانت الدلالة قطعية الا انه عليه السلام لما نسيها صار النسيان عذرا فى أن لا يصير الذنب كبيرا او يقال كانت ظنية الا انه ترتب عليها من التشديدات ما لم يترتب على خطأ سائر المجتهدين لان ذلك يجوز أن يختلف باختلاف الاشخاص وكما أن الرسول عليه السلام مخصوص بامور كثيرة فى باب التشديدات والتخفيفات بما لم يثبت فى حق الامة فكذا ههنا واعلم أنه يمكن أن يقال فى المسألة وجه آخر وهو أنه تعالى لما قال ولا تقربا هذه الشجرة ونهاهما معا فظن آدم عليه السلام أنه يجوز لكل واحد منهما وحده أن يقرب من الشجرة وأن يتناول منها لان قوله ولا تقربا نهى لهما على الجمع ولا يلزم من حصول النهى حال الاجتماع حصوله حال الانفراد فلعل الخطأ فى هذا الاجتهاد انما وقع من هذا الوجه فهذا جملة ما يقال فى هذا الباب والله أعلم (المسألة الثانية) اختلفوا فى أنه كيف تمكن ابليس من وسوسة آدم عليه السلام مع ان ابليس كان خارج الجنة وآدم كان فى الجنة وذكروا فيه وجوها (احدها) قول القصاص وهو الذى رووه عن وهب بن منبه اليمانى والسدى عن ابن عباس رضى الله عنهما وغيره أنه لما أراد ابليس أن يدخل الجنة منعته الخزنة فاتى الحية وهى دابة لها أربع قوائم كانها البختية وهى كاحسن الدواب بعد ما عرض نفسه على سائر الحيوانات فما قبله واحد منها فابتلعته الحية وأدخلته الجنة خفية من الخزنة فلما دخلت الحية الجنة خرج ابليس من فمها واشتغل بالوسوسة فلا جرم لعنت الحية وسقطت قوائمها وصارت تمشى على بطنها وجعل رزقها فى التراب وعدوا لبنى آدم واعلم أن هذا وامثاله مما يجب أن لا يلتفت اليه لان ابليس لو قدر على الدخول فى فم الحية فلم يقدر على أن يجعل نفسه حية ثم يدخل الجنة ولانه لما فعل ذلك بالحية فلم عوقبت الحية مع انها ليست بعاقلة ولا مكلفة (وثانيها) أن ابليس دخل الجنة فى صورة دابة وهذا القول أقل فسادا من الاول (وثالثها) قال بعض أهل الاصول ان آدم وحواء عليهما السلام لعلهما كانا يخرجان الى باب الجنة وابليس كان يقرب من الباب ويوسوس اليهما (ورابعها) وهو قول الحسن ان ابليس كان فى الارض واوصل الوسوسة اليهما فى الجنة قال بعضهم هذا بعيد لان الوسوسة كلام خفى والكلام الخفى لا يمكنه ايصاله من الارض الى السماء واختلفوا من وجه آخر وهو أن ابليس هل باشر خطابهما أو يقال انه أوصل الوسوسة اليهما على لسان بعض اتباعه (حجة القول الاول) قوله تعالى وقاسمهما انى لكما لمن الناصحين وذلك يقتضى المشافهة وكذا قوله فدلاهما بغرور (وحجة القول الثانى) أن آدم وحواء عليهما السلام كانا يعرفانه ويعرفان ما عنده من الحسد والعداوة فيستحيل فى العادة أن يقبلا قوله وان يلتفتا اليه فلا بد وان يكون المباشر للوسوسة من بعض اتباع ابليس بقى ههنا سؤالان (السؤال الاول) ان الله تعالى قد أضاف هذا الازلال الى ابليس فلم عاتبهما على ذلك الفعل قلنا معنى قوله فازلهما انهما عند وسوسته أتيا بذلك الفعل فاضيف ذلك الى ابليس كما فى قوله تعالى فلم يزدهم دعاءى الا فرارا فقال تعالى حاكيا عن ابليس وما كان لى عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لى هذا ما قاله المعتزلة والتحقيق فى هذه الاضافة ما قررناه مرارا ان الانسان قادر على الفعل والترك ومع التساوى يستحيل أن يصير مصدرا لاحد هذين الامرين الا عند انضمام الداعى اليه والداعى عبارة فى حق العبد عن علم او ظن أو اعتقاد بكون الفعل مشتملا على مصلحة

فاذا حصل ذلك العلم أو الظن بسبب منبه نبه عليه كان الفعل مضافا الى ذلك المنبه لما لأجله صار الفاعل بالقوة فاعلا بالفعل فلهذا المعنى انضاف الفعل ههنا الى الوسوسة وما أحسن ما قال بعض العارفين ان زلة آدم عليه السلام هب انها كانت بسبب وسوسة ابليس فمعصية ابليس حصلت بوسوسة من وهذا ينبهك على انه مالم يحصل الداعي لا يحصل الفعل وان الدواعي وان ترتب بعضها على بعض فلا بد من انتهائها الى ما يخلقه الله تعالى ابتداء وهو الذي صرح به موسى عليه السلام في قوله ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء (السؤال الثاني) كيف كانت تلك الوسوسة (الجواب) انها هي التي حكى الله تعالى عنها في قوله مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين فلم يقبلا ذلك منه فلما أيس من ذلك عدل الى اليمين على ما قال وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين فلم يصدقاه أيضا والظاهر انه بعد ذلك عدل الى شيء آخر وهو انه شغلهما باستيفاء اللذات المباحة حتى صارا مستغرقين فيه فحصل بسبب استغراقهما فيه نسيان النهي فعند ذلك حصل ما حصل والله أعلم بحقائق الامور كيف كانت أما قوله تعالى وقلنا اهبطوا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) من قال ان جنة آدم كانت في السماء فسر الهبوط بالنزول من العلو الى السفل ومن قال انها كانت في الارض فسره بالتحول من موضع الى غيره كقوله اهبطوا مصرا (المسئلة الثانية) اختلفوا في المخاطبين بهذا الخطاب بعد الاتفاق على ان آدم وحواء عليهما السلام كانا مخاطبين به وذكروا فيه وجوها (الاول) وهو قول الاكثرين أن ابليس داخل فيه أيضا قالوا لان ابليس قد جرى ذكره في قوله فأزلهما الشيطان عنها أي فأزلهما وقلنا لهم اهبطوا وأما قوله تعالى بعضكم لبعض عدو فهذا تعريف لآدم وحواء عليهما السلام أن ابليس عدوهما ولذريتهما كما عرفهما ذلك قبل الاكل من الشجرة فقال فقلنا يا آدم ان هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى فان قيل ان ابليس لما أبى من السجود صار كافرا واخرج من الجنة وقيل له اخرج منها فما يكون لك أن تتكبر فيها وقال أيضا اخرج منها فانك رجيم وانما اهبط منها لاجل تكبره فزلة آدم عليه السلام انما وقعت بعد ذلك بمدة طويلة ثم أمر بالهبوط بسبب الزلة فلما حصل هبوط ابليس قبل ذلك كيف يكون قوله اهبطوا متناولا له قلنا ان الله تعالى لما اهبطه الى الارض فلعله عاد الى السماء مرة أخرى لاجل أن يوسوس الى آدم وحواء فحين كان آدم وحواء في الجنة قال الله تعالى لهما اهبطا فلما خرجا من الجنة واجتمع ابليس معهما خارج الجنة أمر الكل فقال اهبطوا ومن الناس من قال ليس معنى قوله اهبطوا انه قال ذلك لهم دفعة واحدة بل قال ذلك لكل واحد منهم على حدة في وقت (الوجه الثاني) أن المراد آدم وحواء والحية وهذا ضعيف لانه ثبت بالاجماع أن المكلفين هم الملائكة والجن والانس ولقائل أن يمنع هذا الاجماع فان من الناس من يقول قد يحصل في غيرهم جمع من المكلفين على ما قال تعالى كل قد علم صلاته وتسبيحه وقال سليمان للهدهد لاعذبنه عذابا شديدا (الثالث) المراد آدم وحواء وذريتهما لانهما لما كانا أصل الانس جعلا كانهما الانس كلهم والدليل عليه قوله اهبطوا منها جميعا بعضكم لبعض عدو ويدل عليه أيضا قوله فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون وهذا حكم يعم الناس كلهم ومعنى بعضكم لبعض عدو ما عليه الناس من التعادي والتباغض وتضليل بعضهم لبعض واعلم أن هذا القول ضعيف لان الذرية ما كانوا موجودين في ذلك الوقت فكيف يتناولهم الخطاب اما من زعم ان أقل الجمع اثنان فالسؤال زائل على قوله (المسئلة الثالثة) اختلفوا في أن قوله اهبطوا أمر أو اباحة والاشبه انه أمر لان فيه مشقة شديدة لان مفارقة ما كانا فيه من الجنة الى موضع لا تحصل المعيشة فيه الا بالمشقة والكد من أشق التكاليف واذا ثبت هذا بطل ما يظن ان ذلك عقوبة لان التشديد في التكليف سبب للثواب فكيف يكون عقابا مع ما فيه من النفع العظيم فان قيل ألستم تقولون في الحدود وكثير من الكفارات انها عقوبات وان كانت من باب التكاليف قلنا أما الحدود فهي واقعة بالمحدود من فعل الغير فيجوز أن تكون عقابا اذا كان الرجل مصرا وأما الكفارات فانما يقال في بعضها انه يجري مجرى العقوبات لانها لا تثبت الا مع المأثم فأما أن تكون عقوبة مع كونها

تعرّيضات للثواب العظيم فلا (المسئلة الرابعة) ان قوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو أمر بالهبوط وليس أمرا بالعداوة لان عداوة ابليس لآدم وحواء عليهما السلام بسبب الحسد والاستكبار عن السجود واختداعه اياهما حتى أخرجهما من الجنة وعداوته لذريتهما بالقاء الوسوسة والدعوة الى الكفر والمعصية وشيء من ذلك لا يجوز أن يكون مأمورا به فأما عداوة آدم لابليس فانها مأمور بها لقوله تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا وقال تعالى يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة اذا ثبت هذا ظهر ان المراد من الآية اهبطوا من السماء وأنتم بعضكم لبعض عدو (المسئلة الخامسة) المستقر قد يكون بمعنى الاستقرار كقوله تعالى الى ربك يومئذ المستقر وقد يكون بمعنى المكان الذي يستقر فيه كقوله تعالى أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وقال تعالى فمستقر ومستودع اذا عرفت هذا فنقول الاكثرون حملوا قوله تعالى ولكم في الارض مستقر على المكان والمعنى انها مستقركم حالتي الحياة والموت وروى السدي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال المستقر هو القبر أي قبوركم تكونون فيها والاول أولى لانه تعالى قدر المتاع وذلك لا يليق الا بحال الحياة ولانه تعالى خاطبهم بذلك عند الاهباط وذلك يقتضي حال الحياة واعلم انه تعالى قال في سورة الاعراف في هذه القصة قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون فيجوز أن يكون قوله فيها تحيون الى آخر الكلام بيانا لقوله لكم في الارض مستقر ومتاع الى حين ويجوز أن يكون زيادة على الاول (المسئلة السادسة) اختلفوا في معنى الحين بعد اتفاقهم على انه اسم للزمان والاولى أن يراد به الممتد من الزمان لان الرجل يقول لصاحبه ما رأيتك منذ حين اذا بعدت مشاهدته له ولا يقال ذلك مع قرب المشاهدة فلما كانت أعمار الناس طويلة وآجالهم عن أوائل حدوثهم متباعدة جاز أن يقول ومتاع الى حين (المسئلة السابعة) اعلم ان في هذه الآيات تحذيرا عظيما عن كل المعاصي من وجوه (أحدها) ان من تصور ما جرى على آدم عليه السلام بسبب اقدامه على هذه الزلة الصغيرة كان على وجل شديد من المعاصي قال الشاعر

يا ناظرا يرنو بعيني راقد * ومشاهدا للامر غير مشاهد

تصل الذنوب الى الذنوب وترتجي * درك الجنان ونيل فوز العابد

أنسيت ان الله أخرج آدما * منها الى الدنيا بذنب واحد

وعن فتح الموصلي انه قال كنا قوما من أهل الجنة فسبانا ابليس الى الدنيا فليس لنا الا الهم والحزن حتى نرد الى الدار التي أخرجنا منها (وثانيها) التحذير عن الاستكبار والحسد والحرص عن قتادة في قوله تعالى أبى واستكبر قال حسد عدو الله ابليس آدم على ما أعطاه الله من الكرامة فقال أنا ناري وهذا طيني ثم ألقى الحرص في قلب آدم حتى حمله على ارتكاب المنهي عنه ثم ألقى الحسد في قلب قابيل حتى قتل هابيل (وثالثها) انه سبحانه وتعالى بين العداوة الشديدة بين ذرية آدم وابليس وهذا تنبيه عظيم على وجوب الحذر * قوله تعالى (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم) فيه مسائل (المسئلة الاولى) قال القفال أصل التلقي هو التعرض للقاء ثم يوضع في موضع الاستقبال للشيء الجائي ثم يوضع موضع القبول والاخذ قال الله تعالى وانك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم أي تلقنه ويقال تلقينا الحاج أي استقبلناهم ويقال تلقيت هذه الكلمة من فلان أي أخذتها منه واذا كان هذا أصل الكلمة وكان من تلقى رجلا فتلاقيا لقي كل واحد صاحبه فأضيف الاجتماع اليهما معا صلح أن يشتركا في الوصف بذلك فيقال كل ما تلقيته فقد تلقاك فجاز أن يقال تلقى آدم كلمات أي أخذها ووعاها واستقبلها بالقبول وجاز أن يقال تلقى كلمات بالرفع على معنى جاءته عن الله كلمات ومثله قوله لا ينال عهدي الظالمين وفي قراءة ابن مسعود الظالمون (المسئلة الثانية) اعلم انه لا يجوز أن يكون المراد ان الله تعالى عرفه حقيقة التوبة لان المكلف لا بد وأن يعرف ماهية التوبة ويتمكن بفعلها من تدارك الذنوب ويميزها عن غيرها فضلا عن الانبياء عليهم السلام بل يجب حمله على أحد أمور (أحدها) التنبيه على المعصية الواقعة منه على وجه صار آدم عليه السلام

عند ذلك من التائبين المنيبين (وثانيها) انه تعالى عرفه وجوب التوبة وكونها مقبولة لا محالة على معنى ان من أذنب ذنبا صغيرا أو كبيرا ثم ندم على ما صنع وعزم على أن لا يعود فانى أتوب عليه قال الله تعالى فتلقى آدم من ربه هذه الكلمات أى أخذها وقبلها وعمل بها (وثالثها) انه تعالى ذكره بنعمه العظيمة عليه فصار ذلك من الدواعى القوية الى التوبة (ورابعها) انه تعالى علمه كلاما لو حصلت التوبة معه لكان ذلك سببا لكمال حال التوبة (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى ان تلك الكلمات ما هى فروى سعيد بن جبير عن ابن عباس ان آدم عليه السلام قال يارب ألم تخلقنى بيدك بلا واسطة قال بلى قال يارب ألم تنفخ فىّ من روحك قال بلى قال ألم تسكنى فى جنتك قال بلى قال يارب ألم تسبق رحمتك غضبك قال بلى قال يارب ان تبت وأصلحت تردنى الى الجنة قال بلى فهو قوله فتلقى آدم من ربه كلمات وزاد السدى فيه يارب هل كنت كتبت علىّ ذنبا قال نعم (وثانيها) قال النخعى أتيت ابن عباس فقلت ما الكلمات التى تلقى آدم من ربه قال علم الله آدم وحواء أمر الحج فحجا وهى الكلمات التى تقال فى الحج فلما فرغا من الحج أوحى الله تعالى اليهما بانى قبلت توبتكما (وثالثها) قال مجاهد وقتادة فى احدى الروايتين عنهما هى قوله ربنا ظلمنا أنفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين (ورابعها) قال سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهم انها قوله لا اله الا أنت سبحانك وبحمدك عملت سوءا وظلمت نفسى فاغفر لى انك أنت خير الغافرين لا اله الا أنت سبحانك وبحمدك عملت سوءا وظلمت نفسى فارحمنى انك أنت خير الراحمين لا اله الا أنت سبحانك وبحمدك عملت سوءا وظلمت نفسى فتب علىّ انك أنت التواب الرحيم (وخامسها) قالت عائشة لما أراد الله تعالى أن يتوب على آدم طاف بالبيت سبعا والبيت يومئذ ربوة حمراء فلما صلى ركعتين استقبل البيت وقال اللهمّ انك تعلم سرى وعلانيتى فاقبل معذرتى وتعلم حاجتى فأعطنى سؤلى وتعلم ما فى نفسى فاغفر لى ذنوبى اللهمّ انى أسألك ايمانا يباشر قلبى ويقينا صادقا حتى أعلم انه لن يصيبنى الا ما كتبت لى ورضنى بما قسمت لى فأوحى الله تعالى الى آدم يا آدم قد غفرت لك ذنبك ولن يأتينى أحد من ذريتك فيدعونى بهذا الدعاء الذى دعوتنى به الا غفرت ذنبه وكشفت همومه وغمومه ونزعت الفقر من بين عينيه وجاءته الدنيا وهو لا يريدها (المسئلة الرابعة) قال الغزالى رحمه الله التوبة تتحقق من ثلاثة أمور مترتبة علم وحال وعمل فالعلم أول والحال ثان والعمل ثالث والاول موجب للثانى والثانى موجب للثالث ايجابا اقتضاه سنة الله فى الملك والملكوت اما العلم فهو معرفة ما فى الذنب من الضرر وكونه حجابا بين العبد ورحمة الرب فاذا عرف ذلك معرفة محققة حصل من هذه المعرفة تألم القلب بسبب فوات المحبوب فان القلب مهما شعر بفوات المحبوب تألم فاذا كان فواته بفعل من جهته تأسف بسبب فوات المحبوب على الفعل الذى كان سببا لذلك الفوات فسمى ذلك التأسف ندما ثم ان ذلك الألم اذا تأكد حصلت منه ارادة جازمة ولها تعلق بالحال وبالمستقبل وبالماضى امّا تعلقها بالحال فبترك الذنب الذى كان ملابساله وامّا بالمستقبل فالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت للمحبوب الى آخر العمر وامّا بالماضى فبتلافى ما فات بالجبر والقضاء ان كان قابلا للجبر فالعلم هو الاول وهو مطلع هذه الخيرات وأعنى به اليقين التام بأن هذه الذنوب سموم مهلكة فهذا اليقين نور وهذا النور يوجب نار الندم فيتألم به القلب حيث أبصر باشراق نور الايمان انه صار محجوبا عن محبوبه كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان فى ظلمة فيطلع النور عليه بانقشاع السحاب فرأى محبوبه قد أشرف على الهلاك فتشتعل نيران الحب فى قلبه فتنبعث من تلك النيران ارادته للانتهاض للتدارك فالعلم والندم والقصد المتعلق بالترك فى الحال والاستقبال والتلافى للماضى ثلاثة معان مترتبة فى الحصول يطلق اسم التوبة على مجموعها وكثيرا ما يطلق اسم التوبة على معنى الندم وحده ويجعل العلم السابق كالمقدمة والترك كالثمرة والتابع المتأخر وبهذا الاعتبار قال عليه السلام الندم توبة اذ لا ينفك الندم عن علم أوجبه وعن عزم يتبعه فيكون الندم محفوفا بطرفيه أعنى مثمره وثمرته فهذا هو الذى لخصه الشيخ الغزالى فى حقيقة التوبة وهو كلام حسن وقال القفال لا بدّ فى التوبة من ترك ذلك الذنب ومن الندم على ما سبق ومن العزم على أن لا يعود الى مثله

ومن الاشفاق فيما بين ذلك كله أما انه لا بد من الترك فلانه لو لم يترك لكان فاعلا له فلا يكون تائبا وأما الندم فلانه لو لم يندم لكان راضيا بكونه فاعلا له والراضي بالشيء قد يفعله والفاعل للشيء لا يكون تائبا عنه وأما العزم على أن لا يعود الى مثله فلان فعله معصية والعزم على المعصية معصية وأما الاشفاق فلانه مأمور بالتوبة ولا سبيل له الى القطع بأنه أتى بالتوبة كما لزمه فيكون خائفا ولهذا قال تعالى يحذر الآخرة ويرجوا رحمة ربه وقال عليه السلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا واعلم ان كلام الغزالي رحمه الله أبين وأدخل في التحقيق الا انه يتوجه عليه اشكال وهو ان العلم بكون الفعل الفلاني ضررا مع العلم بأن ذلك الفعل صدر منه يوجب تألم القلب وذلك التألم يوجب ارادة الترك في الحال والاستقبال وارادة تلافي ما حصل منه في الماضي واذا كان بعض هذه الاشياء مرتبا على البعض ترتبا ضروريا لم يكن ذلك داخلا تحت قدرته فاستحال أن يكون مأمورا به والحاصل ان الداخل في الوسع ليس الا تحصيل العلم فأما ما عداه فليس للاختيار اليه سبيل لكن لقائل أن يقول تحصيل العلم ليس أيضا في الوسع لان تحصيل العلم ببعض المجهولات لا يمكن الا بواسطة معلومات متقدمة على ذلك المجهول فتلك العلوم الحاضرة المتوسل بها الى اكتساب ذلك المجهول اما أن تكون مستلزمة للعلم بذلك المجهول أو لم تكن مستلزمة فان كان الاول كان ترتب المتوسل اليه على المتوسل به ضروريا فلا يكون ذلك داخلا في القدرة والاختيار وان كان الثاني لم يكن استنتاج المطلوب المجهول عن تلك المعلومات الحاضرة لان المقدمات القريبة لا بد وأن تكون بحال يلزم من تسليمها في الذهن تسليم المطلوب فاذا لم تكن كذلك لم تكن تلك المقدمات منتجة لتلك النتيجة فان قيل لم لا يجوز أن يقال تلك المقدمات وان كانت حاضرة في الذهن الا ان كيفية التوصل بها الى تلك النتيجة غير حاضرة في الذهن فلا جرم لا يلزم من العلم بتلك المقدمات العلم بتلك النتيجة لا محالة قلنا العلم بكيفية التوصل بها الى تلك النتيجة اما أن يكون من البديهيات أو من الكسبيات فان كان من البديهيات لم يكن في وسعه وان كان من الكسبيات كان القول في كيفية اكتسابه كما في الاول فاما أن يفضي الى التسلسل وهو محال أو يفضي الى أن يصير من لوازمه فيعود المحذور المذكور والله أعلم (المسئلة الخامسة) سأل القاضي عبد الجبار نفسه فقال اذا كانت هذه المعصية صغيرة فكيف تلزم التوبة وأجاب بأن أبا علي قال انها تلزمه لان المكلف متى علم انه قد عصى لم يحد فيما بعد وهو مختار ولا مانع من أن يكون نادما أو مصرا لكن الاصرار قبيح فلا تتم مفارقته لهذا القبيح الا بالتوبة فهي اذن لازمة سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة وسواء ذكرها وقد تاب عنها من قبل أو لم يتب أما أبو هاشم فانه يجوز أن يخلو العاصي من التوبة والاصرار ويقول لا يصح أن تكون التوبة واجبة على الانبياء لهذا الوجه بل يجب أن تكون واجبة لاحدى خلال فاما أن تجب لان بالصغيرة قد نقص ثوابهم فيعود ذلك النقصان بالتوبة واما لان التوبة نازلة منزلة الترك فاذا كان الترك واجبا عند الامكان فلا بد من وجوب التوبة مع عدم الامكان وربما قال تجب التوبة عليهم من جهة السمع وهذا هو الاصح على قوله لان التوبة لا يجوز أن تجب لعود الثواب الذي هو المنافع فقط لان الفعل لا يجوز أن يجب لاجل جلب المنافع كما لا تجب النوافل بل الانبياء عليهم السلام لما عصمهم الله تعالى صار أحد أسباب عصمتهم التشديد عليهم في التوبة حالا بعد حال وان كانت معاصيهم صغيرة (المسئلة السادسة) قال القفال أصل التوبة الرجوع كالاوبة يقال توب كما يقال أوب قال الله تعالى قابل التوب فقولهم تاب يتوب توبا وتوبة ومتابا فهو تائب وتواب كقولهم آب يؤب أوبا وأوبة فهو آيب وأواب والتوبة لفظة يشترك فيها الرب والعبد فاذا وصف بها العبد فالمعنى رجع الى ربه لان كل عاص فهو في معنى الهارب من ربه فاذا تاب فقد رجع عن هربه الى ربه فيقال تاب الى ربه والرب في هذه الحالة كالمعرض عن عبده واذا وصف بها الرب تعالى فالمعنى انه رجع على عبده برحمته وفضله ولهذا السبب وقع الاختلاف في الصلة فقيل في العبد تاب الى ربه وفي الرب تاب على عبده وقد يفارق الرجل خدمة رئيس فيقطع الرئيس معروفه عنه ثم يراجع خدمته فيقال فلان عاد الى الامير والامير عاد عليه باحسانه ومعروفه اذا عرفت هذا فنقول قبول التوبة يكون بوجهين

(أحدهما) ان يثيب عليها الثواب العظيم كما ان قبول الطاعة يراد به ذلك (والثانى) انه تعالى يغفر ذنوبه بسبب التوبة (المسئلة السابعة) المراد من وصف الله تعالى بالتواب المبالغة فى قبول التوبة وذلك من وجهين (الاول) ان واحدا من ملوك الدنيا متى جنى عليه انسان ثم اعتذر اليه فانه يقبل الاعتذار ثم اذا عاد الى الجناية والى الاعتذار مرة أخرى فانه لا يقبله لان طبعه يمنعه من قبول العذر أما الله سبحانه وتعالى فانه بخلاف ذلك لانه انما يقبل التوبة لا لامر يرجع الى رقة طبع أو جلب نفع أو دفع ضرر بل انما يقبلها لمحض الاحسان والتفضل فلو عصى المكلف كل ساعة ثم تاب وبقى على هذه الحالة العمر الطويل لكان الله تعالى يغفر له ما قد سلف ويقبل توبته فصار تعالى مستحقا للمبالغة فى قبول التوبة فوصف بأنه تعالى تواب (الثانى) ان الذين يتوبون الى الله تعالى فانه يكثر عددهم فاذا قبل توبة الجميع استحق المبالغة فى ذلك ولما كان قبول التوبة مع ازالة العقاب يقتضى حصول الثواب وكان الثواب من جهته نعمة ورحمة وصف نفسه مع كونه توابا بأنه رحيم (المسئلة الثامنة) فى هذه الآية فوائد (احداها) انه لا بد وأن يكون العبد مشتغلا بالتوبة فى كل حين وأوان لما ورد فى ذلك من الاحاديث والآثار أما الاحاديث (ا) روى ان رجلا سأل أمير المؤمنين عليا عليه السلام عن الرجل يذنب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر فقال أمير المؤمنين يستغفر أبدا حتى يكون الشيطان هو الخاسر فيقول لا طاقة لى معه وقال على كلما قدرت أن تطرحه فى ورطة وتخاص منها فافعل ب وروى أبو بكر الصديق رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يصر من استغفر وان عاد فى اليوم سبعين مرة ج وعن ابن عمر قال عليه الصلاة والسلام توبوا الى ربكم فانى أتوب اليه فى كل يوم مائة مرة د وأبو هريرة قال عليه الصلاة والسلام حين أنزل عليه وانذر عشيرتك الاقربين يا معشر قريش اشتروا أنفسكم من الله لا أغنى عنكم من الله شيئا يا عباس بن عبد المطلب لا أغنى عنك من الله شيئا يا صفية عمة رسول الله لا أغنى عنك من الله شيئا يا فاطمة بنت محمد سلينى ما شئت لا أغنى عنك من الله شيئا أخرجاه فى الصحيح ه وقال عليه الصلاة والسلام انه ليغان على قلبى فاستغفر الله فى اليوم مائة مرة واعلم ان الغين شئ يغشى القلب فيغطيه بعض التغطية وهو كالغيم الرقيق الذى يعرض فى الجو فلا يحجب عين الشمس ولكن يمنع كمال ضوئها ثم ذكروا لهذا الحديث تأويلات (أحدها) ان الله تعالى أطلع نبيه على ما يكون فى أمته من بعده من الخلاف وما يصيبهم فكان اذا ذكر ذلك وجد غينا فى قلبه فاستغفر لامته (وثانيها) انه عليه الصلاة والسلام كان ينتقل من حالة الى حالة أرفع من الاولى فكان الاستغفار لذلك (وثالثها) ان الغين عبارة عن السكر الذى كان يلحقه فى طريق المحبة حتى يصير فانيا عن نفسه بالكلية فاذا عاد الى الصحو كان الاستغفار من ذلك الصحو وهو تأويل أرباب الحقيقة (ورابعها) وهو تأويل أهل الظاهر ان القلب لا ينفك عن الخطرات والخواطر والشهوات وانواع الميل والارادات فكان يستعين بالرب تعالى فى دفع تلك الخواطر (و) وأبو هريرة قال قال عمر رضى الله عنه فى قوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا انه هو الرجل يعمل الذنب ثم يتوب ولا يريد أن يعمل به ولا يعود وقال ابن مسعود رضى الله عنه وهو أن يهجر الذنب ويعزم على أن لا يعود اليه أبدا (ز) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن الله تعالى يقول للملائكة اذا هم عبدى بالحسنة فاكتبوها له حسنة فان عملها فاكتبوها بعشر أمثالها واذا هم بالسيئة فعملها فاكتبوها سيئة واحدة فان تركها فاكتبوها له حسنة رواه مسلم (ح) روى ان جبريل عليه السلام سمع ابراهيم عليه السلام وهو يقول يا كريم العفو فقال جبريل اوتدرى ما كريم العفو فقال لا يا جبريل قال أن يعفو عن السيئة ويكتبها حسنة (ط) أبو هريرة عنه عليه الصلاة والسلام من استفتح أول نهاره بالخير وختمه بالخير قال الله تعالى للملائكة لا تكتبوا على عبدى ما بين ذلك من الذنوب (ى) عن ابى سعيد الخدرى قال قال عليه الصلاة والسلام كان فيمن قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين نفسا فسأل عن أعلم أهل الارض فدل على راهب فأتاه فقال انه قد قتل تسعة وتسعين نفسا فهل للقاتل من توبة فقال لا فقتله فكمل المائة ثم سأل عن أعلم أهل الارض فدل على رجل عالم فأتاه فقال انه قتل مائة

نفس فهل لي من توبة فقال نعم ومن يحول بينك وبين التوبة انطلق الى أرض كذا وكذا فان بها ناسا يعبدون الله تعالى فاعبد معهم ولا ترجع الى أرضك فانها أرض سوء فانطلق حتى أتى نصف الطريق فأتاه الموت فاختصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب فقالت ملائكة الرحمة جاء تائبا مقبلا بقلبه الى الله تعالى وقالت ملائكة العذاب انه لم يعمل خيرا قط فأتاه ملك في صورة آدمي وتوسط بينهم فقال قيسوا ما بين الارضين فالى أيهما كان أدنى فهوله فقاسوه فوجدوه أدنى الى الارض التى أراد بشبر فقبضته ملائكة الرحمة رواه مسلم (يا) ثابت البناني بلغنا أن ابليس قال يارب انك خلقت آدم وجعلت بيني وبينه عداوة فسلطني عليه وعلى ولده فقال الله سبحانه وتعالى جعلت صدورهم مساكن لك فقال رب زدني فقال لا يولد ولد لآدم الا ولد لك عشرة قال رب زدني قال تجرى منه مجرى الدم قال رب زدني قال فأجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الاموال والاولاد قال فعندها شكى آدم ابليس الى ربه تعالى فقال يارب انك خلقت ابليس وجعلت بيني وبينه عداوة وبغضاء وسلطته علي وعلى ذريتي وأنا لا اطيقه الا بك فقال الله تعالى لا يولد لك ولد الا وكلت به ملكين يحفظانه من قرناء السوء قال رب زدني قال الحسنة بعشر امثالها قال رب زدني قال لا احجب عن أحد من ولدك التوبة مالم يغرغر (يب) أبو موسى الاشعري قال قال عليه السلام ان الله تعالى يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار وبالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها رواه مسلم (يج) عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال كنت اذا سمعت من رسول الله حديثا نفعني الله منه بما شاء أن ينفعني فاذا حدثني أحد من أصحابه استحلفته فاذا حلف لي صدقته وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد يذنب ذنبا فيحسن الطهور ثم يقوم فيصلي ركعتين فيستغفر الله تعالى الا غفر له ثم قرأ والذين اذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم الى قوله فاستغفروا لذنوبهم (يد) أبو امامة قال بينما انا قاعد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه رجل فقال يارسول الله اني أصبت حدا فاقمه علي قال فأعرض عنه ثم عاد فقال مثل ذلك وأقيمت الصلاة فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى ثم خرج قال أبو امامة فكنت أمشي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والرجل يتبعه ويقول يارسول الله اني أصبت حدا فاقمه علي فقال عليه السلام اليس حين خرجت من بيتك توضأت فأحسنت الوضوء قال بلى يارسول الله قال وشهدت معنا هذه الصلاة قال بلى يارسول الله قال فان الله قد غفر لك حدك أو قال ذنبك رواه مسلم (يه) عبد الله قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال يارسول الله اني عالجت امرأة من أقصى المدينة واني اصبت مادون ان امسها فها أنا ذا فاقض في ماشئت فقال له عمر لقد سترك الله لو سترت نفسك فلم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا فقام الرجل فانطلق فدعاه النبي صلى الله عليه وسلم وتلا عليه هذه الآية وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات فقال واحد من القوم يانبي الله هذا له خاصة قال بل للناس عامة رواه مسلم (يو) أبو هريرة قال قال عليه السلام ان عبدا أصاب ذنبا فقال يارب اني اذنبت ذنبا فاغفر لي فقال ربه علم عبدي أن له ربا يغفر الذنب ويأخذ به فغفر له ثم مكث ماشاء الله ثم أصاب ذنبا آخر فقال يارب اني اذنبت ذنبا آخر فاغفره لي فقال ربه ان عبدي علم ان له ربا يغفر الذنب ويأخذ به فغفر له ثم مكث ماشاء الله ثم أصاب ذنبا آخر فقال يارب اذنبت ذنبا آخر فاغفره لي فقال ربه علم عبدي أن له ربا يغفر الذنب ويأخذ به فقال له ربه غفرت لعبدي فليعمل ماشاء اخرجاه في الصحيح (يز) أبو بكر قال قال عليه السلام لم يصر من استغفر الله ولو عاد في اليوم سبعين مرة (يح) أبو أيوب قال قد كنت كتمتكم شيئا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لولا انكم تذنبون فتستغفرون لخلق الله تعالى خلقا يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم رواه مسلم (يط) قال عبد الله بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ اقبل رجل عليه كساء وفي يده شيء قد التف عليه فقال يارسول الله اني مررت بغيضة شجر فسمعت فيها أصوات فراخ طائر فأخذتهن فوضعتهن في كسائي فجاءت أمهن فاستدارت على رأسي فكشفت لها عنهن

ثم وقعت عليهن أمهن فلففتهن جميعا في كسائي فهن معي فقال عليه السلام ضعهن عنك فوضعتهن فأبت أمهن الا لزومهن فقال عليه السلام أتعجبون لرحمة أم الافراخ فراخها قالوا نعم يارسول الله فقال والذي نفسي بيده أوقال فوالذي بعثني بالحق نبيا لله عز وجل ارحم بعباده من أم الافراخ بفراخها ارجع بهن حتى تضعهن من حيث أخذتهن وأمهن معهن فرجع بهن (ك) عن أبي مسلم الخولاني عن أبي ذر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل عليه السلام عن الله سبحانه وتعالى قال ياعبادي اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته محرما بينكم فلا تظالموا ياعبادي انكم تخطئون بالليل والنهار وأنا الذي أغفر الذنوب ولا أبالي فاستغفروني اغفر لكم ياعبادي كلكم جائع الا من اطعمته فاستطعموني أطعمكم ياعبادي كلكم عار الا من كسوته فاستكسوني اكسكم ياعبادي لو أن أولكم وآخركم وانسكم وجنكم كانوا على قلب اتقى رجل منكم لم يزد ذلك من ملكي شيئا ياعبادي لو أن أولكم وآخركم وانسكم وجنكم كانوا على قلب افجر رجل منكم لم ينقص ذلك في ملكي شيئا ياعبادي لو أن أولكم وآخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا في صعيد واحد فسألوني فاعطيت كل انسان منكم ماسأل لم ينقص ذلك من ملكي شيئا الا كما ينقص البحران يغمس فيه المخيط غمسة واحدة ياعبادي انما هي أعمالكم احفظها عليكم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه قال وكان أبو ادريس اذا حدث بهذا الحديث جثا على ركبتيه اعظاما له (وأما الآثار) فسئل ذو النون عن التوبة فقال انها اسم جامع لمعان ستة (أولهن) الندم على ما مضى (الثاني) العزم على ترك الذنوب في المستقبل (الثالث) اداء كل فريضة ضيعتها فيما بينك وبين الله تعالى (الرابع) اداء المظالم الى المخلوقين في أموالهم واعراضهم (والخامس) اذابة كل لحم ودم نبت من الحرام (السادس) اذاقة البدن الم الطاعات كما ذاق حلاوة المعصية وكان أحمد بن حارث يقول ياصاحب الذنوب الم يأن لك أن تتوب ياصاحب الذنوب ان الذنب في الديوان مكتوب ياصاحب الذنوب أنت بها في القبر مكروب ياصاحب الذنوب أنت غدا بالذنوب مطلوب (الفائدة الثانية) من فوائد الآية ان آدم عليه السلام لما لم يستغن عن التوبة مع علو شأنه فالواحد منا أولى بذلك (الفائدة الثالثة) ان ماظهر من آدم عليه السلام من البكاء على زلته تنبيه لنا أيضا لانا أحق بالبكاء من آدم عليه السلام روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لو جمع بكاء أهل الدنيا الى بكاء داود لكان بكاء داود أكثر ولو جمع بكاء أهل الدنيا وبكاء داود الى بكاء نوح لكان بكاء نوح أكثر ولو جمع بكاء أهل الدنيا وبكاء داود وبكاء نوح عليهما السلام الى بكاء آدم على خطيئته لكان بكاء آدم أكثر (المسئلة التاسعة) انما اكتفى الله تعالى بذكر توبة آدم دون توبة حواء لانها كانت تبعا له كما طوى ذكر النساء في القرآن والسنة لذلك وقد ذكرها في قوله قالا ربنا ظلمنا أنفسنا

* قوله تبارك وتعالى (قلنا اهبطوا منها جميعا فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) فيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا في فائدة تكرير الامر بالهبوط وجهين (الاول) قال الجبائي الهبوط الاول غير الثاني فالاول من الجنة الى سماء الدنيا والثاني من سماء الدنيا الى الارض وهذا ضعيف من وجهين (أحدهما) أنه قال في الهبوط الاول ولكم في الارض مستقر فلو كان الاستقرار في الارض انما حصل بالهبوط الثاني لكان ذكر قوله ولكم في الارض مستقر ومتاع عقيب الهبوط الثاني أولى (وثانيهما) أنه قال في الهبوط الثاني اهبطوا منها والضمير في منها عائد الى الجنة وذلك يقتضي كون الهبوط الثاني من الجنة (الوجه الثاني) ان التكرير لاجل التأكيد (وعندي فيه وجه ثالث) أقوى من هذين الوجهين وهو ان آدم وحواء لما أتيا بالزلة أمرا بالهبوط فتابا بعد الامر بالهبوط ووقع في قلبهما أن الامر بالهبوط لما كان بسبب الزلة فبعد التوبة وجب أن لا يبقى الامر بالهبوط فأعاد الله تعالى الامر بالهبوط مرة ثانية ليعلما أن الامر بالهبوط ما كان جزاء على ارتكاب الزلة حتى يزول بزوالها بل الامر بالهبوط باق بعد التوبة لان الامر به كان تحقيقا للوعد المتقدم في قوله اني

جاعل في الارض خليفة فان قيل ما جواب الشرط الاول قلنا الشرط الثاني مع جوابه كقولك ان جئتني
فان قدرت أحسنت اليك (المسئلة الثانية) روى في الاخبار أن آدم عليه السلام اهبط بالهند وحواء
بجدة وابليس بموضع من البصرة على أميال والحية باصفهان (المسئلة الثالثة) في الهدى وجوه (أحدها)
المراد منه كل دلالة وبيان فيدخل فيه دليل العقل وكل كلام ينزل على نبي وفيه تنبيه على عظم نعمة الله تعالى
على آدم وحواء فكانه قال وان اهبطتكم من الجنة الى الارض فقد انعمت عليكم بما يؤديكم مرة أخرى الى
الجنة مع الدوام الذي لا ينقطع قال الحسن لما اهبط آدم عليه السلام الى الارض أوحى الله تعالى اليه يا آدم
اربع خصال فيها كل الامر لك ولولدك واحدة لي وواحدة لك وواحدة بيني وبينك وواحدة بينك وبين
الناس أما التي لي فتعبدني لا تشرك بي شيئا وأما التي لك فاذا عملت نلت أجرتك وأما التي بيني وبينك فعليك
الدعاء وعلي الاجابة وأما التي بينك وبين الناس فان تصحبهم بما تحب أن يصحبوك به (وثانيها) ماروى
عن أبي العالية ان المراد من الهدى الانبياء وهذا انما يتم لو كان المخاطب بقوله فاما يأتينكم مني هدى
غير آدم وهم ذريته وبالجملة فهذا التأويل يوجب تخصيص المخاطبين بذرية آدم وتخصيص الهدى بنوع
معين وهو الانبياء من غير دليل دل على هذا التخصيص (المسئلة الرابعة) انه تعالى بين أن من تبع
هداه بحقه علما وعملا بالاقدام على ما يلزم والاحجام عما يحرم فانه يصير الى حال لا خوف فيها ولا حزن
وهذه الجملة مع اختصارها تجمع شيئا كثيرا من المعاني لان قوله فاما يأتينكم مني هدى دخل فيه الانعام
بجميع الادلة العقلية والشرعية وزيادات البيان وجميع ما لا يتم ذلك الا به من العقل ووجوه التمكن وجمع
قوله فمن تبع هداي تأمل الادلة بحقها والنظر فيها واستنتاج المعارف منها والعمل بها ويجمع ذلك كل
التكاليف وجمع قوله فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون جميع ما اعد الله تعالى لاوليائه لان زوال الخوف يتضمن
السلامة من جميع الآفات وزوال الحزن يقتضي الوصول الى كل اللذات والمرادات وقدم عدم
الخوف على عدم الحزن لان زوال ما لا ينبغي مقدم على طلب ما ينبغي وهذا يدل على ان المكلف الذي اطاع
الله تعالى لا يلحقه خوف في القبر ولا عند البعث ولا عند حضور الموقف ولا عند تطاير الكتب ولا عند
نصب الموازين ولا عند الصراط كما قال الله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي
كنتم توعدون وقال قوم من المتكلمين ان أهوال القيامة كما تصل الى الكفار والفساق تصل أيضا الى
المؤمنين لقوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وأيضا فاذا انكشفت تلك الاهوال وصاروا
الى الجنة ورضوان الله صار ما تقدم كان لم يكن بل ربما كان زائدا في الالتذاذ بما يجده من النعيم وهذا
ضعيف لان قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر أخص من قوله يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت والخاص
مقدم على العام وقال ابن زيد لا خوف عليهم امامهم فليس شئ أعظم في صدر الذي يموت مما بعد الموت
فآمنهم الله تعالى منه ثم سلاهم عن الدنيا فقال ولا هم يحزنون على ما خلفوه بعد وفاتهم في الدنيا فان قيل
قوله فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون يقتضي نفي الخوف والحزن مطلقا في الدنيا والآخرة
وليس الامر كذلك لانهما حصلا في الدنيا للمؤمنين أكثر من حصولهما لغير المؤمنين قال عليه السلام
خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل وأيضا فالمؤمن لا يمكنه القطع بانه أتى بالعبادات
كما ينبغي فخوف التقصير حاصل وأيضا فخوف سوء العاقبة حاصل قلنا قرائن الكلام تدل على ان المراد
نفيهما في الآخرة لا في الدنيا ولذلك حكى الله عنهم انهم قالوا حين دخلوا الجنة الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن
ان ربنا لغفور شكور أي أذهب عنا ما كنا فيه من الخوف والاشفاق في الدنيا من ان تفوتنا كرامة الله تعالى
التي نلناها الآن (المسئلة الخامسة) قال القاضي قوله تعالى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم
يحزنون يدل على أمور (أحدها) ان الهدى قد يثبت ولا اهتداء فلذلك قال فمن تبع هداي (وثانيها)
بطلان القول بان المعارف ضرورية (وثالثها) ان باتباع الهدى تستحق الجنة (ورابعها) ابطال التقليد
لان المقلد لا يكون متبعا للهدى * قوله تبارك وتعالى (والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار

هم فيها خالدون) لما وعد الله متبع الهدى بالامن من العذاب والحزن عقبه بذكر من اعدّ له العذاب الدائم فقال والذين كفروا وكذبوا بآياتنا سواء كانوا من الانس أو من الجن فهم أصحاب العذاب الدائم وأمّا الكلام في ان العذاب هل يحسن أم لا وبتقدير حسنه فهل يحسن دائما أم لا فقد تقدم الكلام فيه في تفسير قوله وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم وههنا آخر الآيات الدالة على النعم التي انعم الله بها على جميع بني آدم وهي دالة على التوحيد من حيث ان هذه النعم أمور حادثة فلا بدّ لها من محدث وعلى النبوة من حيث ان محمدا صلى الله عليه وسلم أخبر عنها موافقا لما كان موجودا في التوراة والانجيل من غير تعلم ولا تلمذ لاحد وعلى المعاد من حيث ان من قدر على خلق هذه الاشياء ابتداء قدر على خلقها اعادة وبالله التوفيق

* (القول في النعم الخاصة ببني اسرائيل) * اعلم انه سبحانه وتعالى لما أقام دلائل التوحيد والنبوة والمعاد اولا ثم عقبها بذكر الانعامات العامة لكل البشر عقبها بذكر الانعامات الخاصة على اسلاف اليهود كسرا لعنادهم ولجاجهم بتذكير النعم السالفة واستمالة لقلوبهم بسببها وتنبيها على ما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من حيث كونها اخبارا عن الغيب واعلم أنه سبحانه ذكرهم تلك النعم أولا على سبيل الاجمال فقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وفرع على تذكيرها الامر بالايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فقال وآمنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم ثم عقبها بذكر الامور التي تمنعهم عن الايمان به ثم ذكرهم تلك النعم على سبيل الاجمال ثانيا بقوله مرّة أخرى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم تنبيها على شدة غفلتهم ثم اردف هذا التذكير بالترغيب البالغ بقوله واني فضلتكم على العالمين مقرونا بالترهيب البالغ بقوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الى آخر الآية ثم شرع بعد ذلك في تعديد تلك النعم على سبيل التفصيل ومن تأمل وانصف علم أنّ هذا هو النهاية في حسن الترتيب لمن يريد الدعوة وتحصيل الاعتقاد في قلب المستمع واذ قد حققنا هذه المقدمة فلنتكلم الآن في التفسير بعون الله * قوله تعالى (يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم واياي فارهبون) اعلم أنّ فيه مسائل (المسئلة الاولى) اتفق المفسرون على ان اسرائيل هو يعقوب بن اسحق بن ابراهيم ويقولون ان معنى اسرائيل عبد الله لانّ اسرا في لغتهم هو العبد وايل هو الله وكذلك جبريل وهو عبد الله وميكائيل عبد الله قال القفال قيل ان اسر بالعبرانية في معنى انسان فكأنه قيل رجل الله فقوله يا بني اسرائيل خطاب مع جماعة اليهود الذين كانوا بالمدينة من ولد يعقوب عليه السلام في أيام محمد صلى الله عليه وسلم (المسئلة الثانية) حد النعمة انها المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير ومنهم من يقول المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير قالوا وانما زدنا هذا القيد لانّ النعمة يستحق بها الشكر واذا كانت قبيحة لم يستحق بها الشكر والحق ان هذا القيد غير معتبر لانه يجوز أن يستحق الشكر بالاحسان وان كان فعله محظورا لانّ جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذم والعقاب فأي امتناع في اجتماعهما ألا ترى أن الفاسق يستحق الشكر بانعامه والذم بمعصيته فلم لا يجوز ههنا أن يكون الامر كذلك ولنرجع الى تفسير الحد فنقول أما قولنا المنفعة فلأنّ المضرّة المحضة لا يجوز أن تكون نعمة وقولنا المفعولة على جهة الاحسان فلانه لو كان نفعا وقصد الفاعل نفع نفسه لا نفع المفعول به كمن أحسن الى جاريته ليربح عليها أو أراد استدراجه الى ضرر واختداعه كمن أطعم خبيصا مسموما ليهلكه لم يكن ذلك نعمة فاما اذا كانت المنفعة مفعولة على قصد الاحسان الى الغير كانت نعمة اذا عرفت حدّ النعمة فلنفرع عليه فروعا (الفرع الاوّل) اعلم أن كل ما يصل الينا آناء الليل والنهار في الدنيا والآخرة من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ثم ان النعمة على ثلاثة أوجه (أحدها) نعمة تفرد الله بها نحو أن خلق ورزق (وثانيها) نعمة وصلت الينا من جهة غيره بان خلقها وخلق المنعم ومكنه من الانعام وخلق فيه قدرة الانعام وداعيته ووفقه عليه وهداه اليه فهذه النعمة في الحقيقة أيضا من الله تعالى الا انه تعالى لما اجراها على يد عبده كان ذلك العبد مشكورا ولكن المشكور

في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال ان اشكرلي ولوالديك فبدأ بنفسه وقال عليه السلام لا يشكر الله من لا يشكر الناس (وثالثها) نعمة وصلت الينا من الله تعالى بواسطة طاعاتنا وهي أيضا من الله تعالى لانه لولا انه سبحانه وتعالى وفقنا على الطاعات واعاننا عليها وهدانا اليها وازاح الاعذار والا لما وصلنا الى شيء منها فظهر بهذا التقرير ان جميع النعم من الله تعالى على ما قال سبحانه وتعالى وما بكم من نعمة فمن الله (الفرع الثاني) ان نعم الله تعالى على عبيده مما لا يمكن عدها وحصرها على ما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وانما لا يمكن ذلك لان كل ما اودع فينا من المنافع واللذات التي ننتفع بها والجوارح والاعضاء التي نستعملها في جلب المنافع ودفع المضار وما خلق الله تعالى في العالم مما يلتذ به ويستدل به على وجود الصانع وما وجد في العالم مما يحصل الانزجار برؤيته عن المعاصي مما لا يحصى عدده وكل ذلك منافع لان المنفعة هي اللذة أو ما يكون وسيلة الى اللذة وجميع ما خلق الله تعالى كذلك لان كل ما يلتذ به نعمة وكل ما لا يلتذ به وهو وسيلة الى دفع الضرر فهو كذلك والذي لا يكون جالبا للنفع الحاضر ولا دافعا للضرر الحاضر فهو صالح لان يستدل به على الصانع الحكيم فيقع ذلك وسيلة الى معرفته وطاعته وهما وسيلتان الى اللذات الابدية فثبت ان جميع مخلوقاته سبحانه نعم على العبيد ولما كانت العقول قاصرة عن تعديد ما في أقل الاشياء من المنافع والحكم فكيف يمكن الاحاطة بكل ما في العالم من المنافع والحكم فصح بهذا معنى قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فان قيل فاذا كانت النعم غير متناهية وما لا يتناهى لا يحصل العلم به في حق العبد فكيف أمر بتذكرها في قوله اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم والجواب انها غير متناهية بحسب الانواع والاشخاص الا انها متناهية بحسب الاجناس وذلك يكفي في التذكر الذي يفيد العلم بوجود الصانع الحكيم واعلم انه لما ثبت ان استحقاق الحمد والثناء والطاعة لا يتحقق الا على ايصال النعمة ثبت انه سبحانه وتعالى هو المستحق لحمد الحامدين ولهذا قال في ذم الاصنام هل يسمعونكم اذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرون وقال تعالى ويعبدون من دون الله ما لا ينفعهم ولا يضرهم وقال أفمن يهدي الى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي الا أن يهدى (الفرع الثالث) ان أول ما أنعم الله على عبيده هو ان خلقهم أحياء والدليل عليه قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا الى آخر الآية وهذا صريح في ان أصل النعم الحياة لانه تعالى أول ما ذكر من النعم فانما ذكر الحياة ثم انه تعالى ذكر عقيبها سائر النعم وانه تعالى انما ذكر المؤمنون ليبين أن المقصود من حياة الدنيا حياة الآخرة والثواب وبين أن جميع ما خلق قسمان منتفع ومنتفع به هذا قول المعتزلة وقال أهل السنة انه سبحانه كما خلق المنافع خلق المضار ولا اعتراض لاحد عليه ولهذا سمى نفسه بالنافع الضار ولا يسئل عما يفعل (الفرع الرابع) قالت المعتزلة ان الله تعالى قد أنعم على المكلفين بنعمة الدنيا ونعمة الدين وسوى بين الجميع في النعم الدينية والدنيوية أما في النعم الدينية فلان كل ما كان في المقدور من الالطاف فقد فعل بهم والذي لم يفعله فغير داخل في القدرة اذ لو قدر على لطف لم يفعله بالمكلف لبقي عذر المكلف وأما في الدنيا فهي قول البغداديين خاصة لان عندهم يجب رعاية الاصلح في الدنيا وعند البصريين لا يجب وقال أهل السنة ان الله تعالى خلق الكافر للنار ولعذاب الآخرة ثم اختلفوا في انه هل لله نعمة على الكافر في الدنيا فمنهم من قال هذه النعم القليلة في الدنيا لما كانت مؤدية الى الضرر الدائم في الآخرة لم يكن ذلك نعمة على الكافر في الدنيا فان من جعل السم في الحلوى لم يعد النفع الحاصل من أكل الحلوى نعمة لما كان ذلك سبيلا الى الضرر العظيم ولهذا قال تعالى ولا تحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما ومنهم من قال انه تعالى وان لم ينعم على الكافر بنعمة الدين فلقد انعم عليه بنعمة الدنيا وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني رحمه الله وهذا القول أصوب ويدل عليه وجوه (أحدها) قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء فنبه على انه يجب على الكل طاعته لمكان هذه النعم وهي نعمة الخلق

والرزق (وثانيها) قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا الى آخره وذكر ذلك فى معرض الامتنان وشرح النعم ولو لم يصل اليهم من الله تعالى شئ من النعم لما صح ذلك (وثالثها) قوله يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين وهذا نص صريح فى أن الله تعالى أنعم على الكافر اذ المخاطب بذلك هم أهل الكتاب وكانوا من الكفار وكذا قوله يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى الى قوله واذ نجيناكم وقوله واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون وكل ذلك عدللنعم على العبيد (ورابعها) قوله ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم فى الارض مالم نمكن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدرارا (وخامسها) قوله قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه الى قوله ثم أنتم تشركون (وسادسها) قوله ولقد مكناكم فى الارض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون وقال فى قصة ابليس ولا تجد أكثرهم شاكرين ولو لم يكن عليهم من الله نعمة لما كان لهذا القول فائدة (وسابعها) قوله واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم فى الارض الآية وقال حاكيا عن شعيب واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم وقال حاكيا عن موسى قال أغير الله أبغيكم الها وهو فضلكم على العالمين (وثامنها) قوله ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم وهذا صريح (وتاسعها) قوله هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك الا بالحق (وعاشرها) قوله تعالى واذا أذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم (الحادى عشر) قوله هو الذى يسيركم فى البر والبحر حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها الى قوله فلما أنجاهم اذا هم يبغون فى الارض بغير الحق (الثانى عشر) قوله وهو الذى جعل لكم الليل لباسا وقوله هو الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا (والثالث عشر) ألم تر الى الذين بدلوا نعمت الله كفرا وأحلوا قومهم دار البوار جهنم يصلونها وبئس القرار (الرابع عشر) الله الذى خلق السموات والارض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجرى فى البحر بأمره (الخامس عشر) قوله تعالى وان تعدوا نعمت الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار وهذا صريح فى اثبات النعمة فى حق الكفار واعلم أن الخلاف فى هذه المسئلة راجع الى العبارة وذلك لانه لا نزاع فى ان هذه الاشياء اعنى الحياة والعقل والسمع والبصر وأنواع الرزق والمنافع من الله تعالى انما الخلاف فى أن امثال هذه المنافع اذا حصل عقيبها تلك المضار الابدية هل يطلق فى العرف عليها اسم النعمة أم لا ومعلوم ان ذلك نزاع فى مجرد عبارة وأما الذى يدل على ان ما لا يلتذ به المكلف فهو تعالى انما خلقه لينتفع به فى الاستدلال على الصانع وعلى لطفه واحسانه فامور (أحدها) قوله تعالى فى سورة أتى أمر الله ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده فبين تعالى انه انما بعث الرسل مبشرين ومنذرين ولاجل الدعوة الى وحدانيته والايمان بتوحيده وعدله ثم انه تعالى قال خلق السموات والارض بالحق تعالى عما يشركون خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين فبين أن حدوث العبد مع ما فيه من الكفر من أعظم الدلائل على وجود الصانع وهو انقلابه من حال الى حال من كونه نطفة ثم علقة ثم مضغة الى أن ينتهى من أخس احواله وهو كونه نطفة الى أشرف احواله وهو كونه خصيما مبينا ثم ذكر بعد ذلك وجوه انعامه فقال والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون الى قوله هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون بين بذلك الرد على الدهرية وأصحاب الطبائع لانه تعالى بين أن الماء واحد والتراب واحد ومع ذلك اختلفت الالوان والطعوم والروائح ثم قال وسخر لكم الليل والنهار بين به الرد على المنجمين وأصحاب الافلاك حيث استدل بحركاتها وبكونها مسخرة على طريقة واحدة على حدوثها فاثبت سبحانه وتعالى بهذه الايات ان كل ما فى العالم مخلوق لاجل المكلفين لان كل ما فى العالم مما يغاير ذات المكلف ليس يخلو من أن يلتذ به المكلف ويستروح اليه فيحصل له به سرور او يحصل عنه كلفة أو يحصل له به اعتبار نحو الاجسام المؤذية كالحيات والعقارب فيتذكر بالنظر اليها أنواع العقاب فى الاخرة فيحترز منها ويستدل بها على المنعم الاعظم فثبت انه لا يخرج شئ من مخلوقاته عن هذه المنافع ثم انه سبحانه وتعالى نبه على عظم انعامه بهذه الاشياء فى آخر هذه الايات فقال وان تعدوا نعمت الله

لا تحصوها (وثانيها) قوله تعالى وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم الله فنبه بذلك على ان كون النعمة واصلة اليهم يوجب أن يكون كفرانها سببا للتبديل (وثالثها) قوله فى قصة قارون وأحسن كما أحسن الله اليك وقال ألم تروا أن الله سخر لكم ما فى السموات ومافى الارض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون وقال فبأى آلاء ربكما تكذبان على سبيل التكرير وكل مافى هذه السورة فهو من النعم اما فى الدين أو فى الدنيا فهذا مايتعلق بهذا الباب (المسئلة الثالثة) فى النعم المخصوصة ببنى اسرائيل قال بعض العارفين عبيد النعم كثيرة وعبيد المنعم قليلون فالله تعالى ذكر بنى اسرائيل بنعمه عليهم ولما آل الامر الى امة محمد صلى الله عليه وسلم ذكرهم بالمنعم فقال فاذكرونى اذكركم فدل ذلك على فضل أمة محمد صلى الله عليه وسلم على سائر الامم واعلم أن نعم الله تعالى على بنى اسرائيل كثيرة (أ) استنقذهم مما كانوا فيه من البلاء من فرعون وقومه وأبدلهم من ذلك بتمكينهم فى الارض وتخليصهم من العبودية كما قال ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الارض ونجعلهم ائمة ونجعلهم الوارثين ونمكن لهم فى الارض ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون (ب) جعلهم أنبياء وملوكا بعد ان كانوا عبيد القبط فاهلك اعداءهم وأورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم كما قال كذلك وأورثناها بنى اسرائيل (ج) أنزل عليهم الكتب العظيمة التى ما أنزلها على امة سواهم كما قال واذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم مالم يؤت أحدا من العالمين (د) روى هشام عن ابن عباس انه قال من نعمه تعالى على بنى اسرائيل ان نجاهم من آل فرعون وظلل عليهم فى التيه الغمام وأنزل عليهم المن والسلوى فى التيه وأعطاهم الحجر الذى كان كرأس الرجل يسقيهم ماشاؤا من الماء متى أرادوا فاذا استغنوا عن الماء رفعوه فاحتبس الماء عنهم واعطاهم عمودا من النور ليضئ لهم بالليل وكان رؤسهم لا تتشعث وثيابهم لا تبلى واعلم أنه سبحانه وتعالى انما ذكرهم بهذه النعم لوجوه (أحدها) أن فى جملة النعم مايشهد بصدق محمد صلى الله عليه وسلم وهو التوراة والانجيل والزبور (وثانيها) ان كثرة النعم توجب عظم المعصية فذكرهم تلك النعم لكى يحذروا مخالفة ما دعوا اليه من الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبالقرآن (وثالثها) ان تذكير النعم الكثيرة يوجب الحياء عن اظهار المخالفة (ورابعها) ان تذكير النعم الكثيرة يفيد أن المنعم خصهم من بين سائر الناس بها ومن خص أحدا بنعم كثيرة فالظاهر أنه لا يزيلها عنهم لما قيل اتمام المعروف خير من ابتدائه فكان تذكير النعم السالفة يطمع فى النعم الآتية وذلك الطمع مانع من اظهار المخالفة والمخاصمة فان قيل هذه النعم ماكانت على المخاطبين بل كانت على آبائهم فكيف تكون نعما عليهم وسببا لعظم معصيتهم والجواب من وجوه (أحدها) لولا هذه النعم على آبائهم لما بقوا فما كان يحصل هذا النسل فصارت النعم على الآباء كأنها نعم على الابناء (وثانيها) ان الانتساب الى الآباء وقد خصهم الله تعالى بنعم الدين والدنيا نعمة عظيمة فى حق الاولاد (وثالثها) الاولاد متى سمعوا ان الله تعالى خص آباءهم بهذه النعم لمكان طاعتهم واعراضهم عن الكفر والجحود رغب الولد فى هذه الطريقة لان الولد مجبول على التشبه بالأب فى أفعال الخير فيصير هذا التذكير داعيا الى الاشتغال بالخيرات والاعراض عن الشرور أما قوله تعالى وأوفوا بعهدى اوف بعهدكم فاعلم ان العهد يضاف الى المعاهد والمعاهد جميعا وذكروا فى هذا العهد قولين (الاول) ان المراد منه جميع ما أمر الله به من غير تخصيص ببعض التكاليف دون بعض ثم فيه روايات (احداها) انه تعالى جعل تعريفه اياهم نعمه عهدا عليهم من حيث يلزمهم القيام بشكرها كما يلزمهم الوفاء بالعهد والميثاق وقوله أوف بعهدكم أراد به الثواب والمغفرة فجعل الوعد بالثواب شبيها بالعهد من حيث اشتركا فى انه لا يجوز الاخلال به (ثانيها) قال الحسن المراد منه العهد الذى أخذه الله تعالى على بنى اسرائيل فى قوله تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا وقال الله انى معكم لئن أقمتم الصلوة وآتيتم الزكوة الى قوله ولادخلنكم جنات تجرى من تحتها الانهار ومن وفى لله بعهده

وفى الله له بعهده (وثالثها) وهو قول جمهور المفسرين ان المراد أوفوا بما أمرتكم به من الطاعات ونهيتكم
عنه من المعاصى أوف بعهدكم أى أرض عنكم وأدخلكم الجنة وهو الذى حكاه الضحاك عن ابن عباس
وتحقيقه ما جاء فى قوله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بان لهم الجنة الى قوله ومن أوفى
بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به (القول الثانى) ان المراد من هذا العهد ما أثبته فى الكتب
المتقدمة من وصف محمد صلى الله عليه وسلم وانه سيبعثه على ما صرح بذلك فى سورة المائدة بقوله ولقد أخذ
الله ميثاق بنى اسرائيل الى قوله لأكفرن عنكم سيئاتكم ولأدخلنكم جنات تجرى من تحتها الانهار وقال
فى سورة الاعراف ورحمتى وسعت كل شئ فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون
الذين يتبعون الرسول النبى الامى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والانجيل وأما عهد الله معهم
فهو أن ينجزلهم ما وعدهم من وضع ما كان عليهم من الاصر والاغلال التى كانت فى أعناقهم وقال واذ
أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق الآية وقال واذ قال عيسى
ابن مريم يا بنى اسرائيل انى رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدى من التوراة ومبشرا برسول يأتى من بعدى
اسمه أحمد وقال ابن عباس ان الله تعالى كان عهد الى بنى اسرائيل فى التوراة انى باعث من بنى اسمعيل
نبيا أميا فمن تبعه وصدق بالنور الذى يأتى به أى بالقرآن غفرت له ذنبه وأدخلته الجنة وجعلت له أجرين
أجرا باتباع ما جاء به موسى وجاءت به سائر أنبياء بنى اسرائيل وأجرا باتباع ما جاء به محمد النبى الامى من ولد
اسمعيل وتصديق هذا فى القرآن فى قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون الى قوله أولئك
يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا وكان على بن عيسى يقول تصديق ذلك فى قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته وتصديقه أيضا فيما روى أبو موسى الاشعرى عن النبى
صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين رجل من أهل الكتاب آمن بعيسى ثم آمن بمحمد صلى
الله عليه وسلم فله أجران ورجل أدب أمته فأحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها ثم أعتقها وتزوجها
فله أجران ورجل أطاع الله وأطاع سيده فله أجران * بقى ههنا سؤالان (السؤال الاول) لو كان
الامر كما قلتم فكيف يجوز من جماعتهم جحده والجواب من وجهين (الاول) ان هذا العلم كان حاصلا عند
العلماء بكتبهم لكن لم يكن لهم العدد الكثير فجاز منهم كتمانه (الثانى) ان ذلك النص كان نصا خفيا لا جليا
فجاز وقوع الشكوك والشبهات فيه (السؤال الثانى) النص المبشر به فى هذه الكتب اما أن يكون
قد ذكر فى هذه الكتب وقت خروجه ومكان خروجه وسائر التفاصيل المتعلقة بذلك أو لم يذكر شئ من ذلك
فان كان الاول كان ذلك النص نصا جليا واردا فى كتب منقولة الى أهل العلم بالتواتر فكان يمتنع قدرتهم
على الكتمان وكان يلزم أن يكون ذلك معلوما بالضرورة من دين الانبياء المتقدمين وان كان الثانى لم يدل
ذلك النص على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لاحتمال أن يقولوا ان ذلك المبشر به سيجئ بعد ذلك على ما هو
قول جمهور اليهود والجواب ان الذين حملوا قوله تعالى وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم على الامر بالتأمل
فى الدلائل الدالة على التوحيد والنبوة على ما شرحناه فى القول الاول انما اختاروه لقوة هذا السؤال
فأما من أراد أن ينصر القول الثانى فانه يجيب عنه بأن تعيين الزمان والمكان لم يكن منصوصا عليه نصا جليا
يعرفه كل أحد بل كان منصوصا عليه نصا خفيا فلا جرم لم يلزم أن يعلم ذلك بالضرورة من دين الانبياء
المتقدمين عليهم السلام ولنذكر الآن بعض ما جاء فى كتب الانبياء المتقدمين من البشارة بمقدم محمد صلى
الله عليه وسلم فالاول جاء فى الفصل التاسع من السفر الاول من التوراة ان هاجر لما غضبت عليها سارة
تراءى لها ملك الله فقال لها يا هاجر أين تريدين ومن أين أقبلت قالت أهرب من سيدتى سارة فقال لها ارجعى
الى سيدتك واخفضى لها فان الله سيكثر زرعك وذريتك وستحبلين وتلدين ابنا وتسميه اسمعيل من أجل ان
الله سمع تبتلك وخشوعك وهو يكون عين الناس وتكون يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه
بالخضوع وهو يشكر على رغم جميع اخوته واعلم ان الاستدلال بهذا الكلام ان هذا الكلام خرج مخرج

البشارة وليس يجوز أن يبشر الملك من قبل الله بالظلم والجور وبأمر لا يتم الا بالكذب على الله تعالى ومعلوم ان اسمعيل وولده لم يكونوا متصرفين فى الكل أعنى فى معظم الدنيا ومعظم الامم ولا كانوا مخالطين للكل على سبيل الاستيلاء الا بالاسلام لانهم كانوا قبل الاسلام محصورين فى البادية لا يتجاسرون على الدخول فى أوائل العراق وأوائل الشأم الا على أتم خوف فلما جاء الاسلام استولوا على الشرق والغرب بالاسلام ومازجوا الامم ووطئوا بلادهم ومازجتهم الامم وحجوا بيتهم ودخلوا باديتهم بسبب مجاورة الكعبة فلو لم يكن النبى صلى الله عليه وسلم صادقا لكانت هذه المخالطة منهم للامم ومن الامم لهم معصية لله تعالى وخروجا عن طاعته الى طاعة الشيطان والله تعالى عن أن يبشر بما هذا سبيله (والثانى) جاء فى الفصل الحادى عشر من السفر الخامس ان الرب الهكم يقيم لكم نبيا مثلى من بينكم ومن اخوانكم وفى هذا الفصل ان الرب تعالى قال لموسى انى مقيم لهم نبيا مثلك من بين اخوانهم وايما رجل لم يسمع كلماتى التى يؤديها عنى ذلك الرجل باسمى انا أنتقم منه وهذا الكلام يدل على ان النبى الذى يقيمه الله تعالى ليس من بنى اسرائيل كما ان من قال لبنى هاشم انه سيكون من اخوانكم امام عقل منه أنه لا يكون من بنى هاشم ثم ان يعقوب عليه السلام هو اسرائيل ولم يكن له أخ الا العيص ولم يكن للعيص ولد من الانبياء سوى أيوب وانه كان قبل موسى عليه السلام فلا يجوز أن يكون موسى عليه السلام مبشرا به وأما اسمعيل فانه كان أخا لاسحق والد يعقوب ثم ان كل نبى بعث بعد موسى كان من بنى اسرائيل فالنبى عليه السلام ما كان منهم لكنه كان من اخوانهم لانه من ولد اسمعيل الذى هو أخو اسحق عليهم السلام فان قيل قوله من بينكم يمنع من أن يكون المراد محمدا صلى الله عليه وسلم لانه لم يقم من بين بنى اسرائيل قلنا بل قد قام من بينهم لانه عليه السلام ظهر بالحجاز فبعث بمكة وهاجر الى المدينة وبها تكامل أمره وقد كان حول المدينة بلاد اليهود كخيبر وبنى قينقاع والنضير وغيرهم وأيضا فان الحجاز يقارب الشام وجمهور اليهود كانوا اذ ذاك بالشام فاذا قام محمد بالحجاز فقد قام من بينهم وأيضا فانه اذا كان من اخوانهم فقد قام من بينهم فانه ليس ببعيد منهم (والثالث) قال فى الفصل العشرين من هذا السفر ان الرب تعالى جاء فى طور سيناء وطلع لنا من ساعير وظهر من جبال فاران وصف عن يمينه عنوان القديسين فمنحهم العز وحببهم الى الشعوب ودعا لجميع قديسيه بالبركة وجه الاستدلال ان جبل فاران هو بالحجاز لان فى التوراة ان اسمعيل تعلم الرمى فى برية فاران ومعلوم انه انما سكن بمكة اذا ثبت هذا فنقول ان قوله فمنحهم العز لا يجوز أن يكون المراد اسمعيل عليه السلام لانه لم يحصل عقيب سكنى اسمعيل عليه السلام هناك عز ولا اجتمع هناك ربوات القديسين فوجب حمله على محمد عليه السلام قالت اليهود المراد ان النار لما ظهرت من طور سيناء ظهرت من ساعير نار أيضا ومن جبل فاران أيضا فانتشرت فى هذه المواضع قلنا هذا لا يصح لان الله تعالى لو خلق نارا فى موضع فانه لا يقال جاء الله من ذلك الموضع الا اذا تبع تلك الواقعة وحى نزل فى ذلك الموضع أو عقوبة وما اشبه ذلك وعندكم انه لم يتبع ظهور النار وحى ولا كلام الا من طور سينا فما كان ينبغى الا ان يقال جاء الله من طور سينا فأما أن يقال ظهر من ساعير ومن جبل فاران فلا يجوز وروده كما لا يقال جاء الله من الغمام اذا ظهر فى الغمام احتراق ونيران كما يتفق ذلك فى ايام الربيع وأيضا ففى كتاب حبقوق بيان ما قلنا وهو جاء الله من طور سينا والقدس من جبل فاران لو انكشفت السماء من بهاء محمد وامتلأت الارض من حمده يكون شعاع منظره مثل النور يحفظ بلده بعزه تسير المنايا امامه ويصحب سباع الطير اجناده قام فمسح الارض وتأمل الامم وبحث عنها فتضعضعت الجبال القديمة واتضعت الروابى الدهرية وتزعزعت ستور أهل مدين ركبت الخيول وعلوت مراكب الانقياد والغوث وستنزع فى قسيك اغراقا ونزعا وترتوى السهام بأمرك يا محمد ارتواء وتخور الارض بالانهار ولقد رأتك الجبال فارتاعت وانحرف عنك شؤبوب السيل ونفرت المهارى نفيرا ورعبا ورفعت أيديها وجلا وفرقا وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما وسارت العساكر فى برق سهامك ولمعان بيانك تدوخ الارض غضبا وتدوس الامم زجرا لانك ظهرت بخلاص أمتك وانقاذ تراب آبائك

هكذا نقل عن ابن رزين الطبري أما النصارى فقال أبو الحسين رحمه الله في كتاب الغرر قد رأيت في
نقولهم وظهر من جبال فاران لقد تقطعت السماء من بهاء محمد المحمود وترتوي السهام بأمرك المحمود
لأنك ظهرت بخلاص أمتك وانقاذ مسيحك فظهر بما ذكرنا أن قوله تعالى في التوراة ظهر الرب من جبال
فاران ليس معناه ظهور النار منه بل معناه ظهور شخص موصوف بهذه الصفات وما ذاك الا رسولنا محمد
صلى الله عليه وسلم فان قالوا المراد مجيء الله تعالى ولهذا قال في آخر الكلام وانقاذ مسيحك قلنا لا يجوز
وصف الله تعالى بانه يركب الخيول وبأن شعاع منظره مثل النور وبانه جاز المشاعر القديمة وأما قوله
وانقاذ مسيحك فان محمدا عليه السلام انقذ المسيح من كذب اليهود والنصارى (والرابع) ما جاء في كتاب
اشعياء في الفصل الثاني والعشرين منه قومي فازهري مصباحك يريد مكة فقد دنا وقتك وكرامة الله تعالى
طالعة عليك فقد تجلل الارض الظلام وغطى على الامم الضباب والرب يشرق عليك اشراقا ويظهر كرامته
عليك تسير الامم الى نورك والملوك الى ضوء طلوعك وارفعي بصرك الى ما حولك وتأملي فانهم مستجمعون
عندك ويحجونك ويأتيك ولدك من بلد بعيد لانك أم القرى فأولاد سائر البلاد كأنهم أولاد مكة وتتزين ثيابك
على الارائك والسرر حين ترين ذلك تسرين وتبتهجين من أجل انه يميل اليك ذخائر البحر ويحج اليك عساكر
الامم ويساق اليك كباش مدين ويأتيك أهل سبا ويتحدثون بنعم الله ويمجدونه وتسير اليك أغنام فاران
ويرفع الى مذبحي ما يرضيني وأحدث حينئذ لبيت محمدتي حمدا فوجه الاستدلال ان هذه الصفات كلها
موجودة لمكة فانه قد حج اليها عساكر الامم ومال اليها ذخائر البحر وقوله وأحدث لبيت محمدتي حمدا معناه
ان العرب كانت تلبي قبل الاسلام فتقول لبيك لا شريك لك الا شريك هو لك تملكه وما ملك ثم صار في الاسلام
لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك فهذا هو الحمد الذي جدده الله لبيت محمدته فان قيل المراد بذلك بيت
المقدس وسيكون ذلك فيما بعد قلنا لا يجوز أن يقول الحكيم قد دنا وقتك مع انه ما دنا بل الذي دنا أمر
لا يوافق رضاه ومع ذلك لا يحذر منه وأيضا فان كتاب اشعياء مملوء من ذكر البادية وصفتها وذلك يبطل
قولهم (الخامس) روى السمان في تفسيره في السفر الاول من التوراة ان الله تعالى أوحى الى ابراهيم
عليه السلام قال قد أجبت دعاءك في اسمعيل وباركت عليه فكبرته وعظمته جدا جدا وسيلد
اثني عشر عظيما وأجعله لأمة عظيمة والاستدلال به انه لم يكن في ولد اسمعيل من كان لأمة عظيمة غير نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم فأما دعاء ابراهيم عليه السلام واسمعيل فكان لرسولنا عليه الصلاة والسلام لما
فرغا من بناء الكعبة وهو قوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة
ويزكيهم انك أنت العزيز الحكيم ولهذا كان يقول عليه الصلاة والسلام انا دعوة أبي ابراهيم وبشارة
عيسى وهو قوله ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد فانه مشتق من الحمد والاسم المشتق من الحمد
ليس الا لنبينا فان اسمه محمد وأحمد ومحمود قيل ان صفته في التوراة ان مولده بمكة ومسكنه بطيبة
وملكه بالشام وأمته الحمادون (والسادس) قال المسيح للحواريين أنا أذهب وسيأتيكم
الفارقليط روح الحق الذي لا يتكلم من قبل نفسه انما يقول كما يقال له وتصديق ذلك ان أتبع الا ما
يوحى الي وقوله قل ما يكون لي ان أبدله من تلقاء نفسي ان أتبع الا ما يوحى الي أما الفارقليط ففي
تفسيره وجهان (أحدهما) انه الشافع المشفع وهذا أيضا صفته عليه الصلاة والسلام (الثاني) قال
بعض النصارى الفارقليط هو الذي يفرق بين الحق والباطل وكان في الاصل فاروق كما يقال راووق للذي
يروق به وأما ليط فهو التحقيق في الامر كما يقال شيب أشيب ذو شيب وهذا أيضا صفة شرعنا لانه هو
الذي يفرق بين الحق والباطل (والسابع) قال دانيال لبختنصر حين سأله عن الرؤيا التي كان رآها من
غير أن قصها عليه رأيت أيها الملك منظرا هائلا رأسه من الذهب الابريز وساعده من الفضة وبطنه وفخذاه
من نحاس وساقاه من حديد وبعض رجليه من حديد وبعضها من خزف ورأيت حجرا يقطع من غير قاطع
وصك رجل ذلك الصنم ودقها دقا شديدا فتفتت الصنم كله حديده ونحاسه وفضته وذهبه وصارت رفاتا

وعصفت

وعصفت بها الرياح فلم يوجد لها أثر وصار ذلك الحجر الذى صك ذلك الرجل من ذلك الصنم جبلا عاليا امتلأت به الارض فهذه رؤياك أيها الملك وأما تفسيرها فأنت الرأس الذى رأيته من الذهب ويقوم بعدك مملكة أخرى دونك والمملكة الثالثة التى تشبه النحاس تبسط على الارض كلها والمملكة الرابعة تكون قوتها مثل الحديد وأما الرجل التى كان بعضها من حديد وبعضها من خزف فان بعض المملكة يكون عزيزا وبعضها يكون ذليلا وتكون كلمة الملك متفرقة ويقيم اله السماء فى تلك الايام مملكة أبدية لا تتغير ولا تزول وانها تزيل جميع الممالك وسلطانها يبطل جميع السلاطين وتقوم هى الى الدهر الداهر فهذا تفسير الحجر الذى رأيت انه يقطع من جبل بلا قاطع حتى دق الحديد والنحاس والخزف والله أعلم بما يكون فى آخر الزمان فهذه هى البشارات الواردة فى الكتب المتقدمة بمبعث رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم أما قوله تعالى أوف بعهدكم فقالت المعتزلة ذلك العهد هو مادل العقل عليه من ان الله تعالى يجب عليه ايصال الثواب الى المطيع وصح وصف ذلك الوجوب بالعهد لانه بحيث يجب الوفاء به فكان ذلك أوكد من العهد بالايجاب بالنذر واليمين وقال أصحابنا انه لا يجب للعبد على الله شئ وفى هذه الآية مايدل على ذلك لانه تعالى لما قدم ذكر النعم ثم رتب عليه الامر بالوفاء بالعهد دل على ان تلك النعم السالفة توجب عهد العبودية واذا كان كذلك كان أداء العبادات أداء لما وجب بسبب النعم السالفة وأداء الواجب لا يكون سببا لواجب آخر فثبت ان أداء التكاليف لا يوجب الثواب فبطل قول المعتزلة بل التفسير الحق من وجهين (الاول) انه تعالى لما وعد بالثواب وكل ما وعد به استحال أن لا يوجد لانه لو لم يوجد لانقلب خبره الصدق كذبا والكذب عليه محال والمفضى الى المحال محال فكان ذلك واجب الوقوع فكان ذلك آكد مما ثبت باليمين والنذر (الثانى) أن يقال العهد هو الامر والعبد يجوز أن يكون مأمورا الا ان الله تعالى لا يجوز أن يكون مأمورا لكنه سبحانه وتعالى جرى فى ذلك على موافقة اللفظ كقوله يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله وأما قوله واياى فارهبون فاعلم ان الرهبة هى الخوف قال المتكلمون الخوف منه تعالى هو الخوف من عقابه وقد يقال فى المكلف انه خائف على وجهين أحدهما مع العلم والآخر مع الظن أما العلم فاذا كان على يقين من انه أتى بكل ما أمر به واحترز عن كل ما نهى عنه فان خوفه انما يكون عن المستقبل وعلى هذا نصف الملائكة والانبياء عليهم السلام بالخوف والرهبة قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم وأما الظن فاذا لم يقطع بأنه فعل المأمورات واحترز عن المنهيات فحينئذ يخاف أن لا يكون من أهل الثواب واعلم ان كل من كان خوفه فى الدنيا أشد كان أمنه يوم القيامة أكثر وبالعكس روى انه ينادى مناد يوم القيامة وعزتى وجلالى انى لا أجمع على عبدى خوفين ولا أمنين من أمننى فى الدنيا خوفته يوم القيامة ومن خافنى فى الدنيا أمنته يوم القيامة وقال العارفون الخوف خوفان خوف العقاب وخوف الجلال والاول نصيب أهل الظاهر والثانى نصيب أهل القلب والاول يزول والثانى لا يزول واعلم ان فى الآية دلالة على ان كثرة النعم تعظم المعصية ودلالة على ان تقدم العهد يعظم المخالفة ودلالة على ان الرسول كما كان مبعوثا الى العرب كان مبعوثا الى بنى اسرائيل وقوله واياى فارهبون يدل على ان المرء يجب أن لا يخاف أحدا الا الله تعالى وكما يجب ذلك فى الخوف فكذا فى الرجاء والامل وذلك يدل على ان الكل بقضاء الله وقدره اذ لو كان العبد مستقلا بالفعل لوجب أن يخاف منه كما يخاف من الله تعالى وحينئذ يبطل الحصر الذى دل عليه قوله تعالى واياى فارهبون بل كان يجب أن لا يرهب الا نفسه لان مفاتيح الثواب والعقاب بيده لا بيد الله تعالى فوجب أن لا يخاف الا نفسه وأن لا يخاف الله البتة وفيها دلالة على انه يجب على المكلف أن يأتى بالطاعات للخوف والرجاء وان ذلك لابد منه فى صحتها والله أعلم * قوله تعالى (وآمنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم ولا تكونوا اول كافر به ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا واياى فاتقون) اعلم ان المخاطبين بقوله وآمنوا هم بنو اسرائيل ويدل عليه وجهان (الاول) انه معطوف على قوله اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم كانه قيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى وآمنوا بما أنزلت (والثانى) أن

قوله تعالى مصدقا لما معكم يدل على ذلك أما قوله بما أنزلت ففيه قولان الاقوى انه القرآن وعليه دليلان (أحدهما) انه وصفه بكونه منزلا وذلك هو القرآن لانه تعالى قال نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والانجيل (والثانى) وصفه بكونه مصدقا لما معهم من الكتب وذلك هو القرآن وقال قتادة المراد آمنوا بما أنزلت من كتاب ورسول تجدونه مكتوبا فى التوراة والانجيل أما قوله مصدقا لما معكم ففيه تفسيران (أحدهما) ان فى القرآن ان موسى وعيسى حق وان التوراة والانجيل حق وان التوراة أنزلت على موسى والانجيل على عيسى عليهما السلام فكان الايمان بالقرآن مؤكدا للايمان بالتوراة والانجيل فكانه قيل لهم ان كنتم تريدون المبالغة فى الايمان بالتوراة والانجيل فآمنوا بالقرآن فان الايمان به يؤكد الايمان بالتوراة والانجيل (والثانى) انه حصلت البشارة بمحمد وبالقرآن فى التوراة والانجيل فكان الايمان بمحمد وبالقرآن تصديقا للتوراة والانجيل وتكذيب محمد والقرآن تكذيبا للتوراة والانجيل وهذا التفسير أولى لان على التفسير الاول لا يلزم الايمان بمحمد عليه السلام لانه بمجرد كونه مخبرا عن كون التوراة والانجيل حقا لا يجب الايمان بنبوته أما على التفسير الثانى يلزم الايمان به لان التوراة والانجيل اذا اشتملا على كون محمد صلى الله عليه وسلم صادقا فالايمان بالتوراة والانجيل يوجب الايمان بكون محمد صادقا لا محالة ومعلوم ان الله تعالى انما ذكر هذا الكلام ليكون حجة عليهم فى وجوب الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فثبت ان هذا التفسير أولى واعلم أن هذا التفسير الثانى يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من وجهين (الاول) أن شهادة كتب الانبياء عليهم السلام لا تكون الا حقا (والثانى) أنه عليه السلام أخبر عن كتبهم ولم يكن له معرفة بذلك الا من قبل الوحى اما قوله ولا تكونوا اول كافر به فمعناه أول من كفر به أو اول فريق او فوج كافر به او ولا يكن كل واحد منكم أول كافر به ثم فيه سؤالان (الاول) كيف جعلوا أول من كفر به وقد سبقهم الى الكفر به مشركو العرب والجواب من وجوه (أحدها) أن هذا تعريض بأنه كان يجب أن يكونوا أول من يؤمن به لمعرفتهم به وبصفته ولانهم كانوا هم المبشرون بزمان محمد صلى الله عليه وسلم والمستفتحون على الذين كفروا به فلما بعث كان أمرهم على العكس لقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به (وثانيها) يجوز أن يراد ولا تكونوا مثل أول كافر به يعنى من اشرك من أهل مكة أى ولا تكونوا وأنتم تعرفونه مذكورا فى التوراة والانجيل مثل من لم يعرفه وهو مشرك لا كتاب له (وثالثها) ولا تكونوا أول كافر به من أهل الكتاب لان هؤلاء كانوا أول من كفر بالقرآن من بنى اسرائيل وان كانت قريش كفروا به قبل ذلك (ورابعها) ولا تكونوا أول كافر به يعنى بكتابكم يقول ذلك لعلمائهم أى ولا تكونوا أول أحد من أمتكم كذب كتابكم لان تكذيبكم بمحمد صلى الله عليه وسلم يوجب تكذيبكم بكتابكم (وخامسها) أن المراد منه بيان تغليظ كفرهم وذلك لانهم لما شاهدوا المعجزات الدالة على صدقه عرفوا البشارات الواردة فى التوراة والانجيل بمقدمه فكان كفرهم أشد من كفر من لم يعرف الا نوعا واحدا من الدليل والسابق الى الكفر يكون أعظم ذنبا ممن بعده لقوله عليه السلام من سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها فلما كان كفرهم عظيما وكفر من كان سابقا فى الكفر عظيما فقد اشتركا من هذا الوجه فصح اطلاق اسم أحدهما على الآخر على سبيل الاستعارة (وسادسها) المعنى ولا تكونوا أول من جحد مع المعرفة لان كفر قريش كان مع الجهل لا مع المعرفة (وسابعها) أول كافر به من اليهود لان النبى صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وبها قريظة والنضير فكفروا به ثم تتابعت سائر اليهود على ذلك الكفر فكانه قيل أول من كفر به من أهل الكتاب وهو كقوله وأنى فضلتكم على العالمين أى على عالمى زمانهم (وثامنها) ولا تكونوا أول كافر به عند سماعكم بذكره بل تثبتوا فيه وراجعوا عقولكم فيه (وتاسعها) ان لفظ أول صلة والمعنى ولا تكونوا كافرين به وهذا ضعيف (السؤال الثانى) انه كان يجوز لهم الكفر اذ لم يكونوا أولا والجواب من وجوه (أحدها) أنه ليس فى ذكر ذلك الشئ دلالة على ان ما عداه بخلافه (وثانيها) أن فى قوله وآمنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم دلالة على ان كفرهم أولا وآخرا محظور (وثالثها) أن قوله رفع السموات

بغير عمد ترونها لا يدل على وجود عمد لا يرونها وقوله وقتلهم الانبياء بغير حق لا يدل على وقوع قتل الانبياء بحق وقوله عقيب هذه الآية ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا لا يدل على اباحة ذلك بالثمن الكثير فكذا ههنا بل المقصود من هذه السياقة استعظام وقوع الجحد والانكار ممن قرأ في الكتب نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وصفته (ورابعها) قال المبرد هذا الكلام خطاب لقوم خوطبوا به قبل غيرهم فقيل لهم لا تكفروا بمحمد فانه سيكون بعدكم الكفار فلا تكونوا أنتم أول الكفار لان هذه الاولية موجبة لمزيد الاثم وذلك لانهم اذا سبقوا الى الكفر فاما أن يقتدى بهم غيرهم في ذلك الكفر أو لا يكون كذلك فان اقتدى بهم غيرهم في ذلك الكفر كان لهم وزر ذلك الكفر ووزر كل من كفر الى يوم القيامة وان لم يقتد بهم غيرهم اجتمع عليهم امران (أحدهما) السبق الى الكفر (والثاني) التفرد به ولا شك في أنه منقصة عظيمة فقوله ولا تكونوا أول كافر به اشارة الى هذا المعنى اما قوله ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا فقد بينا في قوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى أن الاشتراء يوضع موضع الاستبدال فكذا الثمن يوضع موضع البدل عن الشئ والعوض عنه فاذا اختير على ثواب الله شئ من الدنيا فقد جعل ذلك الشئ ثمنا عند فاعله قال ابن عباس رضى الله عنهما أن رؤساء اليهود مثل كعب بن الاشرف وحيي بن اخطب وأمثالهما كانوا يأخذون من فقراء اليهود الهدايا وعلموا انهم لو اتبعوا محمدا لانقطعت عنهم تلك الهدايا فأصروا على الكفر لئلا ينقطع عنهم ذلك القدر المحقر وذلك لان الدنيا كلها بالنسبة الى الدين قليلة جدا فنسبتها اليه نسبة المتناهي الى غير المتناهي ثم تلك الهدايا كانت في نهاية القلة بالنسبة الى الدنيا فالقليل جدا من القليل جدا أي نسبة له الى الكثير الذي لا يتناهى واعلم أن هذا النهي صحيح سواء كان فيهم من فعل ذلك أو لم يكن بل لو ثبت أن علماءهم كانوا يأخذون الرشى على كتمان أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وتحريف ما يدل على ذلك من التوراة كان الكلام ابين وأما قوله واياي فاتقون فيقرب معناه مما تقدم من قوله واياي فارهبون والفرق أن الرهبة عبارة عن الخوف وأما الاتقاء فانما يحتاج اليه عند الجزم بحصول ما يتقى منه فكانه تعالى أمرهم بالرهبة لاجل أن جواز العقاب قائم ثم أمرهم بالتقوى لان تعين العقاب قائم

* قوله تعالى (ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون) اعلم أن قوله سبحانه وآمنوا بما أنزلت أمر بترك الكفر والضلال وقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل أمر بترك الاغواء والاضلال واعلم أن اضلال الغير لا يحصل الا بطريقين وذلك لان ذلك الغير ان كان قد سمع دلائل الحق فاضلاله لا يمكن الا بتشويش تلك الدلائل عليه وان كان ما سمعها فاضلاله انما يمكن باخفاء تلك الدلائل عنه ومنعه من الوصول اليها فقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل اشارة الى القسم الاول وهو تشويش الدلائل عليه وقوله وتكتموا الحق اشارة الى القسم الثاني وهو منعه من الوصول الى الدلائل واعلم أن الاظهر في الباء التي في قوله بالباطل انها باء الاستعانة كالتي في قولك كتبت بالقلم والمعنى ولا تلبسوا الحق بسبب الشبهات التي توردونها على السامعين وذلك لان النصوص الواردة في التوراة والانجيل في أمر محمد عليكم كانت نصوصا خفية يحتاج في معرفتها الى الاستدلال ثم انهم كانوا يجادلون فيها ويشوشون وجه الدلالة على المتأملين فيها بسبب القاء الشبهات فهذا هو المراد بقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل فهو المذكور في قوله وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق اما قوله وأنتم تعلمون أي تعلمون ما في اضلال الخلق من الضرر العظيم العائد عليكم يوم القيامة وذلك لان ذلك التلبيس صار صارفا للخلق عن قبول الحق الى يوم القيامة وداعيا لهم الى الاستمرار على الباطل الى يوم القيامة ولا شك في ان موقعه عظيم وهذا الخطاب وان ورد فيهم فهو تنبيه لسائر الخلق وتحذير من مثله فصار الخطاب وان كان خاصا في الصورة لكنه عام في المعنى ثم ههنا بحثان (البحث الاول) قوله وتكتموا الحق جزم داخل تحت حكم النهي بمعنى ولا تكتموا أو منصوب باضمار أن (البحث الثاني) ان النهي عن اللبس والكتمان وان تقيد بالعلم فلا يدل على جوازهما حال عدم العلم وذلك لانه اذا لم يعلم حال الشئ لم يعلم أن ذلك اللبس والكتمان حق أو باطل وما لا يعرف كونه حقا أو باطلا لا يجوز الاقدام عليه بالنفي ولا بالاثبات بل يجب التوقف فيه

وبسبب ذلك ثبت ان الاقدام على الفعل الضار مع العلم بكونه ضارا أفحش من الاقدام عليه عند الجهل بكونه ضارا فلما كانوا عالمين بما في التلبيس من المفاسد كان أقدامهم عليه اقبح والآية دالة على أن العالم بالحق يجب عليه اظهاره ويحرم عليه كتمانه والله أعلم * قوله تعالى (وأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة واركعوا مع الراكعين) اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما أمرهم بالايمان أولا ثم نهاهم عن لبس الحق بالباطل وكتمان دلائل النبوة ثانيا ذكر بعد ذلك بيان ما لزمهم من الشرائع وذكر من جملة الشرائع ما كان كالمقدم والاصل فيها وهو الصلاة التي هي أعظم العبادات البدنية والزكاة التي هي أعظم العبادات المالية وههنا مسائل (المسئلة الاولى) القائلون بأنه لا يجوز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب قالوا انما جاء الخطاب في قوله وأقيموا الصلاة بعد ان كان النبي صلى الله عليه وسلم وصف لهم أركان الصلاة وشرائطها فكأنه تعالى قال وأقيموا الصلاة التي عرفتموها والقائلون بجواز التأخير قالوا يجوز ان يراد الامر بالصلاة وان كانوا لا يعرفون أن الصلاة ما هي ويكون المقصود أن يوطن السامع نفسه على الامتثال وان كان لا يعلم ان المأمور به ما هو كما انه لا نزاع في أن يحسن من السيد أن يقول لعبده اني آمرك غدا بشيء فلا بد وان تفعله ويكون غرضه منه بأن يعزم العبد في الحال على أدائه في الوقت الثاني (المسئلة الثانية) قالت المعتزلة الصلاة من الاسماء الشرعية قالوا لانها أمر حدث في الشرع فاستحال أن يكون الاسم الموضوع قد كان حاصلا قبل الشرع ثم اختلفوا في وجه التشبيه فقال بعضهم أصلها في اللغة الدعاء قال الاعشى

عليك مثل الذي صليت فاغتمضي * عينا فان لجنب المرء مضطجعا

(وقال آخر)

وقابلها الريح في دنها * وصلى على دنها وارتسم

وقال بعضهم الاصل فيها اللزوم قال الشاعر

لم أكن من جناتها علم الله * واني بحرها اليوم صالي

أي ملازم وقال آخرون بل هي مأخوذة من المصلي وهو الفرس الذي يتبع غيره والاقرب انها مأخوذة من الدعاء اذ لا صلاة الا ويقع فيها الدعاء أو ما يجري مجراه وقد تكون صلاة ولا يحصل فيها متابعة الغير واذا حصل في وجه التشبيه ما عم كل الصور كان أولى أن يجعل وجه التشبيه شيئا يختص ببعض الصور وقال أصحابنا من المجازات المشهورة في اللغة اطلاق اسم الجزء على الكل ولما كانت الصلاة الشرعية مشتملة على الدعاء لاجرم أطلق اسم الدعاء عليها على سبيل المجاز فان كان مراد المعتزلة من كونها اسما شرعيا هذا فذلك حق وان كان المراد ان الشرع ارتجل هذه اللفظة ابتداء لهذا المسمى فهو باطل والا لما كانت هذه اللفظة عربية وذلك ينافي قوله تعالى انا أنزلناه قرآنا عربيا أما الزكاة فهي في اللغة عبارة عن النماء يقال زكا الزرع اذا نما وعن التطهير قال الله تعالى أقتلت نفسا زاكية أي طاهرة وقال قد أفلح من تزكى أي تطهر وقال ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبدا وقال ومن تزكى فانما يتزكى لنفسه أي تطهر بطاعة الله ولعل اخراج نصف دينار من عشرين دينارا سمي بالزكاة تشبيها بهذين الوجهين لان في اخراج ذلك القدر تنمية للبقية من حيث البركة فان الله يرفع البلاء عن ذلك المال بسبب تزكية تلك العطية فصار ذلك الاعطاء نماء في المعنى وان كان نقصانا في الصورة ولهذا قال صلى الله عليه وسلم عليكم بالصدقة فان فيها ست خصال ثلاثة في الدنيا وثلاثة في الآخرة فأما التي في الدنيا فتزيد في الرزق وتكثر المال وتعمر الديار وأما التي في الآخرة فتستر العورة وتصير ظلا فوق الرأس وتكون سترا من النار ويجوز أن تسمى الزكاة بالوجه الثاني من حيث أنه تطهر مخرج الزكاة عن كل الذنوب ولهذا قال تعالى لنبيه خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها (المسئلة الثالثة) قوله تعالى وأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة خطاب مع اليهود وذلك يدل على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع أما قوله تعالى واركعوا مع الراكعين ففيه وجوه (أحدها) ان اليهود لا ركوع في صلاتهم فخص الله الركوع بالذكر تحريضا لهم على الاتيان

بصلاة المسلمين (وثانيها) ان المراد صلوا مع المصلين وعلى هذا يزول التكرار لان في الاول أمر تعالى
باقامتها وأمر في الثاني بفعلها في الجماعة (وثالثها) أن يكون المراد من الامر بالركوع هو الامر
بالخضوع لان الركوع والخضوع في اللغة سواء فيكون نهيا عن الاستكبار المذموم وأمرا بالتذلل للمؤمنين
كما قال فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين وكقوله تأديبا لرسوله
واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين وكمدحه له بقوله فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ
القلب لانفضوا من حولك وهكذا في قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون فكأنه تعالى لما أمرهم بالصلاة والزكاة أمرهم بعد ذلك بالانقياد والخضوع
وترك التمرد وحكى الاصم عن بعضهم انه انما أمر الله تعالى بني اسرائيل بالزكاة لانهم كانوا لا يؤتون
الزكاة وهو المراد بقوله تعالى وأكلهم السحت وبقوله وأكلهم الربا وأكلهم أموال الناس بالباطل
أظهر الله تعالى في هذا الموضع ما كان مكتوما ليحذروا أن يفضحهم في سائر أسرارهم ومعاصيهم فيصير
هذا كالاخبار عن الغيب الذي هو أحد دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم * قوله تعالى (أتأمرون
الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون) اعلم ان الهمزة في أتأمرون الناس بالبر
للتقرير مع التقريع والتعجب من حالهم وأما البر فهو اسم جامع لاعمال الخير ومنه بر الوالدين وهو طاعتهما
ومنه عمل مبرور أي قد رضيه الله تعالى وقد يكون بمعنى الصدق كما يقال بر في يمينه أي صدق ولم يحنث
ويقال صدقت وبررت وقال تعالى ولكن البر من اتقى فأخبر أن البر جامع للتقوى واعلم انه سبحانه
وتعالى لما أمر بالايمان والشرائع بناء على ما خصهم به من النعم ورغبهم في ذلك بناء على مأخذ آخر وهو ان
التغافل عن اعمال البر مع حث الناس عليها مستقبح في العقول اذ المقصود من أمر الناس بذلك اما
النصيحة او الشفقة وليس من العقل أن يشفق الانسان على غيره او أن ينصح غيره ويهمل نفسه فحذرهم الله
تعالى من ذلك بأن قرعهم بهذا الكلام واختلفوا في المراد بالبر في هذا الموضع على وجوه (أحدها)
وهو قول السدي انهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله وينهونهم عن معصية الله وهم كانوا يتركون
الطاعة ويقدمون على المعصية (وثانيها) قول ابن جريج انهم كانوا يأمرون الناس بالصلاة والزكاة
وهم كانوا يتركونهما (وثالثها) انه كان اذا جاءهم أحد في الخفية لاستعلام أمر محمد صلى الله عليه وسلم قالوا
هو صادق فيما يقول وأمره حق فاتبعوه وهم كانوا لا يتبعونه لطمعهم في الهدايا والصلات التي كانت تصل
اليهم من اتباعهم (ورابعها) ان جماعة من اليهود كانوا قبل مبعث الرسول صلى الله عليه وسلم يخبرون
مشركي العرب ان رسولا سيظهر منكم ويدعو الى الحق وكانوا يرغبونهم في اتباعه فلما بعث الله محمدا
حسدوه وكفروا به فبكتهم الله تعالى بسبب انهم كانوا يأمرون باتباعه قبل ظهوره فلما ظهر تركوه
وأعرضوا عن دينه وهذا اختيار أبي مسلم (وخامسها) وهو قول الزجاج انهم كانوا يأمرون الناس
ببذل الصدقة وكانوا يشحون بها لان الله تعالى وصفهم بقساوة القلوب وأكل الربا والسحت (وسادسها)
لعل المنافقين من اليهود كانوا يأمرون باتباع محمد صلى الله عليه وسلم في الظاهر ثم انهم كانوا في قلوبهم
منكرين له فوبخهم الله تعالى عليه (وسابعها) ان اليهود كانوا يأمرون غيرهم باتباع التوراة ثم انهم
خالفوه لانهم وجدوا فيها ما يدل على صدق محمد صلى الله عليه وسلم ثم انهم ما آمنوا به أما قوله وتنسون
أنفسكم فالنسيان عبارة عن السهو الحادث بعد حصول العلم والناسي غير مكلف ومن لا يكون مكلفا لا يجوز
أن يذمه الله تعالى على ما صدر منه فالمراد بقوله وتنسون أنفسكم انكم تغفلون عن حق أنفسكم وتعدلون
عما لها فيه من النفع أما قوله وأنتم تتلون الكتاب فمعناه تقرؤن التوراة وتدرسونها وتعلمون بما فيها من
الحث على أفعال البر والاعراض عن أفعال الاثم أما قوله أفلا تعقلون فهو تعجب للعقلاء من أفعالهم
ونظيره قوله تعالى أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون وسبب التعجب وجوه (الاول) ان
المقصود من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ارشاد الغير الى تحصيل المصلحة وتحذيره عما يوقعه

في المفسدة والاحسان الى النفس أولى من الاحسان الى الغير وذلك معلوم بشواهد العقل والنقل فمن وعظ ولم يتعظ فكأنه أتى بفعل متناقض لا يقبله العقل فلهذا قال أفلا تعقلون (الثاني) ان من وعظ الناس وأظهر علمه للخلق ثم لم يتعظ صار ذلك الوعظ سبب لرغبة الناس في المعصية لان الناس يقولون انه مع هذا العلم لولا انه مطلع على انه لا أصل لهذه التخويفات والا لما أقدم على المعصية فيصير هذا داعيا لهم الى التهاون بالدين والجراءة على المعصية فاذا كان غرض الواعظ الزجر عن المعصية ثم أتى بفعل يوجب الجراءة على المعصية فكأنه جمع بين المتناقضين وذلك لا يليق بأفعال العقلاء فلهذا قال أفلا تعقلون (الثالث) ان من وعظ فلا بد وأن يجتهد في أن يصير وعظه نافذا في القلوب والاقدام على المعصية مما ينفر القلوب عن القبول فمن وعظ كان غرضه ان يصير وعظه مؤثرا في القلوب ومن عصى كان غرضه أن لا يصير وعظه مؤثرا في القلوب فالجمع بينهما متناقض غير لائق بالعقلاء ولهذا قال علي رضي الله عنه قصم ظهري رجلان عالم متهتك وجاهل متنسك بقي ههنا مسائل (المسئلة الاولى) قال بعضهم ليس للعاصي أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر واحتجوا بالآية والمعقول أما الآية فقوله أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ولا شك انه تعالى ذكر ذلك في معرض الذم وقال أيضا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون وأما المعقول فهو انه لو جاز ذلك لجاز لمن يزني بامرأة أن ينكر عليها في أثناء الزنا على كشفها عن وجهها ومعلوم ان ذلك مستنكر والجواب ان المكلف مأمور بشيئين (أحدهما) ترك المعصية (والثاني) منع الغير عن فعل المعصية والاخلال بأحد التكليفين لا يقتضي الاخلال بالآخر أما قوله أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم فهو نهي عن الجمع بينهما والنهي عن الجمع بين الشيئين يصح حمله على وجهين (أحدهما) أن يكون المراد هو النهي عن نسيان النفس مطلقا (والآخر) أن يكون المراد هو النهي عن ترغيب الناس في البر حال كونه ناسيا للنفس وعندنا المراد من الآية هو الاول لا الثاني وعلى هذا التقدير يسقط قول هذا الخصم وأما المعقول الذي ذكروه فيلزمهم (المسئلة الثانية) احتجت المعتزلة بهذه الآية على ان فعل العبد غير مخلوق لله عز وجل فقالوا قوله تعالى أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم انما يصح ويحسن لو كان ذلك الفعل منهم فاما اذا كان مخلوقا فيهم على سبيل الاضطرار فان ذلك لا يحسن اذ لا يجوز أن يقال للاسود لم لا تبيض لما كان السواد مخلوقا فيه والجواب ان قدرته لما صلحت للضدين فان حصل أحد الضدين دون الآخر لا لمرجح كان ذلك محض الاتفاق والامر الاتفاقي لا يمكن التوبيخ عليه وان حصل لمرجح فان كان ذلك المرجح منه عاد البحث فيه وان حصل من الله تعالى فعند حصوله يصير ذلك الطرف راجحا والآخر مرجوحا والمرجوح ممتنع الوقوع لانه حال الاستواء لما كان ممتنع الوقوع فحال المرجوحية أولى بأن يكون ممتنع الوقوع واذا امتنع أحد النقيضين وجب الآخر وحينئذ يعود عليكم كل ما أوردتموه علينا ثم الجواب الحقيقي عن الكل انه لا يسئل عما يفعل (المسئلة الثالثة) أ عن أنس رضي الله عنه قال عليه الصلاة والسلام مررت ليلة أسري بي على قوم تقرض شفاههم بمقاريض من النار فقلت يا أخي يا جبريل من هؤلاء فقال لي هؤلاء خطباء من أهل الدنيا كانوا يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم ب وقال عليه الصلاة والسلام ان في النار رجلا يتأذى أهل النار بريحه فقيل من هو يا رسول الله قال عالم لا ينتفع بعلمه ج وقال عليه الصلاة والسلام مثل الذي يعلم الناس الخير ولا يعمل به كالسراج يضيء للناس ويحرق نفسه د وعن الشعبي يطلع قوم من أهل الجنة الى قوم من أهل النار فيقولون لم دخلتم النار ونحن انما دخلنا الجنة بفضل تعليمكم فقالوا انا كنا نأمر بالخير ولا نفعله كما قيل من وعظ بقوله ضاع كلامه ومن وعظ بفعله نفذت سهامه وقال الشاعر

ابدأ بنفسك فانهها عن غيها * فاذا انتهت عنه فأنت حكيم

فهناك يقبل ان وعظت ويقتدى * بالرأي منك وينفع التعليم

قيل عمل رجل في ألف رجل أبلغ من قول ألف رجل في رجل وأما من وعظ واتعظ فعله عند الله عظيم روي ان يزيد بن هارون مات وكان واعظا زاهدا فرؤي في المنام فقيل له ما فعل الله بك فقال غفر لي وأول ما سألني منكر ونكير فقالا من ربك فقلت أما تستحيان من شيخ دعا الناس الى الله تعالى كذا وكذا سنة فتقولان له من ربك وقيل للشبلي عند النزع قل لا اله الا الله فقال

ان بيتا أنت ساكنه * غير محتاج الى السرج

قوله سبحانه وتعالى (واستعينوا بالصبر والصلوة وانها لكبيرة الا على الخاشعين الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وانهم اليه راجعون) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في المخاطبين بقوله سبحانه وتعالى واستعينوا بالصبر والصلوة فقال قوم هم المؤمنون بالرسول قال لان من ينكر الصلاة أصلا والصبر على دين محمد صلى الله عليه وسلم لا يكاد يقال له استعن بالصبر والصلاة فلا جرم وجب صرفه الى من صدق بمحمد صلى الله عليه وسلم ولا يمتنع أن يكون الخطاب أولا في بني اسرائيل ثم يقع بعد ذلك خطابا بالمؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم والاقرب ان المخاطبين هم بنو اسرائيل لان صرف الخطاب الى غيرهم يوجب تفكيك النظم فان قيل كيف يؤمرون بالصبر والصلاة مع كونهم منكرين لهما قلنا لا نسلم كونهم منكرين لهما وذلك لان كل احد يعلم ان الصبر على ما يجب الصبر عليه حسن وان الصلاة التي هي تواضع للخالق والاشتغال بذكر الله تعالى يسلي عن محن الدنيا وآفاتها انما الاختلاف في الكيفية فان صلاة اليهود واقعة على كيفية أخرى وصلاة المسلمين على كيفية أخرى واذا كان متعلق الامر هو الماهية التي هي القدر المشترك زال الاشكال المذكور وعلى هذا نقول انه تعالى لما أمرهم بالايمان وبترك الاضلال وبالتزام الشرائع وهي الصلاة والزكاة وكان ذلك شاقا عليهم لما فيه من ترك الرياسات والاعراض عن المال والجاه لا جرم عالج الله تعالى هذا المرض فقال واستعينوا بالصبر والصلوة (المسئلة الثانية) ذكروا في الصبر والصلاة وجوها (أحدها) كأنه قيل واستعينوا على ترك ما تحبون من الدنيا والدخول فيما تستثقله طباعكم من قبول دين محمد صلى الله عليه وسلم بالصبر أي بحبس النفس عن اللذات فانكم اذا كلفتم أنفسكم ذلك مرنت عليه وخف عليها ثم اذا ضممتم الصلاة الى ذلك تم الامر لان المشتغل بالصلاة لا بد وأن يكون مشتغلا بذكر الله عز وجل وذكر جلاله وقهره وذكر رحمته وفضله فاذا تذكر رحمته صار مائلا الى طاعته واذا تذكر عقابه ترك معصيته فيسهل عند ذلك اشتغاله بالطاعة وتركه للمعصية (وثانيها) المراد من الصبر ههنا هو الصوم لان الصائم صابر عن الطعام والشراب ومن حبس نفسه عن قضاء شهوة البطن والفرج زالت عنه كدورات حب الدنيا فاذا انضاف اليه الصلاة استنار القلب بأنوار معرفة الله تعالى وانما قدم الصوم على الصلاة لان تأثير الصوم في ازالة ما لا ينبغي وتأثير الصلاة في حصول ما ينبغي والنفي مقدم على الاثبات ولانه عليه الصلاة والسلام قال الصوم جنة من النار وقال الله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر لان الصلاة تمنع عن الاشتغال بالدنيا وتخشع القلب ويحصل بسببها تلاوة الكتاب والوقوف على ما فيه من الوعد والوعيد والمواعظ والآداب الجميلة وذكر مصير الخلق الى دار الثواب أو دار العقاب رغبة في الآخرة ونفرة عن الدنيا فيهون على الانسان حينئذ ترك الرياسة ومقطعه عن المخلوقين الى التوجه الى قبلة خدمة الخالق ونظير هذه الآية قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلوة ان الله مع الصابرين أما قوله تعالى وانها ففي هذا الضمير وجوه (أحدها) الضمير عائد الى الصلاة أي الصلاة لثقيلة الا على الخاشعين (وثانيها) الضمير عائد الى الاستعانة التي يدل عليها قوله واستعينوا (وثالثها) انه عائد الى جميع الامور التي أمر بها بنو اسرائيل ونهوا عنها من قوله اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم الى قوله واستعينوا والعرب قد تضمر الشيء اختصارا أو تقتصر فيه على الايماء اذا وثقت بعلم المخاطب فيقول القائل ما عليها أفضل من فلان يعني الارض ويقولون ما بين لابتيها أكرم من فلان يعنون المدينة وقال تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولا ذكر للارض أما قوله لكبيرة أي لشاقة ثقيلة من قولك كبر هذا علي وقال تعالى كبر على المشركين ما تدعوهم اليه

فان قيل ان كانت ثقيلة على هؤلاء سهلة على الخاشعين فيجب أن يكون ثوابهم أكثر وثواب الخاشع أقل وذلك منكر من القول قلنا ليس المراد ان الذى يلحقهم من التعب أكثر مما يلحق الخاشع وكيف يكون ذلك والخاشع يستعمل عند الصلاة جوارحه وقلبه وسمعه وبصره ولا يغفل عن تدبر ما يأتى به من الذكر والتذلل والخشوع واذا تذكر الوعيد لم يخل من حسرة وغم واذا ذكر الوعد فكمثل ذلك واذا كان هذا فعل الخاشع فالثقل عليه بفعل الصلاة أعظم وانما المراد بقوله وانها لثقيلة على من لم يخشع انه من حيث لا يعتقد فى فعلها ثوابا ولا فى تركها عقابا فيصعب عليه فعلها فالحاصل ان الملحد اذا لم يعتقد فى فعلها منفعة ثقل عليه فعلها لان الاشتغال بما لا فائدة فيه يثقل على الطبع أما الموحد فلما اعتقد فى فعلها أعظم المنافع وفى تركها أعظم المضار لم يثقل ذلك عليه لما يعتقد فى فعله من الثواب والفوز العظيم بالنعيم المقيم والخلاص من العذاب الاليم ألا ترى الى قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم أى يتوقعون نيل ثوابه والخلاص من عقابه مثاله اذا قيل للمريض كل هذا الشئ المر فان اعتقد ان له فيه شفاء سهل ذلك عليه وان لم يعتقد ذلك فيه صعب الامر عليه وعليه يحمل قوله عليه الصلاة والسلام وجعلت قرة عينى فى الصلاة وصف الصلاة بذلك للوجوه التى ذكرناها لا لانها كانت لا تثقل عليه وكيف وكان عليه الصلاة والسلام يصلى حتى تورمت قدماه أما الخشوع فهو التذلل والخضوع أما قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم فللمفسرين فيه قولان (الاول) ان الظن بمعنى العلم قالوا لان الظن وهو الاعتقاد الذى يقارنه تجويز النقيض يقتضى أن يكون صاحبه غير جازم بيوم القيامة وذلك كفر والله تعالى مدح على هذا الظن والمدح على الكفر غير جائز فوجب أن يكون المراد من الظن ههنا العلم وسبب هذا المجاز أن العلم والظن يشتركان فى كون كل واحد منهما اعتقادا راجحا الا ان العلم راجح مانع من النقيض والظن راجح غير مانع من النقيض فلما اشتبها من هذا الوجه صح اطلاق اسم أحدهما على الآخر قال أوس بن حجر

فارسلته مستيقن الظن انه * مخالط ما بين الشراسيف جائف

وقال تعالى انى ظننت أنى ملاق حسابيه وقال ألا يظن اولئك أنهم مبعوثون ذكر الله تعالى ذلك أنكارا عليهم وبعثا على الظن ولا يجوز أن يذمهم على الاعتقاد المجوز للنقيض فثبت أن المراد بالظن ههنا العلم (القول الثانى) أن يحمل اللفظ على ظاهره وهو الظن الحقيقى ثم ههنا وجوه (الاول) أن تجعل ملاقاة الرب مجازا عن الموت وذلك لان ملاقاة الرب مسبب عن الموت فاطلق المسبب والمراد منه السبب وهذا مجاز مشهور فانه يقال لمن مات أنه لقى ربه اذا ثبت هذا فنقول المراد وانها لكبيرة الا على الخاشعين الذين يظنون الموت فى كل لحظة وذلك لان كل من كان متوقعا للموت فى كل لحظة فانه لا يفارق قلبه الخشوع فهم يبادرون الى التوبة لان خوف الموت مما يقوى دواعى التوبة ولانه مع خشوعه لا بد فى كل حال من ان لا يأمن تقصيرا جرى منه فيلزمه التلافى فاذا كان حاله ما ذكرنا كان ذلك داعيا له الى المبادرة الى التوبة (الثانى) ان تفسر ملاقاة الرب بملاقاة ثواب الرب وذلك مظنون لا معلوم فان الزاهد العابد لا يقطع بكونه ملاقيا لثواب الله بل يظن الا ان ذلك الظن مما يحمله على كمال الخشوع (الثالث) المعنى الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم بذنوبهم فان الانسان الخاشع قد يسىء ظنه بنفسه وبأعماله فيغلب على ظنه أنه يلقى الله تعالى بذنوبه فعند ذلك يسارع الى التوبة وذلك من صفات المدح بقى ههنا مسئلتان (المسئلة الاولى) استدل بعض الاصحاب بقوله ملاقوا ربهم على جواز رؤية الله تعالى وقالت المعتزلة لفظ اللقاء لا يفيد الرؤية والدليل عليه الآية والخبر والعرف أما الآية فقوله تعالى فأعقبهم نفاقا فى قلوبهم الى يوم يلقونه والمنافق لا يرى ربه وقال ومن يفعل ذلك يلق أثاما وقال تعالى فى معرض التهديد واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه فهذا يتناول الكافر والمؤمن والرؤية لا تثبت للكافر فعلمنا أن اللقاء ليس عبارة عن الرؤية وأما الخبر فقوله عليه السلام من حلف على يمين ليقتطع بها مال امرئ مسلم لقى الله وهو عليه غضبان وليس المراد رأى الله تعالى لان ذلك وصف أهل النار وأما العرف فهو قول المسلمين فى من مات لقى الله ولا يعنون أنه رأى الله عز وجل وأيضا فاللقاء يراد به القرب

يمنع يلقاه على وجه زوال الحجاب بينهما ولذلك يقول الرجل اذا حجب عن الامير ما لقيته بعد وان كان قد رآه
واذا أذن له فى الدخول عليه يقول لقيته وان كان ضريرا ويقال لقى فلان جهدا شديدا ولقيت من فلان
الداهية ولاقى فلان حمامه وكل ذلك يدل على ان اللقاء ليس عبارة عن الرؤية ويدل عليه أيضا قوله تعالى
فالتقى الماء على أمر قد قدر وهذا انما يصح فى حق الجسم ولا يصح على الله تعالى قال الاصحاب اللقاء فى اصل
اللغة عبارة عن وصول أحد الجسمين الى الآخر بحيث يماسه بسطحه يقال لقى هذا ذاك اذا ماسه واتصل به
ولما كانت الملاقاة بين الجسمين المدركين سببا لحصول الادراك فحيث يمتنع اجراء اللفظ على المماسة وجب حمله
على الادراك لان اطلاق لفظ السبب على المسبب من أقوى وجوه المجاز فثبت أنه يجب حمل لفظ اللقاء على
الادراك أكثر ما فى الباب أنه ترك هذا المعنى فى بعض الصور لدليل يخصه فوجب اجراؤه على الادراك
فى البواقى وعلى هذا التقرير زالت السؤالات أما قوله فأعقبهم نفاقا فى قلوبهم الى يوم يلقونه والمنافق
لا يرى ربه قلنا لاجل هذه الضرورة المراد الى يوم يلقون حسابه وحكمه الا أن هذا الاضمار على خلاف
الدليل وانما يصار اليه عند الضرورة ففى هذا الموضع لما اضطررنا اليه اعتبرناه وأما فى قوله تعالى انهم
ملاقوا ربهم لا ضرورة فى صرف اللفظ عن ظاهره ولا فى اضمار هذه الزيادة فلا جرم وجب تعليق اللقاء
بالله تعالى لا بحكم الله فان اشتغلوا بذكر الدلائل العقلية التى تمنع من جواز الرؤية بينا ضعفها وحينئذ
يستقيم التمسك بالظاهر من هذا الوجه (المسئلة الثانية) المراد من الرجوع الى الله تعالى الرجوع الى حيث
لا يكون لهم مالك سواه وأن لا يملك لهم أحد نفعا ولا ضرا غيره كما كانوا كذلك فى أول الخلق فجعل مصيرهم
الى مثل ما كانوا عليه أولا رجوعا الى الله من حيث كانوا فى سائر أيام حياتهم قد يملك غيره الحكم عليهم ويملك
أن يضرهم وينفعهم وان كان تعالى مالكا لهم فى جميع أحوالهم وقد احتج بهذه الآية فريقان من المبطلين
(الاول) المجسمة فانهم قالوا الرجوع الى غير الجسم محال فلما ثبت الرجوع الى الله وجب كون الله
جسما (والثانى) التناسخية فانهم قالوا الرجوع الى الشئ مسبوق بالكون عنده فدلت هذه الآية على كون
الارواح قديمة وانها كانت موجودة فى عالم الروحانيات والجواب عنهما قد حصل بناء على ما تقدم قوله

---

تبارك وتعالى (يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين) اعلم أنه سبحانه
وتعالى انما أعاد هذا الكلام مرة أخرى توكيدا للحجة عليهم وتحذيرا من ترك اتباع محمد صلى الله عليه وسلم
ثم قرنه بالوعيد وهو قوله واتقوا يوما كأنه قال ان لم تطيعونى لاجل سوالف نعمتى عليكم فأطيعونى للخوف
من عقابى فى المستقبل اما قوله وأنى فضلتكم على العالمين ففيه سؤال وهو أنه يلزم أن يكونوا أفضل من
محمد عليه السلام وذلك باطل بالاتفاق والجواب عنه من وجوه (أحدها) قال قوم العالم عبارة
عن الجمع الكثير من الناس كقولك رأيت عالما من الناس والمراد منه الكثير لا الكل وهذا ضعيف لان لفظ
العالم مشتق من العلم وهو الدليل فكل ما كان دليلا على الله تعالى كان عالما فكان من العالم وهذا تحقيق قول
المتكلمين العالم كل موجود سوى الله وعلى هذا لا يمكن تخصيص لفظ العالم ببعض المحدثات (وثانيها)
المراد فضلتكم على عالمى زمانكم وذلك لان الشخص الذى سيوجد بعد ذلك وهو الآن ليس بموجود
لم يكن ذلك الشخص من جملة العالمين حال عدمه لان شرط العالم ان يكون موجودا والشئ حال عدمه
لا يكون موجودا فالشئ حال عدمه لا يكون من العالمين وأن محمدا عليه السلام ما كان موجودا فى ذلك
الوقت فما كان فى ذلك الوقت من العالمين فلا يلزم من كون بنى اسرائيل افضل العالمين فى ذلك الوقت كونهم
أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم فى ذلك الوقت وهذا هو الجواب أيضا عن قوله تعالى اذ جعل فيكم انبياء
وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت أحدا من العالمين وقال ولقد اخترناهم على علم على العالمين وأراد به عالمى
ذلك الزمان وانما كانوا أفضل من غيرهم بما أعطوا من الملك والرسالة والكتب الالهية (وثالثها) ان قوله
وأنى فضلتكم على العالمين عام فى العالمين لكنه مطلق فى الفضل والمطلق يكفى فى صدقه صورة واحدة فالآية
تدل على ان بنى اسرائيل فضلوا على العالمين فى أمر ما وهذا لا يقتضى أن يكونوا أفضل من كل العالمين

فان قيل ان كانت ثقيلة على هؤلاء سهلة على الخاشعين فيجب أن يكون ثوابهم أكثر وثواب الخاشع أقل وذلك منكر من القول قلنا ليس المراد ان الذى يلحقهم من التعب أكثر مما يلحق الخاشع وكيف يكون ذلك والخاشع يستعمل عند الصلاة جوارحه وقلبه وسمعه وبصره ولا يغفل عن تدبر ما يأتى به من الذكر والتذلل والخشوع واذا تذكر الوعيد لم يخل من حسرة وغم واذا ذكر الوعد فكمثل ذلك واذا كان هذا فعل الخاشع فالثقل عليه بفعل الصلاة أعظم وانما المراد بقوله وانها لثقيلة على من لم يخشع انه من حيث لا يعتقد فى فعلها ثوابا ولا فى تركها عقابا فيصعب عليه فعلها فالحاصل ان الملحد اذا لم يعتقد فى فعلها منفعة ثقل عليه فعلها لان الاشتغال بما لا فائدة فيه يثقل على الطبع أما الموحد فلما اعتقد فى فعلها أعظم المنافع وفى تركها أعظم المضار لم يثقل ذلك عليه لما يعتقد فى فعله من الثواب والفوز العظيم بالنعيم المقيم والخلاص من العذاب الاليم ألا ترى الى قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم أى يتوقعون نيل ثوابه والخلاص من عقابه مثاله اذا قيل للمريض كل هذا الشئ المر فان اعتقد ان له فيه شفاء سهل ذلك عليه وان لم يعتقد ذلك فيه صعب الامر عليه وعليه يحمل قوله عليه الصلاة والسلام وجعلت قرة عينى فى الصلاة ووصف الصلاة بذلك للوجوه التى ذكرناها لا لانها كانت لا تثقل عليه وكيف وكان عليه الصلاة والسلام يصلى حتى تورمت قدماه أما الخشوع فهو التذلل والخضوع أما قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم فللمفسرين فيه قولان (الاول) ان الظن بمعنى العلم قالوا لان الظن وهو الاعتقاد الذى يقارنه تجويز النقيض يقتضى أن يكون صاحبه غير جازم بيوم القيامة وذلك كفر والله تعالى مدح على هذا الظن والمدح على الكفر غير جائز فوجب أن يكون المراد من الظن ههنا العلم وسبب هذا المجاز أن العلم والظن يشتركان فى كون كل واحد منهما اعتقادا راجحا الا ان العلم راجح مانع من النقيض والظن راجح غير مانع من النقيض فلما اشتبها من هذا الوجه صح اطلاق اسم أحدهما على الآخر قال أوس بن حجر

فارسلته مستيقن الظن انه * مخالط ما بين الشرا سيف جائف

وقال تعالى انى ظننت أنى ملاق حسابيه وقال ألا يظن اولئك أنهم مبعوثون ذكر الله تعالى ذلك أنكارا عليهم وبعثا على الظن ولا يجوز أن يبعثهم على الاعتقاد المجوز للنقيض فثبت أن المراد بالظن ههنا العلم (القول الثانى) أن يحمل اللفظ على ظاهره وهو الظن الحقيقى ثم ههنا وجوه (الاول) أن تجعل ملاقاة الرب مجازا عن الموت وذلك لان ملاقاة الرب مسبب عن الموت فاطلق المسبب والمراد منه السبب وهذا مجاز مشهور فانه يقال لمن مات أنه لقى ربه اذا ثبت هذا فنقول المراد وانها لكبيرة الا على الخاشعين الذين يظنون الموت فى كل لحظة وذلك لان كل من كان متوقعا للموت فى كل لحظة فانه لا يفارق قلبه الخشوع فهم يبادرون الى التوبة لان خوف الموت مما يقوى دواعى التوبة ولانه مع خشوعه لا بد فى كل حال من ان لا يأمن تقصيرا جرى منه فيلزمه التلافى فاذا كان حاله ما ذكرنا كان ذلك داعياله الى المبادرة الى التوبة (الثانى) ان تفسر ملاقاة الرب بملاقاة ثواب الرب وذلك مظنون لا معلوم فان الزاهد العابد لا يقطع بكونه ملاقيا لثواب الله بل يظن الا ان ذلك الظن مما يحمله على كمال الخشوع (الثالث) المعنى الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم بذنوبهم فان الانسان الخاشع قد يسىء ظنه بنفسه وبأعماله فيغلب على ظنه أنه يلقى الله تعالى بذنوبه فعند ذلك يسارع الى التوبة وذلك من صفات المدح بقى ههنا مسئلتان (المسئلة الاولى) استدل بعض الاصحاب بقوله ملاقوا ربهم على جواز رؤية الله تعالى وقالت المعتزلة لفظ اللقاء لا يفيد الرؤية والدليل عليه الآية والخبر والعرف أما الآية فقوله تعالى فأعقبهم نفاقا فى قلوبهم الى يوم يلقونه والمنافق لا يرى ربه وقال ومن يفعل ذلك يلق أثاما وقال تعالى فى معرض التهديد واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه فهذا يتناول الكافر والمؤمن والرؤية لا تثبت للكافر فعلمنا أن اللقاء ليس عبارة عن الرؤية وأما الخبر فقوله عليه السلام من حلف على يمين ليقتطع بها مال امرئ مسلم لقى الله وهو عليه غضبان وليس المراد رأى الله تعالى لان ذلك وصف أهل النار واما العرف فهو قول المسلمين فى من مات لقى الله ولا يعنون أنه رأى الله عز وجل وأيضا فاللقاء يراد به القرب

عمن يلقاه على وجه زوال الحجاب بينهما ولذلك يقول الرجل اذا حجب عن الامير ما لقيته بعد وان كان قد رآه
واذا أذن له فى الدخول عليه يقول لقيته وان كان ضريرا ويقال لقى فلان جهدا شديدا ولقيت من فلان
الداهية ولاقى فلان حمامه وكل ذلك يدل على ان اللقاء ليس عبارة عن الرؤية ويدل عليه أيضا قوله تعالى
فالتقى الماء على أمر قد قدر وهذا انما يصح فى حق الجسم ولا يصح على الله تعالى قال الاصحاب اللقاء فى اصل
اللغة عبارة عن وصول أحد الجسمين الى الآخر بحيث يماسه بسطحه يقال لقى هذا ذاك اذا ماسه واتصل به
ولما كانت الملاقاة بين الجسمين المدركين سببا لحصول الادراك فحيث يمتنع اجراء اللفظ على المماسة وجب حمله
على الادراك لان اطلاق لفظ السبب على المسبب من أقوى وجوه المجاز فثبت أنه يجب حمل لفظ اللقاء على
الادراك أكثر ما فى الباب أنه ترك هذا المعنى فى بعض الصور لدليل يخصه فوجب اجراؤه على الادراك
فى البواقى وعلى هذا التقرير زالت السؤالات أما قوله فأعقبهم نفاقا فى قلوبهم الى يوم يلقونه والمنافق
لا يرى ربه قلنا لاجل هذه الضرورة المراد الى يوم يلقون حسابه وحكمه الا أن هذا الاضمار على خلاف
الدليل وانما يصار اليه عند الضرورة ففى هذا الموضع لما اضطررنا اليه اعتبرناه وأما فى قوله تعالى انهم
ملاقوا ربهم لا ضرورة فى صرف اللفظ عن ظاهره ولا فى اضمار هذه الزيادة فلا جرم وجب تعليق اللقاء
بالله تعالى لا بحكم الله فان اشتغلوا بذكر الدلائل العقلية التى تمنع من جواز الرؤية بينا ضعفها وحينئذ
يستقيم التمسك بالظاهر من هذا الوجه (المسئلة الثانية) المراد من الرجوع الى الله تعالى الرجوع الى حيث
لا يكون لهم مالك سواه وأن لا يملك لهم أحد نفعا ولا ضرا غيره كما كانوا كذلك فى أول الخلق فجعل مصيرهم
الى مثل ما كانوا عليه أولا رجوعا الى الله من حيث كانوا فى سائر أيام حياتهم قد يملك غيره الحكم عليهم ويملك
أن يضرهم وينفعهم وان كان تعالى مالكا لهم فى جميع أحوالهم وقد احتج بهذه الآية فريقان من المبطلين
(الاول) المجسمة فانهم قالوا الرجوع الى غير الجسم محال فلما ثبت الرجوع الى الله وجب كون الله
جسما (والثانى) التناسخية فانهم قالوا الرجوع الى الشئ مسبوق بالكون عنده فدلت هذه الآية على كون
الارواح قديمة وانها كانت موجودة فى عالم الروحانيات والجواب عنهما قد حصل بناء على ما تقدم قوله

تبارك وتعالى (يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين) اعلم أنه سبحانه
وتعالى انما أعاد هذا الكلام مرة أخرى توكيدا للحجة عليهم وتحذيرا من ترك اتباع محمد صلى الله عليه وسلم
ثم قرنه بالوعيد وهو قوله واتقوا يوما كأنه قال ان لم تطيعونى لاجل سوالف نعمتى عليكم فأطيعونى للخوف
من عقابى فى المستقبل اما قوله وأنى فضلتكم على العالمين ففيه سؤال وهو أنه يلزم أن يكونوا أفضل من
محمد عليه السلام وذلك باطل بالاتفاق والجواب عنه من وجوه (أحدها) قال قوم العالم عبارة
عن الجمع الكثير من الناس كقولك رأيت عالما من الناس والمراد منه الكثير لا الكل وهذا ضعيف لان لفظ
العالم مشتق من العلم وهو الدليل فكل ما كان دليلا على الله تعالى كان عالما فكان من العالم وهذا تحقيق قول
المتكلمين العالم كل موجود سوى الله وعلى هذا لا يمكن تخصيص لفظ العالم ببعض المحدثات (وثانيها)
المراد فضلتكم على عالمى زمانكم وذلك لان الشخص الذى سيوجد بعد ذلك وهو الآن ليس بموجود
لم يكن ذلك الشخص من جملة العالمين حال عدمه لان شرط العالم ان يكون موجودا والشئ حال عدمه
لا يكون موجودا فالشئ حال عدمه لا يكون من العالمين وأن محمدا عليه السلام ما كان موجودا فى ذلك
الوقت فما كان فى ذلك الوقت من العالمين فلا يلزم من كون بنى اسرائيل افضل العالمين فى ذلك الوقت كونهم
أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم فى ذلك الوقت وهذا هو الجواب أيضا عن قوله تعالى اذ جعل فيكم انبياء
وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت أحدا من العالمين وقال ولقد اخترناهم على علم على العالمين وأراد به عالمى
ذلك الزمان وانما كانوا أفضل من غيرهم بما أعطوا من الملك والرسالة والكتب الالهية (وثالثها) ان قوله
وأنى فضلتكم على العالمين عام فى العالمين لكنه مطلق فى الفضل والمطلق يكفى فى صدقه صورة واحدة فالآية
تدل على ان بنى اسرائيل فضلوا على العالمين فى أمر ما وهذا لا يقتضى أن يكونوا أفضل من كل العالمين

فى كل الامور بل لعلهم وان كانوا أفضل من غيرهم فى أمر واحد فغيرهم يكون أفضل منهم فيما عدا ذلك الامر وعند هذا يظهر أنه لا يصح الاستدلال بقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين على أن الانبياء أفضل من الملائكة بقى ههنا ابحاث (البحث الاول) قال ابن زيد أراد به المؤمنين منهم لان عصاتهم مسخوا قردة وخنازير على ما قال تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وقال لعن الذين كفروا من بنى اسرائيل (البحث الثانى) ان جميع ما خاطب الله تعالى به بنى اسرائيل تنبيه للعرب لان الفضيلة بالنبى قد لحقتهم وجميع أقاصيص الانبياء تنبيه وارشاد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه وقال اتبعوا أحسن ما أنزل اليكم من ربكم وقال لقد كان فى قصصهم عبرة لاولى الالباب ولذلك روى قتادة قال ذكر لنا أن عمر بن الخطاب كان يقول قد مضى والله بنو اسرائيل وما يغنى ما يسمعون عن غيركم (البحث الثالث) قال القفال النعمة بكسر النون المنة وما ينعم به الرجل على صاحبه قال تعالى وتلك نعمة تمنها على واما النعمة بفتح النون فهو ما يتنعم به فى العيش قال تعالى ونعمة كانوا فيها فاكهين (البحث الرابع) قوله تعالى وأنى فضلتكم على العالمين يدل على أن رعاية الاصلح لا تجب على الله تعالى لا فى الدنيا ولا فى الدين لان قوله وأنى فضلتكم على العالمين يتناول جميع نعم الدنيا والدين فذلك التفضيل اما ان يكون واجبا أو لا يكون واجبا فان كان واجبا لم يجز جعله منة عليهم لان من أدى واجبا فلا منة له على أحد وان كان غير واجب مع أنه تعالى خصص البعض بذلك دون البعض فهذا يدل على أن رعاية الاصلح غير واجبة لا فى الدنيا ولا فى الدين * فان قيل لما خصهم بالنعم العظيمة فى الدنيا فهذا يناسب أن يخصهم أيضا بالنعم العظيمة فى الآخرة كما قيل اتمام المعروف خير من ابتدائه فلم اردف ذلك بالتخويف الشديد فى قوله واتقوا يوما * والجواب لان المعصية مع عظم النعمة تكون أقبح وأفحش فلهذا حذرهم عنها (البحث الخامس) فى بيان ان أى فرق العالم افضل يعنى ان أيهم أكثر استجماعا لخصال الخير اعلم أن هذا مما وقع فيه النزاع الشديد بين سكان النواحى فكل طائفة تدعى أنها أفضل وأكثر استجماعا لصفات الكمال ونحن نشير الى معاقد الكلام فى هذا الباب بتوفيق الله تعالى وعونه * قوله تعالى (واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون) اعلم ان اتقاء اليوم اتقاء لما يحصل فى ذلك اليوم من العقاب والشدائد لان نفس اليوم لا يتقى ولا بد من ان يرده أهل الجنة والنار جميعا فالمراد ما ذكرناه ثم انه تعالى وصف اليوم بأشد الصفات وأعظمها تهويلا وذلك لان العرب اذا دفع أحدهم الى كريهة وحاولت اعوانه دفاع ذلك عنه بذلت ما فى نفوسها الابية من مقتضى الحمية فذبت عنه كما يذب الوالد عن ولده بغاية قوته فان رأى من لا طاقة له بممانعته عاد بوجوه الضراعة وصنوف الشفاعة فحاول بالملاينة ما قصر عنه بالمخاشنة فان لم تغن عنه الحالتان من الخشونة والليان لم يبق بعده الا فداء الشئ بمثله اما مال أو غيره وان لم تغن عنه هذه الثلاثة تعلل بما يرجوه من نصر الاخلاء والاخوان فاخبر الله سبحانه انه لا يغنى شئ من هذه الامور عن المجرمين فى الآخرة بقى على هذا الترتيب سؤالان (السؤال الاول) الفائدة من قوله لا تجزى نفس عن نفس شيئا هى الفائدة من قوله ولا هم ينصرون فما المقصود من هذا التكرار والجواب المراد من قوله لا تجزى نفس عن نفس شيئا انه لا يتحمل عنه غيره ما يلزمه من الجزاء وأما النصرة فهى ان يحاول تخليصه عن حكم المعاقب وسنذكر فرقا آخر ان شاء الله تعالى (السؤال الثانى) ان الله تعالى قدم فى هذه الآية قبول الشفاعة على أخذ الفدية وذكر هذه الآية فى هذه السورة بعد العشرين والمائة وقدم قبول الفدية على ذكر الشفاعة فما الحكمة فيه الجواب أن من كان ميله الى حب المال أشد من ميله الى علو النفس فانه يقدم التمسك بالشافعين على اعطاء الفدية ومن كان بالعكس يقدم الفدية على الشفاعة ففائدة تغيير الترتيب الاشارة الى هذين الصنفين ولنذكر الآن تفسير الالفاظ أما قوله تعالى لا تجزى نفس عن نفس شيئا فقال القفال الاصل فى جزى هذا عند أهل اللغة قضى ومنه الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لابى بردة بن يسار تجزيك ولا تجزى أحدا بعدك هكذا يرويه أهل العربية تجزيك بفتح التاء غير مهموز أى

تقضى عن أحد شيئاً وتنوب ومعنى الآية أن يوم القيامة لا تنوب نفس عن نفس شيئاً ولا تحمل عنها شيئاً مما أصابها بل يفر المرء فيه من أخيه وأمه وأبيه ومعنى هذه النيابة أن طاعة المطيع لا تقضى عن العاصي ما كان واجباً عليه وقد تقع هذه النيابة في الدنيا كالرجل يقضى عن قريبه وصديقه دينه ويتحمل عنه فأما يوم القيامة فان قضاء الحقوق انما يقع فيه من الحسنات روى أبو هريرة قال قال عليه السلام رحم الله عبداً كان عنده لأخيه مظلمة في عرض أو مال أو جاه فاستحله قبل أن يؤخذ منه وليس ثم دينار ولا درهم فان كانت له حسنات أخذ من حسناته وان لم يكن له حسنات حمل من سيئاته قال صاحب الكشاف وشيئاً مفعول به ويجوز أن يكون في موضع مصدر أي قليلاً من الجزاء كقوله تعالى ولا يظلمون شيئاً ومن قرأ لا يجزي من أجزأ عنه اذا أغنى عنه فلا يكون في قراءته الا بمعنى شيئاً من الاجزاء وهذه الجملة منصوبة المحل صفة ليوماً فان قيل فاين العائد منها الى الموصوف قلنا هو محذوف تقديره لا تجزى فيه ومعنى التنكير ان نفساً من الانفس لا تجزى عن نفس غيرها شيئاً من الاشياء وهو الاقناط الكلى القطاع للمطامع أما قوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة فالشفاعة أن يستوهب أحد لأحد شيئاً ويطلب له حاجة وأصلها من الشفع الذي هو ضد الوتر كان صاحب الحاجة كان فرداً فصار الشفيع له شفعاً أي صارا زوجاً واعلم أن الضمير في قوله ولا يقبل منها راجع الى النفس الثانية العاصية وهي التي لا يؤخذ منها عدل ومعنى لا يقبل منها شفاعة انها ان جاءت بشفاعة شفيع لا يقبل منها ويجوز أن يرجع الى النفس الاولى على انها لو شفعت لها لم تقبل شفاعتها كما لا تجزى عنها شيئاً أما قوله تعالى ولا يؤخذ منها عدل أي فدية وأصل الكلمة من معادلة الشيء تقول ما أعدل بفلان أحداً أي لا أرى له نظيراً قال تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ونظير هذه الآية قوله تعالى ولو أن للذين ظلموا ما في الارض جميعاً ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيامة ما تقبل منهم وقال تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملء الارض ذهباً ولو افتدى به وقال وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها أما قوله تعالى ولا هم ينصرون فاعلم أن التناصر انما يكون في الدنيا بالمخالطة والقرابة وقد أخبر الله تعالى انه ليس يومئذ خلة ولا شفاعة وانه لا انساب بينهم يومئذ وانما المرء يفر من أخيه وأمه وأبيه وقرابته قال القفال والنصر يراد به المعونة كقوله انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً ومنه معنى الاغاثة تقول العرب أرض منصورة أي ممطورة والغيث ينصر البلاد اذا أنبتها فكأنه اغاث أهلها وقيل في قوله تعالى من كان يظن أن لن ينصره الله أي أن لن يرزقه كما يرزق الغيث البلاد ويسمى الانتقام نصرة وانتصاراً قال تعالى ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا قالوا معناه فانتقمنا له فقوله تعالى ولا هم ينصرون يحتمل هذه الوجوه فانهم يوم القيامة لا يغاثون ويحتمل انهم اذا عذبوا لم يجدوا من ينتقم لهم من الله وفي الجملة كأن النصر هو دفع الشدائد فأخبر الله تعالى انه لا دافع هناك من عذابه بقي في الآية مسألتان (المسألة الاولى) ان في الآية أعظم تحذير عن المعاصي وأقوى ترغيب في تلافي الانسان ما يكون منه من المعصية بالتوبة لانه اذا تصور انه ليس بعد الموت استدراك ولا شفاعة ولا نصرة ولا فدية علم انه لا خلاص له الا بالطاعة فاذا كان لا يأمن كل ساعة من التقصير في العبادة ومن فوت التوبة من حيث انه لا يقين له في البقاء صار حذراً خائفاً في كل حال والآية وان كانت في بني اسرائيل فهي في المعنى مخاطبة للكل لان الوصف الذي ذكر فيها وصف لليوم وذلك يعم كل من يحضر في ذلك اليوم (المسألة الثانية) اجمعت الامة على ان لمحمد صلى الله عليه وسلم شفاعة في الآخرة وحمل على ذلك قوله تعالى عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً وقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى ثم اختلفوا بعد هذا في ان شفاعته عليه السلام لمن تكون أتكون للمؤمنين المستحقين للثواب أم تكون لاهل الكبائر المستحقين للعقاب فذهبت المعتزلة الى انها للمستحقين للثواب وتأثير الشفاعة في ان تحصل زيادة من المنافع على قدر ما استحقوه وقال أصحابنا تأثيرها في اسقاط العذاب عن المستحقين للعقاب اما بان يشفع لهم في عرصة القيامة حتى لا يدخلوا النار وان دخلوا النار فيشفع لهم حتى يخرجوا منها ويدخلوا الجنة واتفقوا على انها ليست للكفار واستدلت المعتزلة على انكار الشفاعة لاهل

الكبائر بوجوه (أحدها) هذه الآية قالوا انها تدل على نفي الشفاعة من ثلاثة أوجه (الاول) قوله تعالى لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولو أثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لكان قد اجزت نفس عن نفس شيئا (الثاني) قوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة وهذه نكرة في سياق النفي فتعم جميع أنواع الشفاعة (والثالث) قوله تعالى ولا هم ينصرون ولو كان محمد شفيعا لاحد من العصاة لكان ناصرا له وذلك على خلاف الآية * لا يقال الكلام على الآية من وجهين (الاول) ان اليهود كانوا يزعمون ان آباءهم يشفعون لهم فايسوا من ذلك فالآية نزلت فيهم (الثاني) ان ظاهر الآية يقتضي نفي الشفاعة مطلقا الا انا اجمعنا على تطرق التخصيص اليه في حق زيادة الثواب لاهل الطاعة فنحن أيضا نخصه في حق المسلم صاحب الكبيرة بالدلائل التي نذكرها لانا نجيب عن الاول بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وعن الثاني انه لا يجوز أن يكون المراد من الآية نفي الشفاعة في زيادة المنافع لانه تعالى حذر من ذلك اليوم بأنه لا تنفع فيه شفاعة وليس يحصل التحذير اذا رجع نفي الشفاعة الى تحصيل زيادة النفع لان عدم حصول زيادة النفع ليس فيه خطر ولا ضرر يبين ذلك انه تعالى لو قال اتقوا يوما لا أزيد فيه منافع المستحق للثواب بشفاعة أحد لم يحصل بذلك زجر عن المعاصي ولو قال اتقوا يوما لا اسقط فيه عقاب المستحق للعقاب بشفاعة شفيع كان ذلك زجرا عن المعاصي فثبت أن المقصود من الآية نفي تأثير الشفاعة في اسقاط العقاب لا نفي تأثيرها في زيادة المنافع (وثانيها) قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والظالم هو الآتي بالظلم وذلك يتناول الكافر وغيره لا يقال انه تعالى نفي أن يكون للظالمين شفيع يطاع ولم ينف شفيعا يجاب ونحن نقول بموجبه فانه لا يكون في الآخرة شفيع يطاع لان المطاع يكون فوق المطيع وليس فوقه تعالى أحد يطيعه الله تعالى لانا نقول لا يجوز حمل الآية على ماقلتم من وجهين (الاول) أن العلم بانه ليس فوقه تعالى أحد يطيعه متفق عليه بين العقلاء أما من أثبته سبحانه فقد اعترف انه لا يطيع أحدا وأما من نفاه فمع القول بالنفي استحال أن يعتقد فيه كونه مطيعا لغيره فاذا ثبت هذا كان حمل الآية على ماذكرتم حملا لها على معنى لا يفيد (الثاني) انه تعالى نفي شفيعا يطاع والشفيع لا يكون الادون المشفوع اليه لان من فوقه يكون آمرا له وحاكما عليه ومثله لا يسمى شفيعا فافاد قوله شفيع كونه دون الله تعالى فلم يمكن حمل قوله يطاع على من فوقه فوجب حمله على ان المراد به انه لا يكون لهم شفيع يجاب (وثالثها) قوله تعالى من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ظاهر الآية يقتضي نفي الشفاعات باسرها (ورابعها) قوله تعالى وما للظالمين من انصار ولو كان الرسول يشفع للفاسق من أمته لوصفوا بانهم منصورون لانه اذا تخلص بسبب شفاعة الرسول عن العذاب فقد بلغ الرسول النهاية في نصرته (وخامسها) قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى أخبر تعالى عن ملائكته انهم لا يشفعون لاحد الا لمن يرتضيه الله عزوجل والفاسق ليس بمرتضى عند الله تعالى واذا لم تشفع الملائكة له فكذا الانبياء عليهم السلام لانه لا قائل بالفرق (وسادسها) قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين ولو أثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لكانت الشفاعة قد تنفعهم وذلك ضد الآية (وسابعها) ان الامة مجمعة على انه ينبغي أن نرغب الى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعته عليه السلام ويقولون في جملة ادعيتهم واجعلنا من أهل شفاعته فلو كان المستحق للشفاعة هو الذي خرج من الدنيا مصرا على الكبائر لكانوا قد رغبوا الى الله تعالى في ان يختم لهم مصرين على الكبائر * لا يقال لم لا يجوز أن يقال انهم يرغبون الى الله تعالى في ان يجعلهم من أهل شفاعته اذا خرجوا مصرين لا أنهم يرغبون في ان يختم لهم مصرين كما انهم يقولون في دعائهم اجعلنا من التوابين وليسوا يرغبون في ان يذنبوا ثم يتوبوا وانما يرغبون في أن يوفقهم للتوبة اذا كانوا مذنبين وكلتا الرغبتين مشروطة بشرط وهو تقدم الاصرار وتقدم الذنب * لانا نقول الجواب عنه من وجهين (الاول) ليس يجب اذا شرطنا شرطا في قولنا اللهم اجعلنا من التوابين ان نزيد شرطا في قولنا اجعلنا من أهل الشفاعة (الثاني) ان الامة في كلتا الرغبتين الى الله تعالى يسألون منه تعالى أن يفعل بهم ما يوصلهم الى المرغوب فيه ففي قولهم اجعلنا من التوابين

يرغبون في أن يوفقهم للتوبة من الذنوب وفي الثاني يرغبون في ان يفعل بهم ما يكونون عنده أهلا لشفاعته عليه السلام فلو لم تحصل أهلية الشفاعة الا بالخروج من الدنيا مصرا على الكبائر لكان سؤال أهلية الشفاعة سؤالا للاخراج من الدنيا حال الاصرار على الكبائر وذلك غير جائز بالاجماع اما على قولنا ان أهلية الشفاعة انما تحصل بالخروج من الدنيا مستحقا للثواب كان سؤال أهلية الشفاعة حسنا فظهر الفرق (وثامنها) ان قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على ان كل الفجار يدخلون النار وانهم لا يغيبون عنها واذا ثبت انهم لا يغيبون عنها ثبت انهم لا يخرجون منها واذا كان كذلك لم يكن للشفاعة أثر لا في العفو عن العقاب ولا في الاخراج من النار بعد الادخال فيها (وتاسعها) قوله تعالى يدبر الامر ما من شفيع الا من بعد اذنه فنفى الشفاعة عن من لم يأذن في شفاعته وكذا قوله من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وكذا قوله تعالى لا يتكلمون الا من أذن له الرحمن وقال صوابا وانه تعالى لم يأذن في الشفاعة في حق أصحاب الكبائر لان هذا الاذن لو عرف لعرف اما بالعقل أو بالنقل اما العقل فلا مجال له فيه واما النقل فاما بالتواتر أو بالاحاد والاحاد لا مجال له فيه لان رواية الاحاد لا تفيد الا الظن والمسألة علمية والتمسك في المطالب العلمية بالدلائل الظنية غير جائز واما بالتواتر فباطل لانه لو حصل ذلك لعرفه جمهور المسلمين ولو كان كذلك لما انكروا هذه الشفاعة حيث اطبق الاكثرون على الانكار علمنا انه لم يوجد هذا الاذن (وعاشرها) قوله تعالى الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولو كانت الشفاعة حاصلة للفاسق لم يكن لتقييدها بالتوبة ومتابعة السبيل معنى (الحادي عشر) الاخبار الدالة على انه لا توجد الشفاعة في حق أصحاب الكبائر وهي أربعة (الاول) ما روى العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة انه عليه السلام دخل المقبرة فقال السلام عليكم دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون وددت اني قد رأيت اخواننا قالوا يا رسول الله ألسنا اخوانك قال بل أنتم أصحابي واخواننا الذين لم يأتوا بعد قالوا يا رسول الله كيف تعرف من يأتي بعدك من أمتك قال أرأيت ان كان لرجل خيل غر محجلة في خيل دهم بهم ألا يعرف خيله قالوا بلى يا رسول الله قال فانهم يأتون يوم القيامة غرا محجلين من الوضوء وانا فرطهم على الحوض ألا فليذادن رجال عن حوضي كما يذاد البعير الضال اناديهم ألا هلم ألا هلم فيقال انهم قد بدلوا بعدك فاقول فسحقا فسحقا والاستدلال بهذا الخبر على نفي الشفاعة انه لو كان شفيعا لهم لم يكن يقول فسحقا فسحقا لان الشفيع لا يقول ذلك وكيف يجوز أن يكون شفيعا لهم في الخلاص من العقاب الدائم وهو يمنعهم شربة ماء (الثاني) روى عبد الرحمن بن سابط عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا كعب بن عجرة يا كعب اعيذك بالله من امارة السفهاء انه سيكون امراء من دخل عليهم فاعانهم على ظلمهم وصدقهم بكذبهم فليس مني ولست منه ولن يرد علي الحوض ومن لم يدخل عليهم ولم يعنهم على ظلمهم ولم يصدقهم بكذبهم فهو مني وانا منه وسيرد علي الحوض يا كعب بن عجرة الصلاة قربان والصوم جنة والصدقة تطفئ الخطيئة كما يطفئ الماء النار يا كعب بن عجرة لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت والاستدلال بهذا الحديث من ثلاثة أوجه (أحدها) انه اذا لم يكن من النبي ولا النبي منه فكيف يشفع له (وثانيها) قوله ولم يرد علي الحوض دليل على نفي الشفاعة لانه اذا منع من الوصول الى الرسول حتى لا يرد عليه الحوض فبان يمتنع الرسول من خلاصه من العقاب أولى (وثالثها) أن قوله لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت صريح في انه لا أثر للشفاعة في حق صاحب الكبيرة (الثالث) عن أبي هريرة قال عليه السلام لا الفين أحدكم يوم القيامة على رقبته شاة لها ثغاء يقول يا رسول الله اغثني فاقول لا أملك لك من الله شيئا قد بلغتك وهذا صريح في المطلوب لانه اذا لم يملك له من الله شيئا فليس له في الشفاعة نصيب (الرابع) عن أبي هريرة قال قال عليه السلام ثلاثة انا خصمهم يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته رجل اعطى بي ثم غدر ورجل باع حرا فأكل ثمنه ورجل استاجر اجيرا فاستوفى منه ولم يوفه أجرته والاستدلال به أنه عليه السلام لما كان خصما لهؤلاء

استحال أن يكون شفيعا لهم فهذا مجموع وجوه المعتزلة فى هذا الباب أما أصحابنا فقد تمسكوا فيه بوجوه (أحدها) قوله سبحانه وتعالى حكاية عن عيسى عليه السلام ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم وجه الاستدلال ان هذه الشفاعة من عيسى عليه السلام اما أن يقال انها كانت فى حق الكفار أو فى حق المسلم المطيع أو فى حق المسلم صاحب الصغيرة أو المسلم صاحب الكبيرة بعد التوبة أو المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة والقسم الاول باطل لان قوله تعالى وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم لا يليق بالكفار والقسم الثانى والثالث والرابع باطل لان المسلم المطيع والمسلم صاحب الصغيرة والمسلم صاحب الكبيرة لا يجوز بعد التوبة تعذيبه عقلا عند الخصم واذا كان كذلك لم يكن قوله ان تعذبهم فانهم عبادك لائقا بهم واذا بطل ذلك لم يبق الا ان يقال ان هذه الشفاعة انما وردت فى حق المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة واذا صح القول بهذه الشفاعة فى حق عيسى عليه السلام صح القول بها فى حق محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة انه لا قائل بالفرق (وثانيها) قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام فمن تبعنى فانه منى ومن عصانى فانك غفور رحيم فقوله ومن عصانى فانك غفور رحيم لا يجوز حمله على الكافر لانه ليس أهلا للمغفرة بالاجماع ولا حمله على صاحب الصغيرة ولا على صاحب الكبيرة بعد التوبة لان غفرانه لهم واجب عقلا عند الخصم فلا حاجة له الى الشفاعة فلم يبق الا حمله على صاحب الكبيرة قبل التوبة ومما يؤكد دلالة هاتين الآيتين على ماقلناه مارواه البيهقى فى كتاب شعب الايمان انه عليه الصلاة والسلام تلا قوله تعالى فى ابراهيم ومن عصانى فانك غفور رحيم وقول عيسى عليه السلام ان تعذبهم فانهم عبادك الآية ثم رفع يديه وقال اللهم أمتى أمتى وبكى فقال الله تعالى يا جبريل اذهب الى محمد وربك أعلم فسله مايبكيك فأتاه جبريل فسأله فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قال فقال الله عز وجل يا جبريل اذهب الى محمد فقل له انا سنرضيك فى أمتك ولا نسوءك رواه مسلم فى الصحيح (وثالثها) قوله تعالى فى سورة مريم يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهدا فنقول ليس فى ظاهر الآية ان المقصود من الآية ان المجرمين لا يملكون الشفاعة لغيرهم أو انهم لا يملكون شفاعة غيرهم لهم لان المصدر كما يجوز ويحسن اضافته الى الفاعل يجوز ويحسن اضافته الى المفعول الا أنا نقول حمل الآية على الوجه الثانى أولى لان حملها على الوجه الاول يجرى مجرى ايضاح الواضحات فان كل أحد يعلم ان المجرمين الذين يساقون الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة لغيرهم فتعين حملها على الوجه الثانى اذا ثبت هذا فنقول الآية تدل على حصول الشفاعة لاهل الكبائر لانه قال عقيبه الا من اتخذ عند الرحمن عهدا والتقدير ان المجرمين لا يستحقون أن يشفع لهم غيرهم الا اذا كانوا قد اتخذوا عند الرحمن عهدا فكل من اتخذ عند الرحمن عهدا وجب دخوله فيه وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهدا وهو التوحيد والاسلام فوجب أن يكون داخلا تحته أقصى مافى الباب أن يقال واليهودى اتخذ عند الرحمن عهدا وهو الايمان بالله فوجب دخوله تحته لكنا نقول ترك العمل به فى حقه لضرورة الاجماع فوجب أن يكون معمولا به فيما وراءه (ورابعها) قوله تعالى فى صفة الملائكة ولا يشفعون الا لمن ارتضى وجه الاستدلال به ان صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى وكل من كان مرتضى عند الله تعالى وجب أن يكون من أهل الشفاعة انما قلنا ان صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى لانه مرتضى عند الله بحسب ايمانه وتوحيده وكل من صدق عليه انه مرتضى عند الله بحسب هذا الوصف صدق عليه انه مرتضى عند الله تعالى لان المرتضى عند الله جزء من مفهوم قولنا مرتضى عند الله بحسب ايمانه ومتى صدق المركب صدق المفرد فثبت ان صاحب الكبيرة مرتضى عند الله واذا ثبت هذا وجب أن يكون من أهل الشفاعة لقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى نفى الشفاعة الا لمن كان مرتضى والاستثناء عن النفى اثبات فوجب أن يكون المرتضى أهلا لشفاعتهم واذا ثبت ان صاحب الكبيرة داخل فى شفاعة الملائكة وجب دخوله فى شفاعة الانبياء وشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة انه لا قائل بالفرق فان قيل الكلام على هذا الاستدلال من وجهين (الاول) ان الفاسق ليس بمرتضى

فوجب أن لا يكون أهلا لشفاعة الملائكة واذا لم يكن أهلا لشفاعة الملائكة وجب أن لا يكون أهلا لشفاعة
محمد صلى الله عليه وسلم انما قلنا انه ليس بمرتضى لانه ليس بمرتضى بحسب فسقه وفجوره ومن صدق عليه
انه ليس بمرتضى بحسب فسقه صدق عليه انه ليس بمرتضى بعين ما ذكرتم من الدليل واذا ثبت انه ليس بمرتضى
وجب أن لا يكون أهلا لشفاعة الملائكة لان قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى يدل على نفي الشفاعة
عن الكل الا في حق المرتضى فاذا كان صاحب الكبيرة غير مرتضى وجب أن يكون داخلا في النفي
(الوجه الثاني) ان الاستدلال بالآية انما يتم لو كان قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى محمولا على ان المراد منه
ولا يشفعون الا لمن ارتضاه الله أما لو حملناه على ان المراد منه ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله منه شفاعته
فحينئذ لا تدل الآية الا اذا ثبت ان الله تعالى ارتضى شفاعة صاحب الكبيرة وهذا أول المسئلة والجواب عن
الاول انه ثبت في العلوم المنطقية ان المهملتين لا يتناقضان فقولنا زيد عالم زيد ليس بعالم لا يتناقضان لاحتمال
أن يكون المراد زيد عالم بالفقه زيد ليس بعالم بالكلام واذا ثبت هذا فكذا قولنا صاحب الكبيرة مرتضى
صاحب الكبيرة ليس بمرتضى لا يتناقضان لاحتمال أن يقال انه مرتضى بحسب دينه ليس بمرتضى بحسب
فسقه وأيضا فمتى ثبت انه مرتضى بحسب اسلامه ثبت مسمى كونه مرتضى واذا كان المستثنى هو مجرد
كونه مرتضى ومجرد كونه مرتضى حاصل عند كونه مرتضى بحسب ايمانه وجب دخوله تحت الاستثناء
وخروجه عن المستثنى منه ومتى كان كذلك ثبت انه من أهل الشفاعة (وأما السؤال الثاني) فجوابه ان
حمل الآية على أن يكون معناها ولا يشفعون الا لمن ارتضاه الله أولى من حملها على ان المراد ولا يشفعون
الا لمن ارتضى الله شفاعته لان على التقدير الاول تفيد الآية الترغيب والتحريض على طلب مرضاة
الله عز وجل والاحتراز عن معاصيه وعلى التقدير الثاني لا تفيد الآية ذلك ولا شك ان تفسير كلام الله
تعالى بما كان أكثر فائدة أولى (وخامسها) قوله تعالى في صفة الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين
خصهم بذلك فوجب أن يكون حال المسلم بخلافه بناء على مسئلة دليل الخطاب (وسادسها) قوله تعالى
لمحمد صلى الله عليه وسلم واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات دلت الآية على انه تعالى أمر محمدا بأن
يستغفر لكل المؤمنين والمؤمنات وقد بينا في تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ان صاحب الكبيرة
مؤمن واذا كان كذلك ثبت ان محمدا صلى الله عليه وسلم استغفر لهم واذا كان كذلك ثبت ان الله تعالى قد
غفر لهم والا لكان الله تعالى قد أمره بالدعاء ليرد دعاءه فيصير ذلك محض التحقير والايذاء وهو غير لائق بالله
تعالى ولا بمحمد صلى الله عليه وسلم فدل على ان الله تعالى لما أمر محمدا بالاستغفار لكل العصاة فقد استجاب
دعاءه وذلك انما يتم لو غفر لهم ولا معنى للشفاعة الا هذا (وسابعها) قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا
بأحسن منها أو ردوها فالله تعالى أمر الكل بأنهم اذا حياهم أحد بتحية أن يقابلوا تلك التحية بأحسن منها
أو بأن يردوها ثم أمرنا بتحية محمد صلى الله عليه وسلم حيث قال يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما
والصلاة من الله رحمة ولا شك ان هذا تحية فلما طلبنا من الله الرحمة لمحمد عليه الصلاة والسلام وجب بمقتضى
قوله فحيوا بأحسن منها أو ردوها أن يفعل محمد مثله وهو أن يطلب لكل المسلمين الرحمة من الله تعالى وهذا
هو معنى الشفاعة ثم توافقنا على انه عليه الصلاة والسلام غير مردود الدعاء فوجب أن يقبل الله شفاعته
في الكل وهو المطلوب (وثامنها) قوله تعالى ولو انهم اذ ظلموا أنفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر
لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما وليس في الآية ذكر التوبة والآية تدل على ان الرسول متى استغفر
للعصاة والظالمين فان الله يغفر لهم وهذا يدل على ان شفاعة الرسول في حق أهل الكبائر مقبولة في الدنيا
فوجب أن تكون مقبولة في الآخرة لانه لا قائل بالفرق (وتاسعها) أجمعنا على وجوب الشفاعة لمحمد
صلى الله عليه وسلم فتأثيرها اما أن يكون في زيادة المنافع أو في اسقاط المضار والاول باطل والا لكنا شافعين
للرسول عليه الصلاة والسلام اذا طلبنا من الله تعالى أن يزيد في فضله عندما نقول اللهم صل على محمد وعلى
آل محمد واذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو المطلوب فان قيل انما لا يطلق علينا كوننا شافعين لمحمد

صلى الله عليه وسلم لوجهين (الاول) ان الشفيع لابد أن يكون أعلى رتبة من المشفوع له ونحن وان
كنا نطلب الخير له عليه الصلاة والسلام ولكن لما كنا أدون رتبة منه عليه الصلاة والسلام لم يصح أن نوصف
بكوننا شافعين له (الثاني) قال أبو الحسين سؤال المنافع للغير انما يكون شفاعة اذا كان فعل تلك المنافع
لاجل سؤاله ولولاه لم تفعل أو كان لسؤاله تأثير في فعلها فأما اذا كانت تفعل سواء سألها أو لم يسألها وكان
غرض السائل التقرب بذلك الى المسؤل وان لم يستحق المسؤل له بذلك السؤال منفعة زائدة فان ذلك
لا يكون شفاعة له ألا ترى ان السلطان اذا عزم على أن يعقد لابنه ولاية فحثه بعض أوليائه على ذلك وكان
يفعل ذلك لا محالة سواء حثه عليه أو لم يحثه وقصد بذلك التقرب الى السلطان ليحصل له بذلك منزلة عنده فانه
لا يقال انه يشفع لابن السلطان وهذه حالتنا في حق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما نسأله له من الله تعالى
فلم يصح أن نكون شافعين والجواب عن الاول لا نسلم ان الرتبة معتبرة في الشفاعة والدليل عليه ان
الشفيع انما سمي شفيعا مأخوذا من الشفع وهذا المعنى لا تعتبر فيه الرتبة فسقط قولهم وبهذا الوجه يسقط
السؤال الثاني وأيضا فنقول في الجواب عن السؤال الثاني انا وان كنا نقطع بأن الله تعالى يكرم
رسوله ويعظمه سواء سألت الامة ذلك أو لم تسأل ولكنا لا نقطع بأنه لا يجوز أن يزيد في اكرامه بسبب سؤال
الامة ذلك على وجه لولا سؤال الامة لما حصلت تلك الزيادة واذا كان هذا الاحتمال يجوز وجب أن يبقى
تجويز كوننا شافعين للرسول صلى الله عليه وسلم ولما بطل ذلك باتفاق الامة بطل قولهم (وعاشرها) قوله
تعالى في صفة الملائكة الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون
للذين آمنوا وصاحب الكبيرة من جملة المؤمنين فوجب دخوله في جملة من تستغفر الملائكة لهم أقصى
ما في الباب انه ورد بعد ذلك قوله فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك الا أن هذا لا يقتضي تخصيص ذلك العام
لما ثبت في أصول الفقه ان اللفظ العام اذا ذكر بعده بعض أقسامه فان ذلك لا يوجب تخصيص ذلك العام
بذلك الخاص (الحادي عشر) الاخبار الدالة على حصول الشفاعة لاهل الكبائر ولنذكر منها ثلاثة
أوجه (الاول) قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي قالت المعتزلة الاعتراض عليه من ثلاثة
وجوه (أحدها) انه خبر واحد ورد على مضادة القرآن فانا بينا ان كثيرا من الآيات يدل على نفي
هذه الشفاعة وخبر الواحد اذا ورد على خلاف القرآن وجب رده (وثانيها) انه يدل على ان شفاعته
ليست الا لاهل الكبائر وهذا غير جائز لان شفاعته منصب عظيم فتخصيصه بأهل الكبائر فقط يقتضي
حرمان أهل الثواب عنه وذلك غير جائز لانه لا أقل من التسوية (وثالثها) ان هذه المسئلة ليست من
المسائل العملية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن وخبر الواحد لا يفيد الا الظن فلا يجوز التمسك في هذه
المسئلة بهذا الخبر ثم ان سلمنا صحة الخبر لكن فيه احتمالات (أحدها) أن يكون المراد منه الاستفهام
بمعنى الانكار يعني أشفاعتي لاهل الكبائر من أمتي كان المراد من قوله هذا ربي أي أهذا ربي (وثانيها)
ان لفظ الكبيرة غير مختص لا في أصل اللغة ولا في عرف الشرع بالمعصية بل كما يتناول المعصية يتناول الطاعة
قال تعالى في صفة الصلاة وانها لكبيرة الا على الخاشعين واذا كان كذلك فقوله لاهل الكبائر لا يجب أن يكون
المراد منه أهل المعاصي الكبيرة بل لعل المراد منه أهل الطاعات الكبيرة فان قيل هب ان لفظ الكبيرة يتناول
الطاعات والمعاصي ولكن قوله أهل الكبائر صيغة جمع مقرونة بالالف واللام فيفيد العموم فوجب ان يدل
الخبر على ثبوت الشفاعة لكل من كان من أهل الكبائر سواء كان من أهل الطاعات الكبيرة أو المعاصي الكبيرة
قلنا لفظ الكبائر وان كان للعموم الا ان لفظ أهل مفرد فلا يفيد العموم فيكفي في صدق الخبر شخص واحد
من أهل الكبائر فنحمله على الشخص الآتي بكل الطاعات فانه يكفي في العمل بمقتضى الحديث حمله عليه
(وثالثها) هب انه يجب حمل أهل الكبائر على أهل المعاصي الكبيرة لكن أهل المعاصي الكبيرة أعم من
أهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة أو قبل التوبة فنحن نحمل الخبر على أهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة ويكون
تأثير الشفاعة في أن يتفضل الله عليه بما انحبط من ثواب طاعته المتقدمة على فسقه سلمنا دلالة الخبر على

قولكم لكنه معارض بما روى عنه عليه الصلاة والسلام انه قال أشفاعتى لاهل الكبائر من أمتى ذكره مع همزة الاستفهام على سبيل الانكار وروى الحسن عنه عليه الصلاة والسلام انه قال ما ادخرت شفاعتى الا لاهل الكبائر من أمتى واعلم ان الانصاف انه لا يمكن التمسك فى مثل هذه المسئلة بهذا الخبر وحده ولكن بمجموع الاخبار الواردة فى باب الشفاعة وان سائر الاخبار دالة على سقوط كل هذه التأويلات (الثانى) روى أبو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل نبى دعوة مستجابة فتعجل كل نبى دعوته وانى اختبأت دعوتى شفاعة لامتى يوم القيامة فهى نائلة ان شاء الله من مات من أمتى لا يشرك بالله شيئا رواه مسلم فى الصحيح والاستدلال به ان الحديث صريح فى ان شفاعته صلى الله عليه وسلم تنال كل من مات من أمته لا يشرك بالله شيئا وصاحب الكبيرة كذلك فوجب ان تناله الشفاعة (الثالث) عن أبى هريرة قال أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما بلحم فرفع اليه الذراع وكانت تعجبه فنهش منها نهشة ثم قال أنا سيد الناس يوم القيامة هل تدرون لم ذلك قالوا لا يا رسول الله قال يجمع الله الاولين والآخرين فى صعيد واحد فيسمعهم الداعى وينفذهم البصر وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون فيقول بعض الناس لبعض ألا ترون ما أنتم فيه ألا ترون ما قد بلغكم ألا تذهبون الى من يشفع لكم الى ربكم فيقول بعض الناس لبعض أبوكم آدم فيأتون آدم فيقولون يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وأمر الملائكة فسجدوا لك اشفع لنا الى ربك ألا ترى ما نحن فيه ألا ترى ما قد بلغنا فيقول لهم ان ربى قد غضب اليوم غضبا لم يغضب مثله قبله ولن يغضب بعده مثله وانه نهانى عن الشجرة فعصيته نفسى نفسى اذهبوا الى غيرى اذهبوا الى نوح فيأتون نوحا فيقولون يا نوح أنت أول الرسل الى أهل الارض وسماك الله عبدا شكورا اشفع لنا الى ربك ألا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربى قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وانه كانت لى دعوة دعوت بها على قومى اذهبوا الى غيرى اذهبوا الى ابراهيم فيأتون ابراهيم عليه السلام فيقولون أنت ابراهيم نبى الله وخليله من أهل الارض اشفع لنا الى ربك ألا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم ابراهيم ان ربى قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وذكر كذباته نفسى نفسى اذهبوا الى غيرى اذهبوا الى موسى فيأتون موسى ويقولون يا موسى أنت رسول الله فضلك الله برسالاته وبكلامه على الناس اشفع لنا الى ربك ألا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم موسى ان ربى قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وانى قتلت نفسا لم أومر بقتلها نفسى نفسى اذهبوا الى غيرى اذهبوا الى عيسى بن مريم فيأتون عيسى فيقولون أنت رسول الله وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه وكلمت الناس فى المهد اشفع لنا الى ربك ألا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم عيسى ان ربى قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ولم يذكر له ذنبا نفسى نفسى اذهبوا الى غيرى اذهبوا الى محمد فيأتونى فيقولون يا محمد أنت رسول الله وخاتم النبيين وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر اشفع لنا الى ربك ألا ترى الى ما نحن فيه فانطلق واستأذن على ربى فيؤذن لى فاذا رأيت ربى وقعت ساجدا فيدعنى ما شاء الله أن يدعنى ثم يقول لى يا محمد ارفع رأسك وقل تسمع وسل تعطه واشفع تشفع فأحمد ربى بمحامد علمنيها ثم أشفع فيحد لى حدا فأدخلهم الجنة ثم أرجع فاذا رأيت ربى تبارك وتعالى وقعت له ساجدا فيدعنى ما شاء الله أن يدعنى ثم يقول ارفع رأسك وقل تسمع وسل تعطه واشفع تشفع فأحمد ربى بمحامد علمنيها ثم أشفع فيحد لى حدا فأدخلهم الجنة ثم أرجع فاذا رأيت ربى وقعت له ساجدا فيدعنى ما شاء الله أن يدعنى ثم يقول يا محمد ارفع رأسك وقل تسمع وسل تعطه واشفع تشفع فأحمد ربى بمحامد علمنيها ثم أشفع فيحد لى حدا فأدخلهم الجنة ثم أرجع فأقول يا رب ما بقى فى النار الا من حبسه القرآن أى وجب عليه الخلود وأكثر هذا الخبر مخرج بلفظه فى الصحيحين قالت المعتزلة الكلام على هذا الخبر وأمثاله من وجوه (أحدها) ان هذه الاخبار أخبار طويلة جدا فلا يمكن ضبطها بلفظ الرسول صلى الله عليه وسلم فالظاهر ان الراوى انما رواها بلفظ نفسه وعلى هذا التقدير لا يكون شئ منها حجة (وثانيها) انها خبر عن واقعة واحدة وانها رويت على وجوه مختلفة

مع الزيادات والنقصانات وذلك أيضا مما يطرق التهمة اليها (وثالثها) انها مشتملة على التشبيه وذلك باطل أيضا يطرق التهمة اليها (ورابعها) انها وردت على خلاف ظاهر القرآن وذلك أيضا يطرق التهمة اليها (وخامسها) انها خبر عن واقعة عظيمة تتوفر الدواعي على نقلها فلو كان صحيحا لوجب بلوغه الى حد التواتر وحيث لم يكن كذلك فقد تطرقت التهمة اليها (وسادسها) ان الاعتماد على خبر الواحد الذي لا يفيد الا الظن في المسائل القطعية غير جائز أجاب أصحابنا عن هذه المطاعن بأن كل واحد من هذه الاخبار وان كان مرويا بالآحاد الا انها كثيرة جدا وبينها قدر مشترك واحد وهو خروج أهل العقاب من النار بسبب الشفاعة فيصير هذا المعنى مرويا على سبيل التواتر فيكون حجة والله أعلم والجواب عن جميع أدلة المعتزلة بحرف واحد وهو ان أدلتهم على نفي الشفاعة تفيد نفي جميع أقسام الشفاعات وأدلتنا على اثبات الشفاعة تفيد اثبات شفاعة خاصة والعام والخاص اذا تعارضا قدم الخاص على العام فكانت دلائلنا مقدمة على دلائلهم ثم انا نخص كل واحد من الوجوه التي ذكروها بجواب على حدة (أما الوجه الاول) وهو التمسك بقوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة فجوابه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الا ان تخصيص مثل هذا العام بذلك السبب المخصوص يكفي فيه أدنى دليل فاذا قامت الدلائل الدالة على وجود الشفاعة وجب المصير الى تخصيصها (أما الوجه الثاني) وهو قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فالجواب عنه ان قوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع نقيض لقولنا للظالمين حميم وشفيع لكن قولنا للظالمين حميم وشفيع موجبة كلية ونقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية والسالبة الجزئية يكفي في صدقها تحقق ذلك السلب في بعض الصور ولا يحتاج فيه الى تحقق ذلك السلب في جميع الصور وعلى هذا فنحن نقول بموجبه لان عندنا انه ليس لبعض الظالمين حميم ولا شفيع يجاب وهم الكفار فاما أن يحكم على كل واحد منهم بسلب الحميم والشفيع فلا (وأما الوجه الثالث) وهو قوله من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فالجواب عنه ما تقدم في الوجه الاول (وأما الوجه الرابع) وهو قوله وما للظالمين من أنصار فالجواب عنه انه نقيض لقولنا للظالمين أنصار وهذه موجبة كلية فقوله وما للظالمين من أنصار سالبة جزئية فيكون مدلوله سلب العموم وسلب العموم لا يفيد عموم السلب (وأما الوجه الخامس) وهو قوله فما تنفعهم شفاعة الشافعين فهذا وارد في حق الكفار وهو يدل بسبب التخصيص على ضد هذا الحكم في حق المؤمنين (وأما الوجه السادس) وهو قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى فقد تقدم القول فيه (وأما الوجه السابع) وهو قول المسلمين اللهم اجعلنا من أهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فالجواب عنه ان عندنا تأثير الشفاعة في جلب أمر مطلوب وأعني به القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق ودفع المضار المستحقة على المعاصي وذلك القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد عاصيا فاندفع السؤال (وأما الوجه الثامن) وهو التمسك بقوله وان الفجار لفي جحيم فالكلام عليه سيأتي ان شاء الله في مسئلة الوعيد (وأما الوجه التاسع) وهو قوله لم يوجد ما يدل على اذن الله عز وجل في الشفاعة لاصحاب الكبائر فجوابه ان هذا ممنوع والدليل عليه ما أوردنا من الدلائل الدالة على حصول هذه الشفاعة (وأما الوجه العاشر) وهو قوله في حق الملائكة فاغفر للذين تابوا فجوابه ما بينا ان خصوص آخر هذه الآية لا يقدح في عموم أولها وأما الاحاديث فهي دالة على ان محمدا صلى الله عليه وسلم لا يشفع لبعض الناس ولا يشفع في بعض مواطن القيامة وذلك لا يدل على انه لا يشفع لاحد البتة من أصحاب الكبائر ولا انه يمتنع من الشفاعة في جميع المواطن والذي يحققه انه تعالى بين ان أحدا من الشافعين لا يشفع الا باذن الله فلعل الرسول لم يكن مأذونا في بعض المواضع وبعض الاوقات فلا يشفع في ذلك المكان ولا في ذلك الزمان ثم يصير مأذونا في موضع آخر وفي وقت آخر في الشفاعة فيشفع هناك والله أعلم قالت الفلاسفة في تأويل الشفاعة ان واجب الوجود عام الفيض تام الجود فحيث لا يحصل فانما لا يحصل لعدم كون القابل مستعدا ومن الجائز أن لا يكون الشيء مستعدا لقبول الفيض عن واجب الوجود الا ان يكون

مستعد القبول ذلك الفيض من شيء قبله عن واجب الوجود فيكون ذلك الشيء كالمتوسط بين واجب الوجود وبين ذلك الشيء الاول ومثاله في المحسوس ان الشمس لا تضيء الا للقابل المقابل وسقف البيت لما لم يكن مقابلا لجرم الشمس لا جرم لم يكن فيه استعداد لقبول النور عن الشمس الا انه اذا وضع طشت مملوء من الماء الصافي ووقع عليه ضوء الشمس انعكس ذلك الضوء من ذلك الماء الى السقف فيكون ذلك الماء الصافي متوسطا في وصول النور من قرص الشمس الى السقف الذي هو غير مقابل للشمس وأرواح الانبياء كالوسائط بين واجب الوجود وبين أرواح عوام الخلق في وصول فيض واجب الوجود الى أرواح العامة فهذا ما قالوه في الشفاعة تفريعا على أصولهم * قوله تعالى (وإذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون أبناءكم ويستحيون نساءكم وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم) اعلم انه تعالى لما قدم ذكر نعمه على بني اسرائيل اجمالا بين بعد ذلك أقسام تلك النعم على سبيل التفصيل ليكون أبلغ في التذكير وأعظم في الحجة فكأنه قال اذكروا نعمتي واذكروا اذ نجيناكم واذكروا اذ فرقنا بكم البحر وهي انعامات والمذكور في هذه الآية هو الانعام الاول أما قوله واذ نجيناكم فقرئ أيضا أنجيناكم ونجيتكم قال القفال أصل الانجاء والتنجية التخلص وان يبان الشيء من الشيء حتى لا يتصلا وهما لغتان نجى وأنجى ونجا بنفسه وقالوا للمكان العالي نجوة لان من صار اليه نجا أي تخلص ولان الموضع المرتفع بائن عما انحط عنه فكأنه متخلص منه قال صاحب الكشاف أصل آل أهل ولذلك يصغر بأهيل فأبدلت هاؤه ألفا وخص استعماله بأولي الخطر والشان كالملوك وأشباههم ولا يقال آل الحجام والاسكاف قال علي بن عيسى الاهل أعم من الآل يقال أهل الكوفة وأهل البلد وأهل العلم ولا يقال آل الكوفة وآل البلد وآل العلم فكأنه قال الاهل هم خاصة الشيء من جهة تغليبه عليهم والآل خاصة الرجل من جهة قرابة أو صحبة وحكي عن أبي عبيدة انه سمع فصيحا يقول أهل مكة آل الله أما فرعون فهو علم لمن ملك مصر من العمالقة كقيصر وهرقل لملك الروم وكسرى لملك الفرس وتبع لملك اليمن وخاقان لملك الترك واختلفوا في فرعون من وجهين (أحدهما) انهم اختلفوا في اسمه فحكى ابن جريج عن قوم انهم قالوا اسمه مصعب بن ريان وقال ابن اسحق هو الوليد بن مصعب ولم يكن من الفراعنة أحد أشد غلظة ولا أقسى قلبا منه وذكر وهب بن منبه ان أهل الكتابين قالوا ان اسم فرعون كان قابوس وكان من القبط (الثاني) قال ابن وهب ان فرعون يوسف عليه السلام هو فرعون موسى وهذا غير صحيح اذ كان بين دخول يوسف مصر وبين ان دخلها موسى أكثر من أربعمائة سنة وقال محمد بن اسحق هو غير فرعون يوسف وان فرعون يوسف كان اسمه الريان بن الوليد أما آل فرعون فلا شك ان المراد منه ههنا من كان من قوم فرعون وهم الذين عزموا على اهلاك بني اسرائيل ليكون تعالى منجيا لهم منهم بما تفضل به من الاحوال التي توجب بقاءهم وهلاك فرعون وقومه أما قوله تعالى يسومونكم فهو من سامه خسفا اذا أولاه ظلما قال عمرو بن كلثوم

اذا ما الملك سام الناس خسفا * أبينا أن نقر الخسف فينا

وأصله من سام السلعة اذا طلبها كأنه بمعنى يبغونكم سوء العذاب ويريدونه بكم والسوء مصدر ساء بمعنى السيء يقال أعوذ بالله من سوء الخلق وسوء الفعل يراد قبحهما ومعنى سوء العذاب والعذاب كله سيء أشده وأصعبه كأنه قبحه بالاضافة الى سائره واختلف المفسرون في المراد من سوء العذاب فقال محمد بن اسحق انه جعلهم خولا وخدما له وصنفهم في أعماله أصنافا فصنف كانوا يبنون له وصنف كانوا يحرثون له وصنف كانوا يزرعون له فهم كانوا في أعماله ومن لم يكن في نوع من أعماله كان يأمر بان يوضع عليه جزية يؤديها وقال السدي كان قد جعلهم في الاعمال القذرة الصعبة مثل كنس المبرز وعمل الطين ونحت الجبال وحكى الله تعالى عن بني اسرائيل انهم قالوا لموسى أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا وقال موسى لفرعون وتلك نعمة تمنها علي ان عبدت بني اسرائيل واعلم ان كون الانسان تحت يد الغير بحيث يتصرف فيه كيف يشاء لا سيما اذا استعمله في الاعمال الشاقة الصعبة القذرة فان ذلك يكون من أشد انواع العذاب حتى ان من هذه حالته

ربما تمنى الموت فبين الله تعالى عظيم نعمه عليهم بأن نجاهم من ذلك ثم انه تعالى اتبع ذلك بنعمة أخرى أعظم منها فقال يذبحون أبناءكم ومعناه يقتلون الذكور من الاولاد دون الاناث وههنا أبحاث (البحث الاول) ان ذبح الذكور دون الاناث مضرة من وجوه (أحدها) ان ذبح الابناء يقتضي فناء الرجال وذلك يقتضي انقطاع النسل لان النساء اذا انفردن فلا تأثير لهن البتة في ذلك وذلك يفضي آخر الامر الى هلاك الرجال والنساء (وثانيها) ان هلاك الرجال يقتضي فساد مصالح النساء في أمر المعيشة فان المرأة لتتمنى وقد انقطع عنها تعهد الرجال وقيامهم بأمرها الموت لما قد يقع اليها من نكد العيش بالانفراد فصارت هذه الخصلة عظيمة في المحن والعذاب منها في العظم تكون بحسبها (وثالثها) ان قتل الولد عقيب الحمل الطويل وتحمل الكد والرجاء القوي في الانتفاع بالمولود من أعظم العذاب لان قتله والحالة هذه أشد من قتل من بقي المدة الطويلة مستمتعا به مسرورا بأحواله فنعمة الله في التخليص لهم من ذلك بحسب شدة المحنة فيه (ورابعها) ان الابناء أحب الى الوالدين من البنات ولذلك فان أكثر الناس يستثقلون البنات ويكرهونهن وان كثر ذكرانهم ولذلك قال تعالى واذا بشر أحدهم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به الآية ولذلك نهى العرب عن الوأد بقوله ولا تقتلوا أولادكم خشية املاق وانما كانوا يأذون الاناث دون الذكور (وخامسها) ان بقاء النسوان بدون الذكران يوجب صيرورتهن مستفرشات الاعداء وذلك نهاية الذل والهوان (البحث الثاني) ذكر في هذه السورة يذبحون بلا واو وفي سورة ابراهيم ذكره مع الواو والوجه فيه انه اذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب مفسرا بقوله يذبحون أبناءكم لم يحتج الى الواو وأما اذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب مفسرا بسائر التكاليف الشاقة سوى الذبح وجعل الذبح شيئا آخر سوى سوم العذاب احتيج فيه الى الواو وفي الموضعين يحتمل الوجهين الا ان الفائدة التي يجوز أن تكون هي المقصودة من ذكر حرف العطف في سورة ابراهيم أن يقال انه تعالى قال قبل تلك الآية ولقد أرسلنا موسى بآياتنا ان اخرج قومك من الظلمات الى النور وذكرهم بأيام الله والتذكير بأيام الله لا يحصل الا بتعديد نعم الله تعالى فوجب أن يكون المراد من قوله يسومونكم سوء العذاب نوعا من العذاب والمراد من قوله ويذبحون أبناءكم نوعا آخر ليكون التخليص منهما نوعين من النعمة فلهذا وجب ذكر العطف هناك وأما في هذه الآية لم يرد الامر الا بتذكير جنس النعمة وهي قوله اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم فسواء كان المراد من سوء العذاب هو الذبح أو غيره كان تذكير جنس النعمة حاصلا فظهر الفرق (البحث الثالث) قال بعضهم أراد بقوله يذبحون أبناءكم الرجال دون الاطفال ليكون في مقابلة النساء اذ النساء هن البالغات وكذا المراد من الابناء هم الرجال البالغون قالوا انه كان يأمر بقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج عليه والتجمع لافساد أمره وأكثر المفسرين على ان المراد بالآية الاطفال دون البالغين وهذا هو الاولى لوجوه (الاول) حملا للفظ الابناء على ظاهره (الثاني) انه كان يتعذر قتل جميع الرجال على كثرتهم (الثالث) انهم كانوا محتاجين اليهم في استعمالهم في الصنائع الشاقة (الرابع) انه لو كان كذلك لم يكن لالقاء موسى عليه السلام في التابوت حال صغره معنى أما قوله وجب حمله على الرجال ليكون في مقابلة النساء ففيه جوابان (الاول) أن الابناء لما قتلوا حال الطفولية لم يصيروا رجالا فلم يجز اطلاق اسم الرجال عليهم أما البنات لما لم يقتلن بل وصلن الى حد النساء جاز اطلاق اسم النساء عليهن (الثاني) قال بعضهم المراد بقوله ويستحيون نساءكم أي يفتشون حياء المرأة أي فرجها هل بها حمل أم لا وابطل ذلك بان ما في بطونهن اذا لم يكن للعيون ظاهرا لم يعلم بالتفتيش ولم يوصل الى استخراجه باليد (البحث الرابع) في سبب قتل الابناء ذكروا فيه وجوها (أحدها) قول ابن عباس رضي الله عنهما انه وقع الى فرعون وطبقته ما كان الله وعد ابراهيم أن يجعل في ذريته أنبياء وملوكا فخافوا ذلك واتفقت كلمتهم على اعداد رجال معهم الشفار يطوفون في بني اسرائيل فلا يجدون مولودا ذكرا الا ذبحوه فلما رأوا أن كبارهم يموتون وصغارهم يذبحون خافوا الفناء فحينئذ لا يجدون من يباشر الاعمال الشاقة فصاروا يقتلون عاما دون عام (وثانيها) قول السدي أن

فرعون رأى نارا أقبلت من بيت المقدس حتى اشتملت على بيوت مصر فأحرقت القبط وتركت بنى اسرائيل فدعا فرعون الكهنة وسألهم عن ذلك فقالوا يخرج من بيت المقدس من يكون هلاك القبط على يده (وثالثها) ان المنجمين أخبروا فرعون بذلك وعينوا له السنة فلهذا كان يقتل أبناءهم فى تلك السنة والاقرب هو الاول لان الذى يستفاد من علم التعبير وعلم النجوم لا يكون أمرا مفصلا والاقدح ذلك فى كون الاخبار عن الغيب معجزا بل يكون أمرا مجملا والظاهر من حال العاقل ان لا يقدم على مثل هذا الامر العظيم بسببه فان قيل ان فرعون كان كافرا بالله فكان بان يكون كافرا بالرسل أولى واذا كان كذلك فكيف يمكن أن يقدم على هذا الامر العظيم بسبب اخبار ابراهيم عليه السلام عنه قلنا لعل فرعون كان عارفا بالله وبصدق الانبياء الا انه كان كافرا كفر الجحود والعناد أو يقال انه كان شاكا متحيرا فى دينه وكان يجوز صدق ابراهيم عليه السلام فاقدم على ذلك الفعل احتياطا (البحث الخامس) اعلم أن الفائدة فى ذكر هذه النعمة من وجوه (أحدها) أن هذه الاشياء التى ذكرها الله تعالى لما كانت من أعظم ما يمتحن به الناس من جهة الملوك والظلمة صار تخليص الله اياهم عن هذه المحن من أعظم النعم وذلك لانهم عاينوا هلاك من حاول اهلاكهم وشاهدوا ذل من بالغ فى اذلالهم ولا شك فى ان ذلك من أعظم النعم وتعظيم النعمة يوجب الانقياد والطاعة ويقتضى نهاية قبح المخالفة والمعاندة فلهذا السبب ذكر الله تعالى هذه النعمة العظيمة مبالغة فى الزام الحجة عليهم وقطعا لعذرهم (وثانيها) انهم لما عرفوا انهم كانوا فى نهاية الذل وكان خصمهم فى نهاية العز الا انهم كانوا محقين وكان خصمهم مبطلا لا جرم زال ذل المحقين وبطل عز المبطلين فكأنه تعالى قال لا تغتروا بفقر محمد وقلة أنصاره فى الحال فانه محق لا بد وان ينقلب العز الى جانبه والذل الى جانب أعدائه (وثالثها) ان الله تعالى نبه بذلك على ان الملك بيد الله يؤتيه من يشاء فليس للانسان أن يغتر بعز الدنيا بل عليه السعى فى طلب عز الآخرة أما قوله تعالى وفى ذلكم بلاء من ربكم عظيم قال القفال أصل الكلمة من الابتلاء وهو الاختبار والامتحان قال تعالى ونبلوكم بالشر والخير فتنة وقال وبلوناهم بالحسنات والسيئات والبلوى واقعة على النوعين فيقال للنعمة بلاء وللمحنة الشديدة بلاء والاكثر أن يقال فى الخير ابلاء وفى الشر بلاء وقد يدخل أحدهما على الآخر قال زهير

جزى الله بالاحسان ما فعلا بكم * وابلاهما خير البلاء الذى يبلو

اذا عرفت هذا فقول البلاء ههنا هو المحنة ان أشير بلفظ ذلكم الى صنع فرعون والنعمة ان اشير به الى الانجاء وحمله على النعمة أولى لانها هى التى صدرت من الرب تعالى ولان موضع الحجة على اليهود انعام الله تعالى على اسلافهم * قوله تعالى (واذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون) هذا هو النعمة الثانية وقوله فرقنا أى فصلنا بين بعضه وبعض حتى صارت فيه مسالك لكم وقرئ فرقنا بالتشديد بمعنى فصلنا يقال فرق بين الشيئين وفرق بين الاشياء لان المسالك كانت اثنى عشرة على عدد الاسباط فان قلت ما معنى بكم قلنا فيه وجهان (أحدهما) انهم كانوا يسلكونه ويتفرق الماء عند سلوكهم فكأنما فرق بهم كما يفرق بين الشيئين بما توسط بينهما (الثانى) فرقناه بسببكم وبسبب انجائكم ثم ههنا أبحاث (البحث الاول) روى أنه تعالى لما أراد اغراق فرعون والقبط وبلغ بهم الحال فى معلوم الله انه لا يؤمن أحد منهم أمر موسى عليه السلام بنى اسرائيل أن يستعيروا حلى القبط وذلك لغرضين (أحدهما) ليخرجوا خلفهم لاجل المال (والثانى) ان تبقى أموالهم فى أيديهم ثم نزل جبريل عليه السلام بالعشى وقال لموسى اخرج قومك ليلا وهو المراد من قوله وأوحينا الى موسى ان أسر بعبادى وكانوا ستمائة ألف نفس لانهم كانوا اثنى عشر سبطا كل سبط خمسون ألفا فلما خرج موسى عليه السلام ببنى اسرائيل بلغ ذلك فرعون فقال لا تتبعوهم حتى يصيح الديك قال الراوى فوالله ما صاح ليلتئذ ديك فلما أصبحوا دعا فرعون بشاة فذبحت ثم قال لا افرغ من تناول كبد هذه الشاة حتى يجتمع الى ستمائة ألف من القبط وقال قتادة اجتمع اليه ألف ألف ومائتا ألف نفس كل واحد منهم على فرس حصان فتبعوهم نهارا وهو قوله تعالى فأتبعوهم مشرقين أى بعد طلوع

الشمس فلما تراءا الجمعان قال أصحاب موسى انا لمدركون فقال موسى كلا ان معى ربى سيهدين فلما سار بهم موسى وأتى البحر قال له يوشع بن نون أين أمرك ربك فقال موسى الى امامك وأشار الى البحر فاقحم يوشع بن نون فرسه فى البحر فكان يمشى فى الماء حتى بلغ الغمر فسبح الفرس وهو عليه ثم رجع وقال له ياموسى أين أمرك ربك فقال البحر فقال والله ما كذبت ففعل ذلك ثلاث مرات فأوحى الله اليه ان اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم فانشق البحر اثنى عشر جبلا فى كل واحد منها طريق فقال له ادخل فكان فيه وحل فهبت الصبا فجف البحر وكل طريق فيه حتى صار طريقا يابسا كما قال تعالى فاضرب لهم طريقا فى البحر يبسا فأخذ كل سبط منهم طريقا ودخلوا فيه فقالوا لموسى ان بعضنا لا يرى صاحبه فضرب موسى عصاه على البحر فصار بين الطرق منافذ وكوى فرأى بعضهم بعضا ثم اتبعهم فرعون فلما بلغ شاطئ البحر رأى ابليس واقفا فنهاه عن الدخول فهم بان لا يدخل البحر فجاء جبريل عليه السلام على حجرة فتقدم فرعون وهو كان على فحل فتبعه فرس فرعون ودخل البحر فلما دخل فرعون البحر صاح ميكائيل بهم الحقوا آخركم بأولكم فلما دخلوا البحر بالكلية أمر الله الماء حتى نزل عليهم فذلك قوله تعالى وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون وقيل كان ذلك اليوم يوم عاشوراء فصام موسى عليه السلام ذلك اليوم شكرا لله تعالى (البحث الثانى) اعلم أن هذه الواقعة تضمنت نعما كثيرة فى الدين والدنيا أما نعم الدنيا فى حق موسى عليه السلام فهى من وجوه (أحدها) انهم لما وقعوا فى ذلك المضيق الذى من ورائهم فرعون وجنوده وقدامهم البحر فان توقفوا أدركهم العدو وأهلكهم بأشد العذاب وان ساروا غرقوا فلا خوف أعظم من ذلك ثم ان الله نجاهم بفلق البحر فلا فرج أشد من ذلك (وثانيها) ان الله تعالى خصهم بهذه النعمة العظيمة والمعجزة الباهرة وذلك سبب لظهور كرامتهم على الله (وثالثها) انهم شاهدوا ان الله تعالى أهلك أعداءهم ومعلوم أن الخلاص من مثل هذا البلاء من أعظم النعم فكيف اذا حصل معه ذلك الاكرام العظيم واهلاك العدو (ورابعها) أن اورثهم أرضهم وديارهم ونعمهم وأموالهم (وخامسها) أنه تعالى لما أغرق آل فرعون فقد خلص بنى اسرائيل منهم وذلك نعمة عظيمة لانه كان خائفا منهم ولو انه تعالى خلص موسى وقومه من تلك الورطة وما أهلك فرعون وقومه لكان الخوف باقيا من حيث انهم ربما اجتمعوا واحتالوا بحيلة وقصدوا ايذاء موسى عليه السلام وقومه ولكن الله تعالى لما أغرقهم فقد حسم مادة الخوف بالكلية (وسادسها) انه وقع ذلك الاغراق بحضرة من بنى اسرائيل وهو المراد من قوله تعالى وأنتم تنظرون وأما نعم الدين فى حق موسى عليه السلام فمن وجوه (أحدها) أن قوم موسى لما شاهدوا تلك المعجزة الباهرة زالت عن قلوبهم الشكوك والشبهات فان دلالة مثل هذا المعجز على وجود الصانع الحكيم وعلى صدق موسى عليه السلام تقرب من العلم الضرورى فكأنه تعالى رفع عنهم تحمل النظر الدقيق والاستدلال الشاق (وثانيها) انهم لما عاينوا ذلك صار داعيا لهم الى الثبات على تصديق موسى والانقياد له وصار ذلك داعيا لقوم فرعون الى ترك تكذيب موسى عليه السلام والاقدام على تكذيب فرعون (وثالثها) انهم عرفوا ان الامور بيد الله فانه لا عز فى الدنيا أكمل مما كان لفرعون ولا شدة أشد مما كانت ببنى اسرائيل ثم ان الله تعالى فى لحظة واحدة جعل العزيز ذليلا والذليل عزيزا وذلك يوجب انقطاع القلب عن علائق الدنيا والاقبال بالكلية على خدمة الخالق والتوكل عليه فى كل الامور وأما النعم الحاصلة لامة محمد صلى الله عليه وسلم من ذكر هذه القصة فكثيرة (أحدها) انه كالحجة لمحمد صلى الله عليه وسلم على أهل الكتاب لانه كان معلوما من حال محمد عليه الصلاة والسلام انه كان أميا لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط أهل الكتاب فاذا أورد عليهم من أخبارهم المفصلة ما لا يعلم الا من الكتب علموا انه أخبر عن الوحى وانه صادق فصار ذلك حجة له عليه السلام على اليهود وحجة لنا فى تصديقه (وثانيها) انا اذا تصورنا ما جرى لهم وعليهم من هذه الامور العظيمة علمنا أن من خالف الله شقى فى الدنيا والآخرة ومن اطاعه فقد سعد فى الدنيا والآخرة فصار ذلك مرغبا لنا فى الطاعة ومنفرا عن المعصية (وثالثها) ان أمة موسى عليه السلام مع

انهم

انهم خصوا بهذه المعجزات الظاهرة والبراهين الباهرة فقد خالفوا موسى عليه السلام فى أمور حتى قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة وأما أمة محمد صلى الله عليه وسلم فمع أن معجزتهم هى القرآن الذى لا يعرف كونه معجزا الا بالدلائل الدقيقة انقادوا لمحمد صلى الله عليه وسلم وما خالفوه فى أمر البتة وهذا يدل على ان أمة محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من أمة موسى عليه السلام بقى على الآية سؤالان (السؤال الاول) ان فلق البحر فى الدلالة على وجود الصانع القادر وفى الدلالة على صدق موسى كالامر الضرورى فكيف يجوز فعله فى زمان التكليف والجواب أما على قولنا فظاهر وأما المعتزلة فقد أجاب الكعبى الجواب الكلى بان فى المكلفين من يبعد عن الفطنة والذكاء ويختص بالبلادة وعامة بنى اسرائيل كانوا كذلك فاحتاجوا فى التنبيه الى معاينة الآيات العظام كفلق البحر ورفع الطور واحياء الموتى ألا ترى انهم بعد ذلك مروا بقوم يعكفون على أصنام لهم فقالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة وأما العرب فحالهم بخلاف ذلك لانهم كانوا فى نهاية الكمال فى العقول فلا جرم اقتصر الله تعالى معهم على الدلائل الدقيقة والمعجزات اللطيفة (السؤال الثانى) ان فرعون لما شاهد فلق البحر وكان عاقلا فلا بد وان يعلم أن ذلك ما كان من فعله بل لا بد من قادر عالم مخالف لسائر القادرين فكيف بقى على الكفر مع ذلك فان قلت انه كان عارفا بربه الا انه كان كافرا على سبيل العناد والجحود قلت فاذا عرف ذلك بقلبه فكيف استجاز ورط نفسه فى المهلكة ودخول البحر مع انه كان فى تلك الساعة كالمضطر الى العلم بوجود الصانع وصدق موسى عليه السلام والجواب حب الشئ يعمى ويصم فحبه الجاه والتلبيس حمله على اقتحام تلك المهلكة وأما قوله تعالى وأنتم تنظرون ففيه وجوه (أحدها) انكم ترون التطام أمواج البحر بفرعون وقومه (وثانيها) ان قوم موسى عليه السلام سألوه أن يريهم الله تعالى حالهم فسأل موسى عليه السلام ربه أن يريهم اياهم فلفظهم البحر ألف ألف ومائتى ألف نفس وفرعون معهم فنظروا اليهم طافين وان البحر لم يقبل واحدا منهم لشؤم كفرهم فهو قوله تعالى فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية أى نخرجك من مضيق البحر الى سعة الفضاء ليراك الناس وتكون عبرة لهم (وثالثها) أن المراد وأنتم بالقرب منهم حيث تواجهونهم وتقابلونهم وان كانوا لا يرونهم بأبصارهم قال الفراء وهو مثل قولك لقد ضربت وأهلك ينظرون اليك فما أغاثوك تقول ذلك اذا قرب أهله منه وان كانوا لا يرونه ومعناه راجع الى العلم * قوله تعالى (واذ واعدنا موسى أربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون) اعلم أن هذا هو الانعام الثالث فأما قوله واذ واعدنا فقرأ أبو عمرو ويعقوب واذ وعدنا موسى بغير ألف فى هذه السورة وفى الاعراف وطه وقرأ الباقون واعدنا بالالف فى المواضع الثلاثة فأما بغير ألف فوجهه ظاهر لان الوعد كان من الله تعالى والمواعدة مفاعلة ولا بد من اثنين وأما بالالف فله وجوه (أحدها) أن الوعد وان كان من الله تعالى فقبوله كان من موسى عليه السلام وقبول الوعد يشبه الوعد لان القابل للوعد لا بد وان يقول افعل ذلك (وثانيها) قال القفال لا يبعد أن يكون الآدمى يعد الله ويكون معناه يعاهد الله (وثالثها) انه أمر جرى بين اثنين فجاز أن يقال واعدنا (ورابعها) وهو الاقوى ان الله تعالى وعده الوحى وهو وعد الله المجئ للميقات الى الطور أما موسى ففيه وجوه (أحدها) وزنه فعلى والميم فيه أصلية أخذت من ماس يميس اذا تبختر فى مشيته وكان موسى عليه السلام كذلك (وثانيها) وزنه مفعل فالميم فيه زائدة وهو من أوسيت الشجرة اذا أخذت ما عليها من الورق وكأنه سمى بذلك لصلعه (وثالثها) انها كلمة مركبة من كلمتين بالعبرانية فمو هو الماء بلسانهم وسى هو الشجر وانما سمى بذلك لان أمه جعلته فى التابوت حين خافت عليه من فرعون فألقته فى البحر فدفعته أمواج البحر حتى أدخلته بين أشجار عند بيت فرعون فخرجت جوارى آسية امرأة فرعون يغتسلن فوجدن التابوت فأخذنه فسمى باسم المكان الذى أصيب فيه وهو الماء والشجر واعلم أن الوجهين الاولين فاسدان جدا أما الاول فلان بنى اسرائيل والقبط ما كانوا يتكلمون بلغة العرب فلا يجوز أن يكون مرادهم ذلك وأما الثانى فلان هذه اللفظة اسم علم واسم العلم لا يفيد معنى فى الذات

والاقرب هو الوجه الثالث وهو أمر معتاد بين الناس فاما نسبه صلى الله عليه وسلم فهو موسى بن عمران بن يصهر بن قاهث بن لاوى بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم عليهم السلام أما قوله تعالى أربعين ليلة ففيه ابحاث (البحث الاول) ان موسى عليه السلام قال لبنى اسرائيل ان خرجنا من البحر سالمين اتيتكم من عند الله بكتاب يبين لكم فيه ما يجب عليكم من الفعل والترك فلما جاوز موسى البحر بنى اسرائيل وأغرق الله فرعون قالوا يا موسى ائتنا بذلك الكتاب الموعود فذهب الى ربه ووعدهم أربعين ليلة وذلك قوله تعالى وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة واستخلف عليهم هارون ومكث على الطور أربعين ليلة وأنزل الله التوراة عليه فى الالواح وكانت الالواح من زبرجد فقربه الرب نجيا وكلمه من غير واسطة واسمعه صرير القلم قال أبو العالية وبلغنا انه لم يحدث حدثا فى الاربعين ليلة حتى هبط من الطور (البحث الثانى) انما قال أربعين ليلة لان الشهور تبتدأ من الليالى (البحث الثالث) قوله تعالى واذ واعدنا موسى أربعين ليلة معناه واعدنا موسى انقضاء أربعين ليلة كقولهم اليوم أربعون يوما منذ خرج فلان أى تمام الاربعين والحاصل انه حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه كما فى قوله تعالى واسئل القرية وأيضا فليس المراد انقضاء أى أربعين كان بل أربعين معينا وهو الثلاثون من ذى القعدة والعشر الاول من ذى الحجة لان موسى عليه السلام كان عالما بأن المراد هو هذه الاربعون وأيضا فقوله تعالى واذ واعدنا موسى أربعين ليلة يحتمل أن يكون المراد انه وعد قبل هذه الاربعين أن يجيء الى الجبل هذه الاربعين حتى تنزل عليه التوراة ويحتمل أن يكون المراد انه أمر بأن يجيء الى الجبل هذه الاربعين ووعد بأنه ستنزل عليه بعد ذلك التوراة وهذا الاحتمال الثانى هو المتأيد بالاخبار (البحث الرابع) قوله ههنا واعدنا موسى أربعين ليلة يفيد ان المواعدة كانت من أول الامر على الاربعين وقوله فى الاعراف وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر يفيد ان المواعدة كانت فى أول الامر على الثلاثين فكيف التوفيق بينهما أجاب الحسن البصرى فقال ليس المراد أن وعده كان ثلاثين ليلة ثم بعد ذلك وعده بعشر لكنه وعده أربعين ليلة جميعا وهو كقوله ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة أما قوله تعالى ثم اتخذتم العجل من بعده ففيه ابحاث (البحث الاول) انما ذكر لفظة ثم لانه تعالى لما وعد موسى حضور الميقات لانزال التوراة عليه بحضرة السبعين وأظهر فى ذلك درجة موسى عليه السلام وفضيلة بنى اسرائيل ليكون ذلك تنبيها للحاضرين على علو درجتهم وتعريفا للغائبين وتكملة للدين كان ذلك من أعظم النعم فلما أتوا عقيب ذلك بأقبح أنواع الجهل والكفر كان ذلك فى محل التعجب فهو كمن يقول انى أحسنت اليك وفعلت كذا وكذا ثم انك تقصدنى بالسوء والايذاء (البحث الثانى) قال أهل السير ان الله تعالى لما أغرق فرعون ووعد موسى عليه السلام انزال التوراة عليه قال موسى لاخيه هرون اخلفنى فى قومى واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين فلما ذهب موسى الى الطور وكان قد بقى مع بنى اسرائيل الثياب والحلى الذى استعاروه من القبط قال لهم هرون ان هذه الثياب والحلى لا تحل لكم فاحرقوها فجمعوا نارا وأحرقوها وكان السامرى فى مسيره مع موسى عليه السلام فى البحر نظر الى حافر دابة جبريل عليه السلام حين تقدم على فرعون فى دخول البحر فقبض قبضة من تراب حافر تلك الدابة ثم ان السامرى أخذ ما كان معه من الذهب والفضة وصور منه عجلا وألقى فيه ذلك التراب فخرج منه صوت كانه الخوار فقال للقوم هذا الهكم واله موسى فاتخذه القوم الها لانفسهم فهذا ما فى الرواية ولقائل أن يقول الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز أن يتفقوا على ما يعلم فساده ببديهة العقل وهذه الحكاية كذلك لوجوه (أحدها) ان كل عاقل يعلم ببديهة عقله ان الصنم المتخذ من الذهب الذى لا يتحرك ولا يحس ولا يعقل يستحيل أن يكون اله السموات والارض وهب انه ظهر منه خوار ولكن هذا القدر لا يصلح أن يكون شبهة فى قلب أحد من العقلاء فى كونه الها (وثانيها) ان القوم كانوا قد شاهدوا قبل ذلك من المعجزات القاهرة التى تكون قريبة من حد الالجاء فى الدلالة على الصانع وصدق موسى عليه السلام فمع قوة هذه الدلالة وبلوغها الى حد الضرورة

ومع ان صدور الخوارق من ذلك العجل المتخذ من الذهب يستحيل أن يقتضي شبهة في كون ذلك الجسم المصوت الها (والجواب) هذه الواقعة لا يمكن تصحيحها الا على وجه واحد وهو أن يقال ان السامري ألقى الى القوم أن موسى عليه السلام انما قدر على ما أتى به لانه كان يتخذ طلسمات على قوى فلكية وكان يقدر بواسطتها على هذه المعجزات فقال السامري للقوم وأنا أتخذ لكم طلسما مثل طلسمه وروج عليهم ذلك بان جعله بحيث خرج منه صوت عجيب فأطمعهم في أن يصيروا مثل موسى عليه السلام في الاتيان بالخوارق أو لعل القوم كانوا مجسمة وحلولية فجوزوا حلول الاله في بعض الاجسام فلذلك وقعوا في تلك الشبهة (البحث الثالث) هذه القصة فيها فوائد (أحدها) أنها تدل على أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم خير الامم لان أولئك اليهود مع انهم شاهدوا تلك البراهين القاهرة اغتروا بهذه الشبهة الركيكة جدا وأما أمة محمد صلى الله عليه وسلم فانهم مع انهم محتاجون في معرفة كون القرآن معجزا الى الدلائل الدقيقة لم يغتروا بالشبهات القوية العظيمة وذلك يدل على أن هذه الامة خير من أولئك وأكمل عقلا وأزكى خاطرا منهم (وثانيها) انه عليه السلام ذكر هذه الحكاية مع انه لم يتعلم علما وذلك يدل على انه عليه السلام استفادها من الوحي (وثالثها) فيه تحذير عظيم من التقليد والجهل بالدلائل فان أولئك الاقوام لو انهم عرفوا الله بالدليل معرفة تامة لما وقعوا في شبهة السامري (ورابعها) في تسلية النبي صلى الله عليه وسلم مما كان يشاهد من مشركي العرب واليهود والنصارى بالخلاف عليه وكأنه تعالى أمره بالصبر على ذلك كما صبر موسى عليه السلام في هذه الواقعة النكدة فانهم بعد أن خلصهم الله من فرعون وأراهم المعجزات العجيبة من أول ظهور موسى الى ذلك الوقت اغتروا بتلك الشبهة الركيكة ثم ان موسى عليه السلام صبر على ذلك فلأن يصبر محمد عليه الصلاة والسلام على أذية قومه كان ذلك أولى (وخامسها) ان أشد الناس مجادلة مع الرسول صلى الله عليه وسلم وعداوة له هم اليهود فكأنه تعالى قال ان هؤلاء انما يفتخرون بأسلافهم ثم ان أسلافهم كانوا في البلادة والجهالة والعناد الى هذا الحد فكيف هؤلاء الاخلاف أما قوله تعالى وأنتم ظالمون ففيه ابحاث (البحث الاول) في تفسير الظلم وفيه وجهان (الاول) قال أبو مسلم الظلم في أصل اللغة هو النقص قال الله تعالى كلتا الجنتين آتت أكلها ولم تظلم منه شيئا والمعنى انهم لما تركوا عبادة الخالق المحيي المميت واشتغلوا بعبادة العجل فقد صاروا ناقصين في خيرات الدين والدنيا (الثاني) ان الظلم في عرف الشرع عبارة عن الضرر الخالي من نفع يزيد عليه ودفع مضرة أعظم منه والاستحقاق عن الغير في علمه أو ظنه فاذا كان الفعل بهذه الصفة كان فاعله ظالما ثم ان الرجل اذا فعل ما يؤديه الى العقاب والنار قيل انه ظالم نفسه وان كان في الحال نفعا ولذة كما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وقال فمنهم ظالم لنفسه ولما كانت عبادتهم لغير الله شركا ومؤديا الى النار سمي ظلما (البحث الثاني) استدلت المعتزلة بقوله وأنتم ظالمون على ان المعاصي ليست بخلق الله تعالى من وجوه (أحدها) انه تعالى ذمهم عليها ولو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق الذم الا من فعلها (وثانيها) انها لو كانت بارادة الله تعالى لكانوا مطيعين لله تعالى بفعلها لان الطاعة عبارة عن فعل المراد (وثالثها) لو كان العصيان مخلوقا لله تعالى لكان الذم بسببه يجري مجرى الذم بسبب كونه اسود وأبيض وطويلا وقصيرا والجواب هذا تمسك بفعل المدح والذم وهو معارض بمسألتي الداعي والعلم وقد تقدم ذلك مرارا (البحث الثالث) في الآية تنبيه على ان ضرر الكفر لا يعود الا عليهم لانهم ما استفادوا بذلك الا انهم ظلموا أنفسهم وذلك يدل على ان جلال الله منزه عن الاستكمال بطاعة الاتقياء والانتقاص بمعصية الاشقياء أما قوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك فقالت المعتزلة المراد ثم عفونا عنكم بسبب اتيانكم بالتوبة وهي قتل بعضهم بعضا وهذا ضعيف من وجهين (الاول) ان قبول التوبة واجب عقلا فلو كان المراد ذلك لما جاز عده في معرض الانعام لان أداء الواجب لا يعد من باب الانعام والمقصود من هذه الآيات تعديد نعم الله تعالى عليهم (الثاني) ان العفو اسم لاسقاط العقاب المستحق فأما اسقاط ما يجب اسقاطه فذلك لا يسمى عفوا ألا ترى ان الظالم لما لم يجز له تعذيب المظلوم فاذا ترك ذلك العذاب لا يسمى ذلك

الترك عفوا فكذا ههنا واذا ثبت هذا فنقول لاشك فى حصول التوبة فى هذه الصورة لقوله تعالى فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا أنفسكم واذا كان كذلك دلت هذه الآية على ان قبول التوبة غير واجب عقلا واذا ثبت ذلك ثبت أيضا انه تعالى قد أسقط عقاب من يجوز عقابه عقلا وشرعا وذلك أيضا خلاف قول المعتزلة واذا ثبت انه تعالى عفا عن كفار قوم موسى فلان يعفو عن فساق أمة محمد صلى الله عليه وسلم مع انهم خير أمة أخرجت للناس كان أولى أما قوله تعالى لعلكم تشكرون فاعلم ان الكلام فى تفسير لعل قد تقدم فى قوله لعلكم تتقون وأما الكلام فى حقيقة الشكر وماهيته فطويل وسيجىء ان شاء الله تعالى ثم قالت المعتزلة انه تعالى بين انه انما عفا عنهم ولم يؤاخذهم لكى يشكروا وذلك يدل على انه تعالى لم يرد منهم الا الشكر (الجواب) لو أراد الله تعالى منهم الشكر لاراد ذلك اما بشرط أن يحصل للشاكر داعية الشكر أولا بهذا الشرط والاول باطل اذ لو أراد ذلك بهذا الشرط فان كان هذا الشرط من العبد لزم افتقار الداعية الى داعية أخرى وان كان من الله فحيث خلق الله الداعى حصل الشكر لا محالة وحيث لم يخلق الداعى استحال حصول الشكر وذلك ضد قول المعتزلة وان أراد حصول الشكر منه من غير هذه الداعية فقد أراد منه المحال لان الفعل بدون الداعى محال فثبت أن الاشكال وارد عليهم أيضا والله أعلم * قوله تعالى (واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون) اعلم أن هذا هو الانعام الرابع والمراد من الفرقان يحتمل أن يكون هو التوراة وان يكون شيئا داخلا فى التوراة وان يكون شيئا خارجا عن التوراة فهذه اقسام ثلاثة لا مزيد عليها وتقرير الاحتمال الاول أن التوراة لها صفتان كونها كتابا منزلا وكونها فرقانا تفرق بين الحق والباطل فهو كقولك رأيت الغيث والليث تريد الرجل الجامع بين الجود والجراءة ونظيره قوله تعالى ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان وضياء وذكرا وأما تقرير الاحتمال الثانى فهو أن يكون المراد من الفرقان ما فى التوراة من بيان الدين لانه اذا أبان ظهر الحق متميزا من الباطل فالمراد من الفرقان بعض ما فى التوراة وهو بيان أصول الدين وفروعه وأما تقرير الاحتمال الثالث ففيه وجوه (أحدها) أن يكون المراد من الفرقان ما أوتى موسى عليه السلام من اليد والعصا وسائر الآيات وسميت بالفرقان لانها فرقت بين الحق والباطل (وثانيها) أن يكون المراد من الفرقان النصر والفرج الذى آتاه الله بنى اسرائيل على قوم فرعون قال تعالى وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والمراد النصر الذى آتاه الله يوم بدر وذلك لان قبل ظهور النصر يتوقع كل واحد من الخصمين فى أن يكون هو المستولى وصاحبه هو المقهور فاذا ظهر النصر تميز الراجح من المرجوح وانفرق الطمع الصادق من الطمع الكاذب (وثالثها) قال قطرب الفرقان هو انفراق البحر لموسى عليه السلام فان قلت فهذا قد صار مذكورا فى قوله تعالى واذ فرقنا بكم البحر وأيضا فقوله تعالى بعد ذلك لعلكم تهتدون لا يليق الا بالكتاب لان ذلك لا يذكر الا عقيب الهدى قلت الجواب عن الاول انه تعالى لم يبين فى قوله تعالى واذ فرقنا بكم البحر ان ذلك كان لاجل موسى عليه السلام وفى هذه الآية بين ذلك التخصيص على سبيل التنصيص وعن الثانى ان فرق البحر كان من الدلائل فلعل المراد انا لما آتينا موسى فرقان البحر استدلوا بذلك على وجود الصانع وصدق موسى عليه السلام وذلك هو الهداية وأيضا فالهدى قد يراد به الفوز والنجاة كما يراد به الدلالة فكأنه تعالى بين انه آتاهم الكتاب نعمة فى الدين والفرقان الذى حصل به خلاصهم من الخصم نعمة عاجلة واعلم ان من الناس من غلط فظن أن الفرقان هو القرآن وانه انزل على موسى عليه السلام وذلك باطل لان الفرقان هو الذى يفرق بين الحق والباطل وكل دليل كذلك فلا وجه لتخصيص هذا اللفظ بالقرآن وقال آخرون المعنى واذ آتينا موسى الكتاب يعنى التوراة وآتينا محمدا صلى الله عليه وسلم الفرقان لكى تهتدوا به يا أهل الكتاب وقد مال الى هذا القول من علماء النحو الفراء وثعلب وقطرب وهذا تعسف شديد من غير حاجة البتة اليه وأما قوله تعالى لعلكم تهتدون فقد تقدم تفسير لعل وتفسير الاهتداء واستدلت المعتزلة بقوله لعلكم تهتدون على ان الله تعالى أراد الاهتداء من الكل وذلك يبطل قول من قال أراد الكفر من الكافر وأيضا فاذا

كان عندهم انه تعالى يخلق الاهتداء فمن يهتدى والضلال فمن يضل فما الفائدة فى أن ينزل الكتاب والفرقان ويقول لعلكم تهتدون ومعلوم أن الاهتداء اذا كان بخلقه فلا تأثير لانزال الكتب فيه فلو خلق الاهتداء ولا كتاب لحصل الاهتداء ولو أنزل بدلا من الكتاب الواحد ألف كتاب ولم يخلق الاهتداء فيهم لما حصل الاهتداء فكيف يجوز أن يقول أنزلت الكتاب لكى تهتدوا واعلم أن هذا الكلام قد تقدم مرار لا يحصى مع الجواب والله أعلم * قوله تعالى (واذ قال موسى لقومه ياقوم انكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم)

اعلم أن هذا هو الانعام الخامس قال بعض المفسرين هذه الآية وما بعدها منقطعة عما تقدم من التذكير بالنعم وذلك لانها أمر بالقتل والقتل لا يكون نعمة وهذا ضعيف من وجوه (أحدها) ان الله تعالى نبههم على عظم ذنبهم ثم نبههم على ما به يتخلصون عن ذلك الذنب العظيم وذلك من أعظم النعم فى الدين واذا كان الله تعالى قد عدد عليهم النعم الدنيوية فبأن يعدد عليهم هذه النعمة الدينية أولى ثم ان هذه النعمة وهى كيفية هذه التوبة لما لم يكمل وصفها الا بمقدمة ذكر المعصية كان ذكرها أيضا من تمام النعمة فصار كل ما تضمنته هذه الآية معدودا فى نعم الله فجاز التذكير بها (وثانيها) أن الله تعالى لما أمرهم بالقتل رفع ذلك الامر عنهم قبل فنائهم بالكلية فكان ذلك نعمة فى حق أولئك الباقين وفى حق الذين كانوا موجودين فى زمان محمد عليه السلام لانه تعالى لولا انه رفع القتل عن آبائهم لما وجد أولئك الابناء فحسن ايراده فى معرض الامتنان على الحاضرين فى زمان محمد عليه السلام (وثالثها) أنه تعالى لما بين ان توبة أولئك ما تمت الا بالقتل مع ان محمدا عليه السلام كان يقول لهم لا حاجة بكم الآن فى التوبة الى القتل بل ان رجعتم عن كفركم وآمنتم قبل الله ايمانكم منكم فكان بيان التشديد فى تلك التوبة تنبيها على الانعام العظيم بقبول مثل هذه التوبة السهلة الهينة (ورابعها) أن فيه ترغيبا شديدا لامة محمد صلوات الله عليه فى التوبة فان أمة موسى عليه السلام لما رغبوا فى تلك التوبة مع نهاية مشقتها على النفس فلان يرغب الواحد منا فى التوبة التى هى مجرد الندم كان أولى ومعلوم أن ترغيب الانسان فيما هو المصلحة المهمة له من أعظم النعم وأما قوله تعالى واذ قال موسى لقومه أى واذكروا اذ قال موسى لقومه بعد ما رجع من الموعد الذى وعده ربه فرآهم قد اتخذوا العجل ياقوم انكم ظلمتم أنفسكم وللمفسرين فى الظلم قولان (أحدهما) انكم نقصتم أنفسكم الثواب الواجب بالاقامة على عهد موسى عليه السلام (والثانى) أن الظلم هو الاضرار الذى ليس بمستحق ولا فيه نفع ولا دفع مضرة لا علما ولا ظنا فلما عبدوا العجل كانوا قد اضروا بانفسهم لان ما يؤدى الى ضرر الابد من أعظم الظلم ولذلك قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم لكن هذا الظلم من حقه أن يقيد لئلا يوهم اطلاقه انه ظلم الغير لان الاصل فى الظلم ما يتعدى فلذلك قال انكم ظلمتم أنفسكم أما قوله تعالى باتخاذكم العجل ففيه حذف لانهم لم يظلموا أنفسهم بهذا القدر لانهم لو اتخذوه ولم يجعلوه الها لم يكن فعلهم ظلما فالمراد باتخاذكم العجل الها لكن لما دلت مقدمة الآية على هذا المحذوف حسن الحذف أما قوله تعالى فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ففيه سؤالات (السؤال الاول) قوله تعالى فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا أنفسكم يقتضى كون التوبة مفسرة بقتل النفس كما ان قوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة أحدكم حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه يقتضى أن وضع الطهور مواضعه مفسر بغسل الوجه واليدين لكن ذلك باطل لان التوبة عبارة عن الندم على الفعل القبيح الذى مضى والعزم على ان لا يأتى بمثله بعد ذلك وذلك مغاير لقتل النفس وغير مستلزم له فكيف يجوز تفسيره به والجواب ليس المراد تفسير التوبة بقتل النفس بل بيان أن توبتهم لا تتم ولا تحصل الا بقتل النفس وانما كان كذلك لان الله تعالى أوحى الى موسى عليه السلام أن شرط توبتهم قتل النفس كان القاتل عمدا لا تتم توبته الا بتسليم النفس حتى يرضى أولياء المقتول أو يقتلوه فلا يمتنع أن يكون من شرع موسى عليه السلام أن توبة المرتد لا تتم الا بالقتل اذا ثبت هذا فنقول شرط الشئ قد يطلق عليه اسم ذلك الشئ مجازا كما يقال للغاصب اذا قصد التوبة ان

توبتك رد ما غصبت يعني ان توبتك لا تتم الا به فكذا ههنا (السؤال الثاني) ما معنى قوله تعالى فتوبوا الى بارئكم والتوبة لا تكون الا للبارى والجواب المراد منه النهي عن الرياء في التوبة كأنه قال لهم لو أظهرتم التوبة لا عن القلب فانتم ما تبتم الى الله الذي هو مطلع على ضميركم وانما تبتم الى الناس وذلك مما لا فائدة فيه فانكم اذا اذنبتم الى الله وجب أن تتوبوا الى الله (السؤال الثالث) كيف اختص هذا الموضع بذكر البارى (الجواب) البارى هو الذي خلق الخلق بريئا من التفاوت ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ومميزا بعضه عن بعض بالاشكال المختلفة والصور المتباينة فكان ذلك تنبيها على أن من كان كذلك فهو أحق بالعبادة من البقر الذي يضرب به المثل في الغباوة (والسؤال الرابع) ما الفرق بين الفاء في قوله فتوبوا والفاء في قوله فاقتلوا (الجواب) الاولى للسبب لان الظلم سبب التوبة والثانية للتعقيب لان القتل من تمام التوبة فمعنى قوله فتوبوا أي فاتبعوا التوبة القتل تتمة لتوبتكم (السؤال الخامس) ما المراد بقوله فاقتلوا أنفسكم أهو ما يقتضيه ظاهره من أن يقتل كل واحد نفسه أو المراد غير ذلك (الجواب اختلف الناس فيه فقال قوم من المفسرين لا يجوز أن يكون المراد أمر كل واحد من التائبين بقتل نفسه وهو اختيار القاضي عبد الجبار واحتجوا عليه بوجهين (الاول) وهو الذي عول عليه أهل التفسير أن المفسرين أجمعوا على انهم ما قتلوا أنفسهم بأيديهم ولو كانوا مأمورين بذلك لصاروا عصاة بترك ذلك (الثاني) وهو الذي عول عليه القاضي عبد الجبار ان القتل هو نقض البنية التي عندها يجب أن يخرج من أن يكون حيا وما عدا ذلك مما يؤدي الى أن يموت قريبا أو بعيدا انما يسمى قتلا على طريق المجاز اذا عرفت حقيقة القتل فنقول انه لا يجوز أن يأمر الله تعالى به لان العبادات الشرعية انما تحسن لكونها مصالح لذلك المكلف ولا تكون مصلحة الا في الامور المستقبلة وليس بعد القتل حال تكليف حتى يكون القتل مصلحة فيه وهذا بخلاف ما يفعله الله تعالى من الاماتة لان ذلك من فعل الله فيحسن أن يفعله اذا كان صلاحا لمكلف آخر ويعوض ذلك المكلف بالعوض العظيم وبخلاف أن يأمر الله تعالى بان يجرح نفسه أو يقطع عضوا من أعضائه ولا يحصل الموت عقيبه لانه لما بقي بعد ذلك الفعل حيا لم يمتنع أن يكون ذلك الفعل صلاحا في الافعال المستقبلة وللقائل أن يقول لا نسلم أن القتل اسم للفعل المزهق للروح في الحال بل هو عبارة عن الفعل المؤدي الى الزهوق اما في الحال أو بعده والدليل عليه أنه لو حلف أن لا يقتل انسانا فجرحه جراحة عظيمة وبقي بعد تلك الجراحة حيا لحظة واحدة ثم مات فانه يحنث في يمينه وتسميه كل أهل اللغة قاتلا والاصل في الاستعمال الحقيقة فدل على ان اسم القتل اسم للفعل المؤدي الى الزهوق سواء أدى اليه في الحال أو بعد ذلك وأنت سلمت جواز ورود الامر بالجراحة التي لا تستعقب الزهوق في الحال واذا كان كذلك ثبت جواز أن يراد الامر بان يقتل الانسان نفسه سلمنا أن القتل اسم للفعل المزهق للروح في الحال فلم لا يجوز ورود الامر به * قوله لا بد في ورود الامر به من مصلحة استقبالية قلنا أولا لا نسلم انه لا بد فيه من مصلحة والدليل عليه انه أمر من يعلم كفره بالايمان ولا مصلحة في ذلك اذ لا فائدة من ذلك التكليف الا حصول العقاب سلمنا انه لا بد من مصلحة ولكن لم قلت انه لا بد من عود تلك المصلحة اليه ولم لا يجوز أن يقال ان قتله نفسه مصلحة لغيره فالله تعالى أمره بذلك لينتفع به ذلك الغير ثم انه تعالى يوصل العوض العظيم اليه سلمنا انه لا بد من عود المصلحة اليه لكن لم لا يجوز ان يقال ان علمه بكونه مأمورا بذلك الفعل مصلحة له مثل أنه لما أمر بان يقتل نفسه غدا فان علمه بذلك يصير داعيا له الى ترك القبائح من ذلك الزمان الى ورود الغد واذا كانت هذه الاحتمالات ممكنة سقط ما قال القاضي بل الوجه الاول الذي عول عليه المفسرون أقوى وعلى هذا يجب صرف الآية عن ظاهرها ثم فيه وجهان (الاول) أن يقال أمر كل واحد من أولئك التائبين بان يقتل بعضهم بعضا فقوله اقتلوا أنفسكم معناه ليقتل بعضكم بعضا وهو كقوله في موضع آخر ولا تقتلوا أنفسكم ومعناه لا يقتل بعضكم بعضا وتحقيقه أن المؤمنين كالنفس الواحدة وقيل في قوله تعالى ولا تلمزوا أنفسكم أي اخوانكم من المؤمنين وفي قوله تعالى لولا اذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات

بانفسهم خيراً أى بامثالهم من المسلمين وكقوله فسلموا على أنفسكم أى ليسلم بعضكم على بعض ثم قال المفسرون أولئك التائبون برزوا صفين فضرب بعضهم بعضاً الى الليل (الوجه الثانى) ان الله تعالى أمر غير أولئك التائبين بقتل أولئك التائبين فيكون المراد من قوله اقتلوا أنفسكم أى استسلموا للقتل وهذا الوجه الثانى أقرب لان فى الوجه الاول تزداد المشقة لان الجماعة اذا اشتركت فى الذنب كان بعضهم أشد عطفاً على البعض من غيرهم عليهم فاذا كلفوا بأن يقتل بعضهم بعضاً عظمت المشقة فى ذلك ثم اختلفت الروايات فالاول انه أمر من لم يعبد العجل من السبعين المختارين لحضور الميقات أن يقتل من عبد العجل منهم وكان المقتولون سبعين ألفاً فما تحركوا حتى قتلوا ثلاثة أيام وهذا القول ذكره محمد بن اسحاق (الثانى) أنه لما أمرهم موسى عليه السلام بالقتل أجابوا فأخذ عليهم المواثيق ليصبروا على القتل فأصبحوا مجتمعين كل قبيلة على حدة وأتاهم هارون بالاثنى عشر ألفاً الذين ما عبدوا العجل البتة وبأيديهم السيوف فقال التائبون ان هؤلاء اخوانكم قد أتوكم شاهرين السيوف فاتقوا الله واصبروا فلعن الله رجلاً قام من مجلسه أو مد طرفه اليهم أو اتقاهم بيد أو رجل يقولون آمين فجعلوا يقتلونهم الى المساء وقام موسى وهارون عليهما السلام يدعوان الله ويقولان البقية البقية يا الهنا فأوحى الله تعالى اليهما قد غفرت لمن قتل وتبت على من بقى قالوا وكان القتلى سبعين ألفاً هذا رواية الكلبى (الثالث) ان بنى اسرائيل كانوا قسمين منهم من عبد العجل ومنهم من لم يعبده ولكنه لم ينكر على من عبده فأمر من لم يشتغل بالانكار بقتل من اشتغل بالعبادة ثم قال المفسرون ان الرجل كان يبصر والده وولده وجاره فلم يمكنه المضى لامر الله فارسل الله تعالى سحابة سوداء ثم أمر بالقتل فقتلوا الى المساء حتى دعا موسى وهارون عليهما السلام وقالا يارب هلكت بنو اسرائيل البقية البقية فانكشفت السحابة ونزلت التوراة وسقطت الشفار من أيديهم (السؤال السادس) كيف استحقوا القتل وهم قد تابوا من الردة والتائب من الردة لا يقتل * الجواب ذلك مما يختلف بالشرائع فلعل شرع موسى عليه السلام كان يقتضى قتل التائب عن الردة اما عاماً فى حق الكل أو كان خاصاً بذلك القوم (السؤال السابع) هل يصح ماروى أن منهم من لم يقتل ممن قبل الله توبته * الجواب لا يمتنع ذلك لان قوله تعالى انكم ظلمتم أنفسكم خطاب مشافهة فلعله كان مع البعض أو ان كان عاماً فالعام قد يتطرق اليه التخصيص أما قوله تعالى ذلكم خير لكم عند بارئكم ففيه تنبيه على ما لاجله يمكن تحمل هذه المشقة وذلك لان حالتهم كانت دائرة بين ضرر الدنيا وضرر الآخرة والاول أولى بالتحمل لانه متناه وضرر الآخرة غير متناه ولان الموت لابد واقع فليس فى تحمل القتل الا التقديم والتأخير وأما الخلاص من العقاب والفوز بالثواب فذاك هو الغرض الاعظم أما قوله تعالى فتاب عليكم فيه محذوف ثم فيه وجهان (أحدهما) أن يقدر من قول موسى عليه السلام كانه قال فان فعلتم فقد تاب عليكم (والآخر) أن يكون خطاباً من الله لهم على طريقة الالتفات فيكون التقدير ففعلتم ما أمركم به موسى فتاب عليكم بارئكم وأما معنى قوله تعالى فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم فقد تقدم فى قوله فتاب عليه انه هو التواب الرحيم * قوله تعالى (واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون) اعلم أن هذا هو الانعام السادس وبيانه من وجوه (أحدها) كانه تعالى قال اذكروا نعمتى حين قلتم لموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة ثم أحييتكم لتتوبوا عن بغيكم وتتخلصوا عن العقاب وتفوزوا بالثواب (وثانيها) أن فيها تحذيراً لمن كان فى زمان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عن فعل ما يستحق بسببه أن يفعل به ما فعل بأولئك (وثالثها) تشبيههم فى جحودهم معجزات النبى صلى الله عليه وسلم باسلافهم فى جحود نبوة موسى عليه السلام مع مشاهدتهم لعظم تلك الآيات الظاهرة وتنبيهاً على انه تعالى انما لا يظهر على النبى عليه السلام مثلها لعلمه بانه لو اظهرها لجحدوها ولو جحدوها لاستحقوا العقاب مثل ما استحقه اسلافهم (ورابعها) فيه تسلية للنبى صلى الله عليه وسلم مما كان يلاقى منهم وتثبيت لقلبه على الصبر كما صبر أولو العزم من الرسل (وخامسها) فيه ازالة شبهة من يقول ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لو صحت لكان أولى الناس

بالايمان به أهل الكتاب لما انهم عرفوا خبره وذلك لانه تعالى بين ان اسلافهم مع مشاهدتهم تلك الآيات
الباهرة على نبوة موسى عليه السلام كانوا يرتدون كل وقت ويتحكمون عليه ويخالفونه فلا يتعجب من
مخالفتهم لمحمد عليه السلام وان وجدوا في كتبهم الاخبار عن نبوته (وسادسها) لما أخبر محمد عليه السلام عن
هذه القصص مع انه كان أميا لم يشتغل بالتعلم البتة وجب ان يكون ذلك عن الوحي (البحث الثاني) للمفسرين
في هذه الواقعة قولان (الاول) أن هذه الواقعة كانت بعد ان كلف الله عبدة العجل بالقتل قال محمد بن اسحاق
لما رجع موسى عليه السلام من الطور الى قومه فرأى ماهم عليه من عبادة العجل وقال لاخيه وللسامري
ما قال وحرق العجل وألقاه في البحر اختار من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما خرجوا الى الطور قالوا
لموسى سل ربك حتى يسمعنا كلامه فسأل موسى عليه السلام ذلك فأجابه الله اليه ولما دنا من الجبل وقع
عليه عمود من الغمام وتغشى الجبل كله ودنا من موسى ذلك الغمام حتى دخل فيه فقال للقوم ادخلوا وعوا
وكان موسى عليه السلام متى كلمه ربه وقع على جبهته نور ساطع لا يستطيع أحد من بني آدم النظر اليه وسمع
القوم كلام الله مع موسى عليه السلام يقول له افعل ولا تفعل فلما تم الكلام انكشف عن موسى الغمام الذي
دخل فيه فقال القوم بعد ذلك لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة وماتوا جميعا وقام موسى
رافعا يديه الى السماء يدعو ويقول يا الهي اخترت من بني اسرائيل سبعين رجلا ليكونوا شهودي
بقبول توبتهم فارجع اليهم وليس معي منهم واحد فما الذي يقولون في فلم يزل موسى مشتغلا بالدعاء حتى رد
الله اليهم أرواحهم وطلب توبة بني اسرائيل من عبادة العجل فقال لا الا ان يقتلوا أنفسهم (القول الثاني)
أن هذه الواقعة كانت بعد القتل قال السدي لما تاب بنو اسرائيل من عبادة العجل بأن قتلوا أنفسهم أمر
الله تعالى أن يأتيهم موسى في ناس من بني اسرائيل يعتذرون اليه من عبادتهم العجل فاختار موسى
سبعين رجلا فلما أتوا الطور قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة وماتوا فقام موسى
يبكي ويقول يارب ماذا أقول لبني اسرائيل فاني أمرتهم بالقتل ثم اخترت من بقيتهم هؤلاء فاذا رجعت
اليهم ولا يكون معي منهم أحد فماذا أقول لهم فأوحى الله الى موسى ان هؤلاء السبعين ممن اتخذوا العجل الها
فقال موسى ان هي الا فتنتك الى قوله انا هدنا اليك ثم انه تعالى احياهم فقاموا ونظر كل واحد منهم الى
الآخر كيف يحييه الله تعالى فقالوا ياموسى انك لا تسأل الله شيئا الا أعطاك فادعه يجعلنا أنبياء فدعاه
بذلك فأجاب الله دعوته واعلم أنه ليس في الآية مايدل على ترجيح أحد القولين على الآخر وكذلك ليس
فيها مايدل على ان الذين سألوا الرؤية هم الذين عبدوا العجل أو غيرهم أما قوله تعالى لن نؤمن لك فمعناه
لا نصدقك ولا نعترف بنبوتك حتى نرى الله جهرة عيانا قال صاحب الكشاف وهي مصدر من قولك جهرت
بالقراءة وبالدعاء كان الذي يرى بالعين جاهر بالرؤية والذي يرى بالقلب مخافت بها وانتصابها على المصدر
لانها نوع من الرؤية فنصبت بفعلها كما ينصب القرفصاء بفعل الجلوس أو على الحال بمعنى ذوي جهرة وقرئ
جهرة بفتح الهاء وهي اما مصدر كالغلبة واما جمع جاهر وقال القفال أصل الجهرة من الظهور يقال جهرت
الشيء كشفته وجهرت البئر اذا كان ماؤها مغطى بالطين فنقيته حتى ظهر ماؤه ويقال صوت جهير ورجل
جهوري الصوت اذا كان صوته عاليا ويقال وجه جهير اذا كان ظاهر الوضاءة وانما قالوا جهرة تأكيدا
لئلا يتوهم متوهم أن المراد بالرؤية العلم أو التخيل على مايراه النائم أما قوله تعالى فأخذتكم الصاعقة ففيه
ابحاث (البحث الاول) استدلت المعتزلة بذلك على أن رؤية الله ممتنعة قال القاضي عبد الجبار انها لو كانت
جائزة لكانوا قد التمسوا أمرا مجوزا فوجب أن لا تنزل بهم العقوبة كما لم تنزل بهم العقوبة لما التمسوا النقل
من قوت الى قوت وطعام الى طعام في قوله تعالى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت
الارض وقال أبو الحسين في كتاب التصفح ان الله تعالى ماذكر سؤال الرؤية الا استعظمه وذلك في آيات
(أحدها) هذه الآية فان الرؤية لو كانت جائزة لكان قولهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كقول الامم
لانبيائهم لن نؤمن الا باحياء ميت في انه لا يستعظم ولا تأخذهم الصاعقة (وثانيها) قوله تعالى يسألك أهل

الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة
بظلمهم فسمى ذلك ظلما وعاقبهم فى الحال فلو كانت الرؤية جائزة لجرى سؤالهم لها مجرى من يسأل معجزة زائدة
فان قلت أليس أنه سبحانه وتعالى قد أجرى انزال الكتاب من السماء مجرى الرؤية فى كون كل واحد منهما عتوا
فكما ان انزال الكتاب غير ممتنع فى نفسه فكذا سؤال الرؤية قلت الظاهر يقتضى كون كل واحد منهما ممتنعا ترك
العمل به فى انزال الكتاب فيبقى معمولا به فى الرؤية (وثالثها) قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل
علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا فى أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا فالرؤية لو كانت جائزة وهى عند مجوزيها
من أعظم المنافع لم يكن التماسها عتوا لان من سأل الله تعالى نعمة فى الدين أو الدنيا لم يكن عاتيا وجرى ذلك
مجرى ما يقال ان نؤمن لك حتى يحيى الله بدعائك هذا الميت واعلم أن هذه الوجوه مشتركة فى حرف واحد
وهو ان الرؤية لو كانت جائزة لما كان سؤالها عتوا ومنكرا وذلك ممنوع قوله ان طلب سائر المنافع من النقل
من طعام الى طعام لما كان ممكنا لم يكن طالبه عاتيا وكذا القول فى طلب سائر المعجزات قلنا ولم قلت انه لما كان
طالب ذلك الممكن ليس بعات وجب أن يكون طالب كل ممكن غير عات والاعتماد فى مثل هذا الموضع على
ضروب الامثلة لا يليق باهل العلم وكيف وان الله تعالى ما ذكر الرؤية الا وذكر معها شيئا ممكنا حكمنا بجوازه
بالاتفاق وهو اما نزول الكتاب من السماء أو نزول الملائكة وأثبت صفة العتو على مجموع الامرين وذلك
كالدلالة القاطعة فى ان صفة العتو ما حصلت لاجل كون المطلوب ممتنعا أما قول أبى الحسين الظاهر يقتضى
كون الكل ممتنعا ترك العمل به فى البعض فيبقى معمولا به فى الباقى قلنا انك ما أقمت دليلا على ان الاستعظام
لا يتحقق الا اذا كان المطلوب ممتنعا وانما عولت فيه على ضروب الامثلة والمثال لا ينفع فى هذا الباب فبطل
قولك الظاهر يقتضى كون الكل ممتنعا فظهر بما قلنا سقوط كلام المعتزلة فان قال قائل فما السبب فى استعظام
سؤال الرؤية الجواب فى ذلك يحتمل وجوها (أحدها) أن رؤية الله تعالى لا تحصل الا فى الآخرة فكان طلبها
فى الدنيا مستنكرا (وثانيها) أن حكم الله تعالى ان يزيل التكليف عن العبد حال ما يرى الله فكان طلب الرؤية
طلبا لازالة التكليف وهذا على قول المعتزلة أولى لان الرؤية تتضمن العلم الضرورى والعلم الضرورى ينافى
التكليف (وثالثها) انه لما تمت الدلائل على صدق المدعى كان طلب الدلائل الزائدة تعنتا والمتعنت
يستوجب التعنيف (ورابعها) لا يمتنع أن يعلم الله تعالى أن فى منع الخلق عن رؤيته سبحانه فى الدنيا ضربا من
المصلحة المهمة فلذلك استنكر طلب الرؤية فى الدنيا كما علم أن فى انزال الكتاب من السماء وانزال الملائكة من
السماء مفسدة عظيمة فلذلك استنكر طلب ذلك والله أعلم (البحث الثانى) للمفسرين فى الصاعقة قولان
(الاول) انها هى الموت وهو قول الحسن وقتادة واحتجوا عليه بقوله تعالى فصعق من فى السموات ومن
فى الارض الا من شاء الله وهذا ضعيف لوجوه (أحدها) قوله تعالى فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون
ولو كانت الصاعقة هى الموت لامتنع كونهم ناظرين الى الصاعقة (وثانيها) أنه تعالى قال فى حق موسى
وخر موسى صعقا أثبت الصاعقة فى حقه مع انه لم يكن ميتا لانه قال فلما أفاق والافاقة لا تكون عن الموت بل
عن الغشى (وثالثها) أن الصاعقة هى التى تصعق وذلك اشارة الى سبب الموت (ورابعها) أن ورودها وهم
مشاهدون لها أعظم فى باب العقوبة منها اذا وردت بغتة وهم لا يعلمون ولذلك قال وأنتم تنظرون منبها على
عظم العقوبة (القول الثانى) وهو قول المحققين أن الصاعقة هى سبب الموت ولذلك قال فى سورة الاعراف
فلما أخذتهم الرجفة واختلفوا فى أن ذلك السبب أى شئ كان على ثلاثة أوجه (أحدها) انها نار وقعت من
السماء فأحرقتهم (وثانيها) صيحة جاءت من السماء (وثالثها) أرسل الله تعالى جنودا سمعوا بحسها فخروا
صعقين ميتين يوما وليلة اما قوله تعالى ثم بعثناكم من بعد موتكم فاعلم انه انما قال ثم بعثناكم من بعد موتكم لان
البعث قد يكون لا بعد الموت كقوله تعالى فضربنا على آذانهم فى الكهف سنين عددا ثم بعثناهم لنعلم أى
الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا فان قلت هل دخل موسى عليه السلام فى هذا الكلام قلت لا لوجهين
(الاول) أنه خطاب مشافهة فلا يجب أن يتناول موسى عليه السلام (الثانى) أنه لو تناول موسى

لوجب تخصيصه بقوله تعالى فى حق موسى فلما أفاق مع أن لفظة الافاقة لاتستعمل فى الموت وقال ابن قتيبة ان موسى عليه السلام قدمات وهو خطأ لما بيناه * أما قوله تعالى لعلكم تشكرون فالمراد انه تعالى انما بعثهم بعد الموت فى دار الدنيا ليكلفهم وليتمكنوا من الايمان ومن تلافى ماصدر عنهم من الجرائم أما انه كلفهم فلقوله تعالى لعلكم تشكرون ولفظ الشكر يتناول جميع الطاعات لقوله تعالى اعملوا آل داود شكرا فان قيل كيف يجوز أن يكلفهم وقد اماتهم ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكلف أهل الآخرة اذا بعثهم بعد الموت قلنا الذى يمنع من تكليفهم فى الآخرة ليس هو الاماتة ثم الاحياء وانما يمنع من ذلك لانه قد اضطرهم يوم القيامة الى معرفته والى معرفة ما فى الجنة من اللذات وما فى النار من الآلام وبعد العلم الضرورى لاتكليف فاذا كان المانع هو هذا لم يمتنع فى هؤلاء الذين أماتهم الله بالصاعقة أن لا يكون قد اضطرهم واذا كان كذلك صح أن يكلفوا من بعد ويكون موتهم ثم الاحياء بمنزلة النوم أو بمنزلة الاغماء ونقل عن الحسن البصرى أنه تعالى قطع آجالهم بهذه الاماتة ثم أعادهم كما احيى الذى أماته حين مر على قرية وهى خاوية على عروشها واحيى الذين أماتهم بعد ما خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت وهذا ضعيف لانه تعالى ما أماتهم بالصاعقة الا وقد كتب وأخبر بذلك فصار ذلك الوقت اجلا لموتهم الاول ثم الوقت الآخر اجلا لحياتهم وأما استدلال المعتزلة بقوله تعالى لعلكم تشكرون على انه تعالى يريد الايمان من الكل فجوابنا عنه قد تقدم مرارا فلا حاجة الى الاعادة * قوله تعالى (وظللنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات مارزقناكم وماظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) اعلم أن هذا هو الانعام السابع الذى ذكره الله تعالى وقد ذكر الله تعالى هذه الآية بهذه الالفاظ فى سورة الاعراف وظاهر هذه الآية يدل على ان هذا الاظلال كان بعد أن بعثهم لانه تعالى قال ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون وظللنا عليكم الغمام بعضه معطوف على بعض وان كان لا يمتنع خلاف ذلك لان الغرض تعريف النعم التى خصهم الله تعالى بها قال المفسرون وظللنا وجعلنا الغمام تظلكم وذلك فى التيه سخر الله لهم السحاب يسير بسيرهم يظلهم من الشمس وينزل عليهم المن وهو الترنجبين مثل الثلج من طلوع الفجر الى طلوع الشمس لكل انسان صاع ويبعث الله اليهم السلوى وهى السمانى فيذبح الرجل منها ما يكفيه كلوا على ارادة القول وماظلمونا يعنى فظلموا بان كفروا هذه النعم أو بان أخذوا أزيد مما أطلق لهم فى أخذه أو بان سألوا غير ذلك الجنس وماظلمونا فاختصر الكلام بحذفه لدلالة وماظلمونا عليه * قوله تعالى (واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا يفسقون) اعلم أن هذا هو الانعام الثامن وهذه الآية معطوفة على النعم المتقدمة لانه تعالى كما بين نعمه عليهم بان ظلل لهم من الغمام وأنزل من المن والسلوى وهو من النعم العاجلة أتبعه بنعمه عليهم فى باب الدين حيث أمرهم بما يمحو ذنوبهم وبين لهم طريق الخلاص مما استوجبوه من العقوبة واعلم أن الكلام فى هذه الآية على نوعين (النوع الاول) مايتعلق بالتفسير فنقول أما قوله تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فاعلم انه أمر تكليف ويدل عليه وجهان (الاول) أنه تعالى أمر بدخول الباب سجدا وذلك فعل شاق فكان الامر به تكليفا ودخول الباب سجدا مشروط بدخول القرية وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فثبت أن الامر بدخول القرية أمر تكليف لا أمر اباحة (الثانى) أن قوله ادخلوا الارض المقدسة التى كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم دليل على ماذكرناه أما القرية فظاهر القرآن لا يدل على عينها وانما يرجع فى ذلك الى الاخبار وفيه أقوال (أحدها) وهو اختيار قتادة والربيع وابى مسلم الاصفهانى انها بيت المقدس واستدلوا عليه بقوله تعالى فى سورة المائدة ادخلوا الارض المقدسة التى كتب الله لكم ولا شك أن المراد بالقرية فى الآيتين واحد (وثانيها) انها نفس مصر (وثالثها) وهو قول ابن عباس وأبى زيد انها اريحا وهى قرية من بيت المقدس واحتج هؤلاء على انه لا يجوز أن تكون تلك القرية بيت المقدس لان الفاء فى قوله تعالى فبدل الذين ظلموا تقتضى التعقيب فوجب أن يكون ذلك

التبديل وقع منهم عقيب هذا الامر فى حياة موسى لكن موسى مات فى أرض التيه ولم يدخل بيت المقدس
فثبت أنه ليس المراد من هذه القرية بيت المقدس وأجاب الاولون بأنه ليس فى هذه الآية انا قلنا لهم ادخلوا
هذه القرية على لسان موسى أو على لسان يوشع واذا حملناه على لسان يوشع زال الاشكال وأما قوله تعالى
فكلوا منها حيث شئتم رغدا فقد مر تفسيره فى قصة آدم عليه السلام وهو أمر اباحة أما قوله تعالى وادخلوا
الباب سجدا ففيه بحثان (الاول) اختلفوا فى الباب على وجهين (أحدهما) وهو قول ابن عباس والضحاك
ومجاهد وقتادة أنه باب يدعى باب الحطة من بيت المقدس (وثانيهما) حكى الاصم عن بعضهم انه عنى
بالباب جهة من جهات القرية ومدخلا اليها (الثانى) اختلفوا فى المراد بالسجود فقال الحسن أراد به نفس
السجود الذى هو الصاق الوجه بالارض وهذا بعيد لان الظاهر يقتضى وجوب الدخول حال السجود
فلو حملنا السجود على ظاهره لامتنع ذلك ومنهم من حمله على غير السجود وهؤلاء ذكروا وجهين (الاول)
رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس أن المراد هو الركوع لان الباب كان صغيرا ضيقا يحتاج الداخل فيه
الى الانحناء وهذا بعيد لانه لو كان ضيقا لكانوا مضطرين الى دخوله ركعا فما كان يحتاج فيه الى الامر
(الثانى) أراد به الخضوع وهو الاقرب لانه لما تعذر حمله على حقيقة السجود وجب حمله على التواضع
لانهم اذا أخذوا فى التوبة فالتائب عن الذنب لا بد أن يكون خاضعا مستكينا أما قوله تعالى وقولوا حطة
ففيه وجوه (أحدها) وهو قول القاضى المعنى انه تعالى بعد ان أمرهم بدخول الباب على وجه
الخضوع أمرهم بأن يقولوا مايدل على التوبة وذلك لان التوبة صفة القلب فلا يطلع الغير عليها فاذا اشتهر
واحد بالذنب ثم تاب بعده لزمه أن يحكى توبته لمن شاهد منه الذنب لان التوبة لا تتم الا به اذ الاخرس
تصح توبته وان لم يوجد منه الكلام بل لاجل تعريف الغير عدوله عن الذنب الى التوبة ولازالة التهمة
عن نفسه وكذلك من عرف بمذهب خطأ ثم تبين له الحق فانه يلزمه أن يعرف اخوانه الذين عرفوه بالخطأ
وعدوله عنه لتزول عنه التهمة فى الثبات على الباطل وليعودوا الى موالاته بعد معاداته فلهذا السبب
ألزم الله تعالى بنى اسرائيل مع الخضوع الذى هو صفة القلب أن يذكروا اللفظ الدال على تلك التوبة وهو
قوله وقولوا حطة فالحاصل انه أمر القوم بأن يدخلوا الباب على وجه الخضوع وأن يذكروا بلسانهم
التماس حط الذنوب حتى يكونوا جامعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان وهذا
الوجه أحسن الوجوه وأقربها الى التحقيق (وثانيها) قول الاصم ان هذه اللفظة من ألفاظ أهل
الكتاب أى لا يعرف معناها فى العربية (وثالثها) قال صاحب الكشاف حطة فعلة من الحط كالجلسة
والركبة وهى خبر مبتدا محذوف أى مسألتنا حطة أو أمرك حطة والاصل النصب بمعنى حط عنا ذنوبنا
حطة وانما رفعت لتعطى معنى الثبات كقوله * صبر جميل فكلانا مبتلى * والاصل صبرا على تقدير أصبر صبرا
وقرأ ابن أبى عبلة بالنصب (ورابعها) قول أبى مسلم الاصفهانى معناه أمرنا حطة أى أن نحط فى هذه القرية
ونستقر فيها وزيف القاضى ذلك بأن قال لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقا به ولكن قوله وقولوا
حطة نغفر لكم خطاياكم يدل على ان غفران الخطايا كان لاجل قولهم حطة ويمكن الجواب عنه بانهم لما
حطوا فى تلك القرية حتى يدخلوا سجدا مع التواضع كان الغفران متعلقا به (وخامسها) قول القفال
معناه اللهم حط عنا ذنوبنا فانا انما انحططنا لوجهك وارادة التذلل لك فحط عنا ذنوبنا فان قال قائل هل كان
التكليف واردا بذكر هذه اللفظة بعينها أم لا قلنا روى عن ابن عباس انهم أمروا بهذه اللفظة بعينها وهذا
محتمل ولكن الاقرب خلافه لوجهين (أحدهما) ان هذه اللفظة عربية وهم ما كانوا يتكلمون بالعربية
(وثانيهما) وهو الاقرب انهم أمروا بأن يقولوا قولا دالا على التوبة والندم والخضوع حتى انهم لو قالوا
مكان قولهم حطة اللهم انا نستغفرك ونتوب اليك لكان المقصود حاصلا لان المقصود من التوبة اما القلب
واما اللسان أما القلب فالندم وأما اللسان فذكر لفظ يدل على حصول الندم فى القلب وذلك لا يتوقف على
ذكر لفظة بعينها أما قوله تعالى نغفر لكم فالكلام فى المغفرة قد تقدم ثم ههنا بحثان (الاول) ان قوله نغفر

لكم ذكره الله تعالى فى معرض الامتنان ولو كان قبول التوبة واجبا عقلا على ما تقوله المعتزلة لما كان الامر كذلك بل كان أداء للواجب وأداء الواجب لا يجوز ذكره فى معرض الامتنان (الثانى) ههنا قرآت (أحدها) قرأ أبو عمرو وابن المنادى بالنون وكسر الفاء (وثانيها) قرأ نافع بالياء وفتحها (وثالثها) قرأ الباقون من أهل المدينة وجبلة عن المفضل بالتاء وضمها وفتح الفاء (ورابعها) قرأ الحسن وقتادة وأبو حيوة والجحدرى بالياء وضمها وفتح الفاء قال القفال والمعنى فى هذه القرآت كلها واحد لان الخطيئة اذا غفرها الله تعالى فقد غفرت واذا غفرت فانما يغفرها الله والفعل اذا تقدم الاسم المؤنث وحال بينه وبين الفاعل حائل جاز التذكير والتأنيث كقوله وأخذ الذين ظلموا الصيحة والمراد من الخطيئة الجنس لا الخطيئة الواحدة بالعدد أما قوله تعالى خطاياكم ففيه قرآت (احداها) قرأ الجحدرى خطيئتكم بمدة وهمزة وتاء مرفوعة بعد الهمزة على واحدة (وثانيها) الاعمش خطيئاتكم بمدة وهمزة وألف بعد الهمزة قبل التاء وكسر التاء (وثالثها) الحسن كذلك الا انه يرفع التاء (ورابعها) الكسائى خطأياكم بهمزة ساكنة بعد الطاء قبل الياء (وخامسها) ابن كثير بهمزة ساكنة بعد الياء وقبل الكاف (وسادسها) الكسائى بكسر الطاء والتاء والباقون بامالة الياء فقط * أما قوله تعالى وسنزيد المحسنين فاما أن يكون المراد من المحسن من كان محسنا بالطاعة فى هذا التكليف أو من كان محسنا بطاعات أخر فى سائر التكاليف (اما على التقدير الاول) فالزيادة الموعودة يمكن أن تكون من منافع الدنيا وأن تكون من منافع الدين (أما الاحتمال الاول) وهو أن تكون من منافع الدنيا فالمعنى ان من كان محسنا بهذه الطاعة فانا نزيده سعة فى الدنيا ونفتح عليه قرى غير هذه القرية (وأما الاحتمال الثانى) وهو أن تكون من منافع الآخرة فالمعنى ان من كان محسنا بهذه الطاعة والتوبة فانا نغفر له خطاياه ونزيده على غفران الذنوب اعطاء الثواب الجزيل كما قال للذين أحسنوا الحسنى وزيادة أى نجازيهم بالاحسان احسانا وزيادة كما جعل الثواب للحسنة الواحدة عشرا أو أكثر من ذلك وأما ان كان المراد من المحسنين من كان محسنا بطاعات أخر بعد هذه التوبة فيكون المعنى انا نجعل دخولكم الباب سجدا وقولكم حطة مؤثرا فى غفران الذنوب ثم اذا أتيتم بعد ذلك بطاعات أخر أعطيناكم الثواب على تلك الطاعات الزائدة وفى الاية تأويل آخر وهو ان المعنى من كان خاطئا غفرنا له ذنبه بهذا الفعل ومن لم يكن خاطئا بل كان محسنا زدنا فى احسانه أى كتبنا تلك الطاعة فى حسناته وزدناه زيادة منا فيها فتكون المغفرة للمؤمنين والزيادة للمطيعين أما قوله تعالى فبدل الذين ظلموا ففيه قولان (الاول) قال أبو مسلم قوله تعالى فبدل يدل على انهم لم يفعلوا ما أمروا به لا على انهم أتوا له ببدل والدليل عليه أن تبديل القول قد يستعمل فى المخالفة قال تعالى سيقول المخلفون من الاعراب الى قوله يريدون أن يبدلوا كلام الله ولم يكن تبديلهم الا الخلاف فى الفعل لا فى القول فكذا ههنا فيكون المعنى انهم لما أمروا بالتواضع وسؤال المغفرة لم يمتثلوا أمر الله ولم يلتفتوا اليه (الثانى) وهو قول جمهور المفسرين ان المراد من التبديل انهم أتوا ببدل له لان التبديل مشتق من البدل فلا بد من حصول البدل وهذا كما يقال فلان بدل دينه يفيد انه انتقل من دين الى دين آخر ويؤكد ذلك قوله تعالى قولا غير الذى قيل لهم ثم اختلفوا فى أن ذلك القول والفعل أى شئ كان فروى عن ابن عباس انهم دخلوا الباب الذى أمروا أن يدخلوا فيه سجدا زاحفين على أستاههم قائلين حنطة من شعيرة وعن مجاهد انهم دخلوا على أدبارهم وقالوا حنطة استهزاء وقال ابن زيد استهزاء بموسى وقالوا ماشاء موسى أن يلعب بنا الا لعب بنا حطة حطة أى شئ حطة أما قوله تعالى الذين ظلموا فانما وصفهم الله بذلك اما لانهم سعوا فى نقصان خيراتهم فى الدنيا والدين أو لانهم أضروا بأنفسهم وذلك ظلم على ما تقدم أما قوله تعالى فأنزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء ففيه بحثان (الاول) ان فى تكرير الذين ظلموا زيادة فى تقبيح أمرهم وايذانا بأن انزال الرجز عليهم لظلمهم (الثانى) ان الرجز هو العذاب والدليل عليه قوله تعالى ولما وقع عليهم الرجز أى العقوبة وكذا قوله تعالى لئن كشفت عنا الرجز وذكر الزجاج ان الرجز والرجس معناهما واحد وهو العذاب وأما قوله تعالى ويذهب عنكم رجز الشيطان فمعناه لطخه وما يدعوا اليه من

الكفر ثم ان تلك العقوبة أى شئ كانت لا دلالة فى الآية عليه فقال ابن عباس مات منهم بالفجأة أربعة وعشرون ألفا فى ساعة واحدة وقال ابن زيد بعث الله عليهم الطاعون حتى مات من الغداة الى العشى خمس وعشرون ألفا ولم يبق منهم أحد * أما قوله تعالى بما كانوا يفسقون فالفسق هو الخروج المضر يقال فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها وفى الشرع عبارة عن الخروج من طاعة الله الى معصيته قال أبو مسلم هذا الفسق هو الظلم المذكور فى قوله تعالى على الذين ظلموا وفائدة التكرار التأكيد والحق انه غير مكرر لوجهين (الاول) ان الظلم قد يكون من الصغائر وقد يكون من الكبائر ولذلك وصف الله الانبياء بالظلم فى قوله تعالى ربنا ظلمنا أنفسنا ولانه تعالى قال ان الشرك لظلم عظيم ولو لم يكن الظلم الاعظم لما كان ذكر العظيم تكريرا والفسق لا بد وان يكون من الكبائر فلما وصفهم الله بالظلم أولا وصفهم بالفسق ثانيا ليعرف ان ظلمهم كان من الكبائر لا من الصغائر (الثانى) يحتمل انهم استحقوا اسم الظالم بسبب ذلك التبديل فنزل الرجز عليهم من السماء لا بسبب ذلك التبديل بل للفسق الذى كانوا فعلوه قبل ذلك التبديل وعلى هذا الوجه يزول التكرار (النوع الثانى) من الكلام فى هذه الآية اعلم ان الله تعالى ذكر هذه الآية فى سورة الاعراف وهى قوله واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا نغفر لكم خطاياكم سنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا منهم قولا غير الذى قيل لهم فأرسلنا عليهم رجزا من السماء بما كانوا يظلمون واعلم ان من الناس من يحتج بقوله تعالى فبدل الذين ظلموا على ان ما ورد به التوقيف من الاذكار انه غير جائز تغييرها ولا تبديلها بغيرها وربما احتج أصحاب الشافعى رضى الله عنه فى انه لا يجوز تحريم الصلاة بلفظ التعظيم والتسبيح ولا تجوز القراءة بالفارسية وأجاب أبو بكر الرازى عنه بأنهم انما استحقوا الذم لتبديلهم القول الى قول آخر يضاد معناه معنى الاول فلا جرم استوجبوا الذم فأما من غير اللفظ مع بقاء المعنى فليس كذلك والجواب ان ظاهر قوله فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم يتناول كل من بدل قولا بقول آخر سواء اتفق القولان فى المعنى أو لم يتفقا وههنا سؤالات (السؤال الاول) لم قال فى سورة البقرة واذ قلنا وقال فى الاعراف واذ قيل لهم الجواب ان الله تعالى صرح فى أول القرآن بأن قائل هذا القول هو الله تعالى ازالة للابهام ولانه ذكر فى أول الكلام اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم ثم أخذ يعدد نعمة نعمة فاللائق بهذا المقام أن يقول واذ قلنا أما فى سورة الاعراف فلا يبقى فى قوله تعالى واذ قيل لهم ابهام بعد تقديم التصريح به فى سورة البقرة (السؤال الثانى) لم قال فى البقرة واذ قلنا ادخلوا وفى الاعراف اسكنوا الجواب الدخول مقدم على السكون ولا بد منهما فلا جرم ذكر الدخول فى السورة المتقدمة والسكون فى السورة المتأخرة (السؤال الثالث) لم قال فى البقرة فكلوا بالفاء وفى الاعراف وكلوا بالواو والجواب ههنا هو الذى ذكرناه فى قوله تعالى فى سورة البقرة وكلا منها رغدا وفى الاعراف فكلا (السؤال الرابع) لم قال فى البقرة نغفر لكم خطاياكم وفى الاعراف نغفر لكم خطيئاتكم الجواب الخطايا جمع الكثرة والخطيئات جمع السلامة فهو للقلة وفى سورة البقرة لما أضاف ذلك القول الى نفسه فقال واذ قلنا ادخلوا هذه القرية لا جرم قرن به ما يليق بجوده وكرمه وهو غفران الذنوب الكثيرة فذكر بلفظ الجمع الدال على الكثرة وفى الاعراف لما لم يضف ذلك الى نفسه بل قال واذ قيل لهم لا جرم ذكر ذلك بجمع القلة فالحاصل انه لما ذكر الفاعل ذكر ما يليق بكرمه من غفران الخطايا الكثيرة وفى الاعراف لما لم يسم الفاعل لم يذكر اللفظ الدال على الكثرة (السؤال الخامس) لم ذكر قوله رغدا فى البقرة وحذفه فى الاعراف الجواب عن هذا السؤال كالجواب فى الخطايا والخطيئات لانه لما أسند الفعل الى نفسه لا جرم ذكر معه الانعام الاعظم وهو أن يأكلوا رغدا وفى الاعراف لما لم يسند الفعل الى نفسه لم يذكر الانعام الاعظم فيه (السؤال السادس) لم ذكر فى البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفى الاعراف قدم المؤخر الجواب الواو للجمع المطلق وأيضا فالمخاطبون بقوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة يحتمل أن يقال ان بعضهم كانوا مذنبين والبعض الآخر ما كانوا مذنبين فالمذنب لا بد أن يكون اشتغاله بحط الذنوب مقدما على

اشتغاله بالعبادة لان التوبة عن الذنوب مقدمة على الاشتغال بالعبادات المستقبلة لا محالة فلا جرم كان تكليف هؤلاء أن يقولوا أولا حطة ثم يدخلوا الباب سجدا وأما الذى لا يكون مذنبا فالاولى به أن يشتغل أولا بالعبادة ثم يذكر التوبة ثانيا على سبيل هضم النفس وازالة العجب فى فعل تلك العبادة فهؤلاء يجب أن يدخلوا الباب سجدا أولا ثم يقولوا حطة ثانيا فلما احتمل كون أولئك المخاطبين منقسمين الى هذين القسمين لا جرم ذكر الله تعالى حكم كل واحد منهما فى سورة أخرى (السؤال السابع) لم قال وسنزيد المحسنين فى البقرة مع الواو وفى الاعراف سنزيد المحسنين من غير الواو الجواب أما فى الاعراف فذكر فيه أمرين (أحدهما) قول الحطة وهو اشارة الى التوبة (وثانيهما) دخول الباب سجدا وهو اشارة الى العبادة ثم ذكر جزائين (أحدهما) قوله تعالى نغفر لكم خطاياكم وهو واقع فى مقابلة قول الحطة والآخر قوله سنزيد المحسنين وهو واقع فى مقابلة دخول الباب سجدا فترك الواو يفيد توزع كل واحد من الجزائين على كل واحد من الشرطين وأما فى سورة البقرة فيفيد كون مجموع المغفرة والزيادة جزاء واحدا لمجموع الفعلين أعنى دخول الباب وقول الحطة (السؤال الثامن) قال الله تعالى فى سورة البقرة فبدل الذين ظلموا قولا وفى الاعراف فبدل الذين ظلموا منهم قولا فما الفائدة فى زيادة كلمة منهم فى الاعراف الجواب سبب زيادة هذه اللفظة فى سورة الاعراف ان أول القصة ههنا مبنى على التخصيص بلفظة من لانه تعالى قال ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون فذكر ان منهم من يفعل ذلك ثم عدد صنوف انعامه عليهم وأوامره لهم فلما انتهت القصة قال الله تعالى فبدل الذين ظلموا منهم فذكر لفظة منهم فى آخر القصة كما ذكرها فى أول القصة ليكون آخر الكلام مطابقا لاوله فيكون الظالمون من قوم موسى بازاء الهادين منهم فهناك ذكر أمة عادلة وههنا ذكر أمة جائرة وكلتاهما من قوم موسى فهذا هو السبب فى ذكر هذه الكلمة فى سورة الاعراف وأما فى سورة البقرة فانه لم يذكر فى الآيات التى قبل قوله فبدل الذين ظلموا تمييزا وتخصيصا حتى يلزم فى آخر القصة ذكر ذلك التخصيص فظهر الفرق (السؤال التاسع) لم قال فى البقرة فانزلنا على الذين ظلموا رجزا وقال فى الاعراف فارسلنا الجواب الانزال يفيد حدوثه فى أول الامر والارسال يفيد تسلطه عليهم واستئصاله لهم بالكلية وذلك انما يحدث بالآخرة (السؤال العاشر) لم قال فى البقرة بما كانوا يفسقون وفى الاعراف بما كانوا يظلمون الجواب انه تعالى لما بين فى سورة البقرة كون ذلك الظلم فسقا اكتفى بلفظ الظلم فى سورة الاعراف لاجل ما تقدم من البيان فى سورة البقرة والله أعلم * قوله تعالى (واذ

استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل أناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا فى الارض مفسدين) قراءة العامة اثنتا عشرة بسكون الشين على التخفيف وقراءة أبى جعفر بكسر الشين وعن بعضهم بفتح الشين والوجه هو الاول لانه أخف وعليه أكثر القراء واعلم ان هذا هو الانعام التاسع من الانعامات المعدودة على بنى اسرائيل وهو جامع لنعم الدنيا والدين أما فى الدنيا فلانه تعالى أزال عنهم الحاجة الشديدة الى الماء ولولاه لهلكوا فى التيه كما لولا انزاله المن والسلوى لهلكوا فقد قال تعالى وما جعلناهم جسدا لا يأكلون الطعام وقال وجعلنا من الماء كل شئ حى بل الانعام بالماء فى التيه أعظم من الانعام بالماء المعتاد لان الانسان اذا اشتدت حاجته الى الماء فى المفازة وقد انسدت عليه أبواب الرجاء لكونه فى مكان لا ماء فيه ولا نبات فاذا رزقه الله الماء من حجر ضرب بالعصا فانشق واستقى منه علم ان هذه النعمة لا يكاد يعدلها شئ من النعم وأما كونه من نعم الدين فلانه من أظهر الدلائل على وجود الصانع وقدرته وعلمه ومن اصدق الدلائل على صدق موسى عليه السلام وههنا مسائل (المسئلة الاولى) جمهور المفسرين أجمعوا على ان هذا الاستسقاء كان فى التيه لان الله تعالى لما ظلل عليهم الغمام وأنزل عليهم المن والسلوى وجعل ثيابهم بحيث لا تبلى ولا تتسخ خافوا العطش فأعطاهم الله الماء من ذلك الحجر وأنكر أبو مسلم حمل هذه المعجزة على أيام مسيرهم الى التيه فقال بل هو كلام مفرد بذاته ومعنى الاستسقاء طلب السقيا من المطر على عادة الناس اذا قحطوا ويكون ما فعله الله من تفجير الحجر بالماء فوق

الاجابة بالسقيا وانزال الغيث والحق انه ليس فى الآية مايدل على ان الحق هذا أو ذاك وان كان الاقرب ان ذلك وقع فى التيه ويدل عليه وجهان (أحدهما) ان المعتاد فى البلاد الاستغناء عن طلب الماء الا فى النادر (الثانى) ماروى انهم كانوا يحملون الحجر مع أنفسهم لانه صار معدا لذلك فكما كان المن والسلوى ينزلان عليهم فى كل غداة فكذلك الماء ينفجر لهم فى كل وقت وذلك لايليق الا بأيامهم فى التيه (المسئلة الثانية) اختلفوا فى العصا فقال الحسن كانت عصا أخذها من بعض الاشجار وقيل كانت من آس الجنة طولها عشرة أذرع على طول موسى ولها شعبتان تتقدان فى الظلمة والذى يدل عليه القرآن ان مقدارها كان مقدارا يصح أن يتوكأ عليها وان تنقلب حية عظيمة ولا تكون كذلك الا ولها قدر من الطول والغلظ ومازاد على ذلك فلا دلالة عليه واعلم ان السكوت عن أمثال هذه المباحث واجب لانه ليس فيها نص متواتر قاطع ولا يتعلق بها عمل حتى يكتفى فيها بالظن المستفاد من أخبار الآحاد فالاولى تركها (المسئلة الثالثة) اللام فى الحجر اما للعهد والاشارة الى حجر معلوم فروى انه حجر طورى حمله معه وكان مربعا له أربعة أوجه ينبع من كل وجه ثلاثة أعين لكل سبط عين تسيل فى جدول الى ذلك السبط وكانوا ستمائة ألف وسعة العسكر اثنا عشر ميلا وقيل أهبط مع آدم من الجنة فتوارثوه حتى وقع الى شعيب فدفعه اليه مع العصا وقيل هو الحجر الذى وضع عليه ثوبه حين اغتسل اذ رموه بالادرة ففر به فقال له جبريل يقول الله تعالى ارفع هذا الحجر فان فيه قدرة ولك فيه معجزة فحمله فى مخلاته واما للجنس أى اضرب الشئ الذى يقال له الحجر وعن الحسن لم يأمره أن يضرب حجرا بعينه قال وهذا أظهر فى الحجة وابين فى القدرة وروى انهم قالوا كيف بنا لو افضينا الى أرض ليست فيها حجارة فحمل حجرا فى مخلاته فحيثما نزلوا القاه وقيل كان يضربه بعصاه فينفجر ويضربه بها فييبس فقالوا ان فقد موسى عصاه متنا عطشا فأوحى الله اليه لاتقرع الحجارة وكلمها تطعك واختلفوا فى صفة الحجر فقيل كان من رخام وكان ذراعا فى ذراع وقيل مثل رأس الانسان والمختار عندنا تفويض علمه الى الله تعالى (المسئلة الرابعة) الفاء فى قوله فانفجرت متعلقة بمحذوف أى فضرب فانفجرت أو فان ضربت فقد انفجرت بقى ههنا سؤالات (السؤال الاول) هل يجوز أن يأمره الله تعالى بان يضرب بعصاه الحجر فينفجر من غير ضرب حتى يستغنى عن تقدير هذا المحذوف (الجواب) لا يمتنع فى القدرة أن يأمره الله تعالى بان يضرب بعصاه الحجر ومن قبل أن يضرب ينفجر على قدر الحاجة لان ذلك لو قيل انه ابلغ فى الاعجاز لكان أقرب لكن الصحيح انه ضرب فانفجر لانه تعالى لو أمر رسوله بشئ ثم ان الرسول لا يفعله لصار الرسول عاصيا ولانه اذا انفجر من غير ضرب صار الامر بالضرب بالعصا عبثا كأنه لامعنى له ولان المروى فى الاخبار أن تقديره فضرب فانفجر كما فى قوله تعالى فانفلق من أن المراد فضرب فانفلق (السؤال الثانى) انه تعالى ذكر ههنا فانفجرت وفى الاعراف فانبجست وبينهما تناقض لان الانفجار خروج الماء بكثرة والانبجاس خروجه قليلا الجواب من ثلاثة أوجه (أحدها) الفجر الشق فى الاصل والانفجار الانشقاق ومنه الفاجر لانه يشق عصا المسلمين بخروجه الى الفسق والانبجاس اسم للشق الضيق القليل فهما مختلفان اختلاف العام والخاص فلا يتناقضان (وثانيها) لعله انبجس أولا ثم انفجر ثانيا وكذا العيون يظهر الماء منها قليلا ثم يكثر لدوام خروجه (وثالثها) لا يمتنع أن حاجتهم كانت تشتد الى الماء فينفجر أى يخرج الماء كثيرا ثم كانت تقل فكان الماء ينبجس أى يخرج قليلا (السؤال الثالث) كيف يعقل خروج المياه العظيمة من الحجر الصغير الجواب هذا السائل اما أن يسلم وجود الفاعل المختار أو ينكره فان سلم فقد زال السؤال لانه قادر على أن يخلق الجسم كيف شاء كما خلق البحار وغيرها وان نازع فلا فائدة له فى البحث عن معنى القرآن والنظر فى تفسيره وهذا هو الجواب عن كل مايستبعدونه من المعجزات التى حكاها الله تعالى فى القرآن من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وأيضا فالفلاسفة لا يمكنهم القطع بفساد ذلك لان العناصر الاربعة لها هيولى مشتركة عندهم وقالوا انه يصح الكون والفساد عليها وانه يصح انقلاب الهواء ماء وبالعكس وكذلك قالوا اذا وضع فى الكوز الفضة جمد فانه يجتمع على اطراف

الكوز قطرات الماء فقالوا تلك القطرات انما حصلت لان الهواء انقلب ماء فثبت أن ذلك ممكن في الجملة والحوادث السفلية مطيعة للاتصالات الفلكية فلم يكن مستبعدا أن يحدث اتصال فلكي يقتضي وقوع هذا الامر الغريب في هذا العالم فثبت أن الفلاسفة لا يمكنهم الجزم بفساد ذلك أما المعتزلة فانهم لما اعتقدوا كون العبد موجدا لافعاله لاجرم قلنا لهم لم لا يجوز أن يقدر العبد على خلق الجسم فذكروا في ذلك طريقين ضعيفين جدا سنذكرهما ان شاء الله تعالى في تفسير آية السحر ونذكر وجه ضعفهما وسقوطهما واذا كان كذلك فلا يمكنهم القطع بأن ذلك من فعل الله تعالى فتنسد عليهم أبواب المعجزات والنبوات أما أصحابنا فانهم لما اعتقدوا انه لا موجد الا الله تعالى لاجرم جزموا بأن المحدث لهذه الافعال الخارقة للعادات هو الله تعالى فلا جرم أمكنهم الاستدلال بظهورها على يد المدعي على كونه صادقا (السؤال الرابع) اتقولون ان ذلك الماء كان مستكنا في الحجر ثم ظهر او قلب الله الهواء ماء أو خلق الماء ابتداء (الجواب) أما الاول فباطل لان الظرف الصغير لا يحوي الجسم العظيم الا على سبيل التداخل وهو محال أما الوجهان الاخيران فكل واحد منهما محتمل فان كان على الوجه الاول فقد ازال الله تعالى اليبوسة عن اجزاء الهواء وخلق الرطوبة فيها وان كان على الوجه الثاني فقد خلق تلك الاجزاء وخلق الرطوبة فيها واعلم أن الكلام في هذا الباب كالكلام فيما كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الغزوات وقد ضاق بهم الماء فوضع يده في متوضاه ففار الماء من بين أصابعه حتى استكفوا (السؤال الخامس) معجزة موسى في هذا المعنى أعظم أم معجزة محمد عليه السلام (الجواب) كل واحدة منهما معجزة باهرة قاهرة لكن التي لمحمد صلى الله عليه وسلم أقوى لان نبوع الماء من الحجر معهود في الجملة أما نبوعه من بين الاصابع فغير معتاد البتة فكان ذلك أقوى (السؤال السادس) ما الحكمة في جعل الماء اثنتي عشرة عينا والجواب انه قد كان في قوم موسى كثرة والكثير من الناس اذا اشتدت بهم الحاجة الى الماء ثم وجدوه فانه يقع بينهم تشاجر وتنازع وربما أفضى ذلك الى الفتن العظيمة فأكمل الله تعالى هذه النعمة بان عين لكل سبط منهم ماء معينا لا يختلط بغيره والعادة في الرهط الواحد أن لا يقع بينهم من التنازع مثل ما يقع بين المختلفين (السؤال السابع) من كم وجه يدل هذا الانفجار على الاعجاز الجواب من وجوه (أحدها) أن نفس ظهور الماء معجز (وثانيها) خروج الماء العظيم من الحجر الصغير (وثالثها) خروج الماء بقدر حاجتهم (ورابعها) خروج الماء عند ضرب الحجر بالعصا (وخامسها) انقطاع الماء عند الاستغناء عنه فهذه الوجوه الخمسة لا يمكن تحصيلها الا بقدرة تامة نافذة في كل الممكنات وعلم نافذ في جميع المعلومات وحكمة عالية على الدهر والزمان وما ذلك الا للحق سبحانه وتعالى أما قوله تعالى قد علم كل اناس مشربهم فنقول انما علموا ذلك لانه أمر كل انسان أن لا يشرب الا من جدول معين كيلا يختلفوا عند الحاجة الى الماء وأما اضافة المشرب اليهم فلانه تعالى لما اباح لكل سبط من الاسباط ذلك الماء الذي ظهر من ذلك الشق الذي يليه صار ذلك كالملك لهم وجازت اضافته اليهم أما قوله تعالى كلوا واشربوا من رزق الله ففيه حذف والمعنى فقلنا لهم أو قال لهم موسى كلوا واشربوا وانما قال كلوا لوجهين (أحدهما) لما تقدم من ذكر المن والسلوى فكانه قال كلوا من المن والسلوى الذي رزقكم بلا تعب ولا نصب واشربوا من هذا الماء (والثاني) أن الاغذية لا تكون الا بالماء فلما اعطاهم الماء فكانه تعالى أعطاهم المأكول والمشروب واحتجت المعتزلة بهذه الآية على ان الرزق هو الحلال قالوا لان أقل درجات قوله كلوا واشربوا الاباحة وهذا يقتضي كون الرزق مباحا فلو وجد رزق حرام لكان ذلك الرزق مباحا وحراما وانه غير جائز أما قوله تعالى ولا تعثوا في الارض مفسدين فالعثي أشد الفساد فقيل لهم لا تتمادوا في الفساد في حالة افسادكم لانهم كانوا متمادين فيه والمقصود منه ما جرت العادة بين الناس من التشاجر والتنازع في الماء عند اشتداد الحاجة اليه فكانه تعالى قال ان وقع التنازع بسبب ذلك الماء فلا تبالغوا في التنازع والله أعلم

* قوله تعالى (واذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها قال أتستبدلون

الذى هو أدنى بالذى هو خير اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباؤا بغضب

من الله ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون)
اعلم أن القراءة المعروفة يخرج لنا بضم الياء وكسر الراء تنبت بضم التاء وكسر الباء وقرأ زيد بن على بفتح
الياء وضم الراء تنبت بفتح التاء وضم الباء ثم اعلم أن أكثر الظاهريين من المفسرين زعموا أن ذلك السؤال
كان معصية وعندنا انه ليس الامر كذلك والدليل عليه أن قوله تعالى كلوا واشربوا من قبل هذه الآية عند
انزال المن والسلوى ليس بايجاب بل هو اباحة واذا كان كذلك لم يكن قولهم لن نصبر على طعام واحد فادع
لنا ربك معصية لان من ابيح له ضرب من الطعام يحسن منه أن يسأل غير ذلك اما بنفسه أو على لسان
الرسول فلما كان عندهم انهم اذا سألوا موسى أن يسأل ذلك عن ربه كان الدعاء أقرب الى الاجابة جاز لهم
ذلك ولم يكن فيه معصية واعلم أن سؤال النوع الآخر من الطعام يحتمل أن يكون لاغراض (الاول)
انهم لما تناولوا ذلك النوع الواحد أربعين سنة ملوه فاشتهوا غيره (الثانى) لعلهم فى أصل الخلقة ما تعودوا
ذلك النوع وانما تعودوا سائر الانواع ورغبة الانسان فيما اعتاده فى أصل التربية وان كان خسيسا فوق
رغبته فيما لم يعتده وان كان شريفا (الثالث) لعلهم ملوا من البقاء فى التيه فسألوا هذه الاطعمة التى
لا توجد الا فى البلاد وغرضهم الوصول الى البلاد لا نفس تلك الاطعمة (الرابع) ان المواظبة على الطعام
الواحد سبب لنقصان الشهوة وضعف الهضم وقلة الرغبة والاستكثار من الانواع يعين على تقوية الشهوة
وكثرة الالتذاذ فثبت أن تبديل النوع بالنوع يصلح أن يكون مقصود العقلاء وثبت أنه ليس فى القرآن
ما يدل على انهم كانوا ممنوعين عنه فثبت أن هذا القدر لا يجوز أن يكون معصية ومما يؤكد ذلك أن قوله
تعالى اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم كالاجابة لما طلبوا ولو كانوا عاصين فى ذلك السؤال لكانت الاجابة
اليه معصية وهى غير جائزة على الانبياء لا يقال انهم لما أبوا شيئا اختاره الله لهم اعطاهم عاجل ما سألوه
كما قال من كان يريد حرث الدنيا نؤته منها لانا نقول هذا خلاف الظاهر واحتجوا على ان ذلك السؤال كان
معصية بوجوه (الاول) ان قولهم لن نصبر على طعام واحد دلالة على انهم كرهوا انزال المن والسلوى وتلك
الكراهة معصية (الثانى) ان قول موسى عليه السلام أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير استفهام
على سبيل الانكار وذلك يدل على كونه معصية (الثالث) ان موسى عليه السلام وصف ما سألوه بانه
أدنى وما كانوا عليه بأنه خير وذلك يدل على ما قلناه (والجواب عن الاول) انه ليس تحت قولهم لن نصبر على
طعام واحد دلالة على انهم ما كانوا راضين به فقط بل اشتهوا شيئا آخر ولان قولهم لن نصبر اشارة الى المستقبل
لان كلمة لن للنفى فى المستقبل فلا يدل على انهم سخطوا الواقع (وعن الثانى) ان الاستفهام على سبيل الانكار
قد يكون لما فيه من تفويت الانفع فى الدنيا وقد يكون لما فيه من تفويت الانفع فى الآخرة (وعن الثالث)
بقريب من ذلك فان الشئ قد يوصف بانه خير من حيث كان الانتفاع به حاضرا متيقنا ومن حيث أنه
يحصل عفوا بلا كد كما يقال ذلك فى الحاضر فقد يقال فى الغائب المشكوك فيه انه أدنى من حيث لا
يتيقن ومن حيث لا يوصل اليه الا بالكد فلا يمتنع أن يكون مراده أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير
هذا المعنى أو بعضه فثبت بما ذكرنا أن ذلك السؤال ما كان معصية بل كان سؤالا مباحا واذا كان كذلك
فقوله تعالى وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباؤا بغضب من الله لا يجوز أن يكون لما تقدم بل لما ذكره
الله تعالى بعد ذلك وهو قوله تعالى ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق
فبين انه انما ضرب الذلة والمسكنة عليهم وجعلهم محل الغضب والعقاب من حيث كانوا يكفرون لا لانهم
سألوا ذلك (المسئلة الثانية) قوله تعالى لن نصبر على طعام واحد ليس المراد انه واحد فى النوع بل انه
واحد فى النهج وهو كما يقال ان طعام فلان على مائدته طعام واحد اذا كان لا يتغير عن نهجه (المسئلة
الثالثة) القراءة المعروفة وقثائها بكسر القاف وقرأ الاعمش وطلحة وقثائها بضم القاف والقراءة
المعروفة وفومها بالفاء وعن علقمة عن ابن مسعود وثومها وهى قراءة ابن عباس قالوا وهذا أوفق لذكر

البصل واختلفوا فى الفوم فعن ابن عباس أنه الحنطة وعنه أيضا أن الفوم هو الخبز وأيضا المروى عن مجاهد وعطاء وابن زيد وحكى عن بعض العرب فوموا لنا أى اخبزوا لنا وقيل هو الثوم وهو مروى أيضا عن ابن عباس ومجاهد واختيار الكسائى واحتجوا عليه بوجوه (الاول) انه فى حرف عبد الله بن مسعود وثومها (الثانى) أن المراد لو كان هو الحنطة لما جاز أن يقال اتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير لان الحنطة أشرف الاطعمة (الثالث) أن الثوم أوفق للعدس والبصل من الحنطة (المسئلة الرابعة) القراءة المعروفة اتستبدلون وفى حرف أبى بن كعب اتبدلون باسكان الباء وعن زهير الفرقبى ادنأ بالهمزة من الدناءة واختلفوا فى المراد بالادنى وضبط القول فيه أن المراد اما أن يكون كونه أدنى فى المصلحة فى الدين أوفى المنفعة فى الدنيا والاول غير مراد لان الذى كانوا عليه لو كان انفع فى باب الدين من الذى طلبوه لما جاز ان يجيبهم اليه لكنه قد أجابهم اليه بقوله اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم فبقى أن يكون المراد منه المنفعة فى الدنيا ثم لا يجوز أن يكون المراد أن هذا النوع الذى أنتم عليه أفضل من الذى تطلبونه لما بينا أن الطعام الذى يكون ألذ الاطعمة عند قوم قد يكون أخسها عند آخرين بل المراد ما بينا أن المن والسلوى متيقن الحصول وما يطلبونه مشكوك الحصول والمتيقن خير من المشكوك أولان هذا يحصل من غير كد ولا تعب وذلك لا يحصل الامع الكد والتعب فيكون الاول أولى فان قيل كان لهم أن يقولوا هذا الذى يحصل عفوا صفوا لما كرهناه بطباعنا كان تناوله أشق من الذى لا يحصل الامع الكد اذا اشتهته طباعنا قلنا هب انه وقع التعارض من هذه الجهة لكنه وقع الترجيح بما ان الحاضر المتيقن راجح على الغائب المشكوك (المسئلة الخامسة) القراءة المعروفة اهبطوا بكسر الباء وقرئ بضم الباء القراءة المشهورة مصرا بالتنوين وانما صرفه مع اجتماع السببين فيه وهما التعريف والتأنيث لسكون وسطه كقوله ونوحا هدينا ولوطا وفيهما العجمة والتعريف وان أريد به البلد فما فيه الاسبب واحد وفى مصحف عبد الله وقرأ به الاعمش اهبطوا مصر بغير تنوين كقوله ادخلوا مصر واختلف المفسرون فى قوله اهبطوا مصرا روى عن ابن مسعود وأبى ابن كعب ترك التنوين وقال الحسن الالف فى مصرا زيادة من الكاتب فحينئذ تكون معرفة فيجب أن تحمل على ما هو المختص بهذا الاسم وهو البلد الذى كان فيه فرعون وهو مروى عن أبى العالية والربيع وأما الذين قرؤا بالتنوين وهى القراءة المشهورة فقد اختلفوا فمنهم من قال المراد البلد الذى كان فيه فرعون ودخول التنوين فيه كدخوله فى نوح ولوط وقال آخرون المراد الامر بدخول أى بلد كان كأنه قيل لهم ادخلوا بلدا أى بلد كان لتجدوا فيه هذه الاشياء وبالجملة فالمفسرون قد اختلفوا فى أن المراد من مصر هو البلد الذى كانوا فيه أولا أو بلد آخر فقال كثير من المفسرين لا يجوز أن يكون هو البلد الذى كانوا فيه مع فرعون واحتجوا عليه بقوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة التى كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم والاستدلال بهذه الآية من ثلاثة أوجه (الاول) ان قوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة ايجاب لدخول تلك الارض وذلك يقتضى المنع من دخول أرض أخرى (والثانى) ان قوله كتب الله يقتضى دوام كونهم فيه (والثالث) ان قوله ولا ترتدوا على أدباركم صريح فى المنع من الرجوع عن بيت المقدس (الرابع) انه تعالى بعد ان أمر بدخول الارض المقدسة قال فانها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون فى الارض فاذا تقدم هذا الامر ثم بين تعالى انهم ممنوعون من دخولها هذه المدة فعند زوال العذر وجب أن يلزمهم دخولها واذا كان كذلك لم يجز أن يكون المراد من مصر سواها فان قيل هذه الوجوه ضعيفة (أما الاول) فلأن قوله ادخلوا الارض المقدسة أمر والامر للندب فلعلهم ندبوا الى دخول الارض المقدسة مع انهم ما منعوا من دخول مصر (أما الثانى) فهو كقوله كتب الله لكم فذلك يدل على دوام تلك الندبية (وأما الثالث) وهو قوله تعالى ولا ترتدوا على أدباركم فلا نسلم أن معناه ولا ترجعوا الى مصر بل فيه وجهان آخران (الاول) المراد لا تعصوا فيما أمرتم به اذ العرب تقول لمن عصى فيما يؤمر به ارتد على عقبه والمراد من هذا العصيان أن ينكر أن يكون دخول الارض المقدسة أولى (الثانى) أن تخصص ذلك النهى بوقت معين فقط قلنا

ثبت فى أصول الفقه أنّ ظاهر الامر للوجوب فيتم دليلنا بناء على هذا الاصل وأيضا فهب أنه للندب ولكن الاذن فى تركه يكون اذنا فى ترك المندوب وذلك لا يليق بالانبياء قوله لا نسلم أنّ المراد من قوله ولا ترتدوا لا ترجعوا قلنا الدليل عليه انه لما أمر بدخول الارض المقدسة ثم قال بعده ولا ترتدوا على أدباركم تبادر الى الفهم أنّ هذا النهى يرجع الى ما تعلق به ذلك الامر قوله ان يخصص ذلك النهى بوقت معين قلنا التخصيص خلاف الظاهر أمّا أبو مسلم الاصفهانى فانه جوز أن يكون المراد مصر فرعون واحتج عليه بوجهين (الاوّل) انا ان قرأنا اهبطوا مصر بغير تنوين كان لا محالة علما لبلد معين وليس فى العالم بلدة ملقبة بهذا اللقب سوى هذه البلدة المعينة فوجب حمل اللفظ عليه ولانّ اللفظ اذا دار بين كونه علما وبين كونه صفة فحمله على العلم أولى من حمله على الصفة مثل ظالم وحارث فانهما لما جاآ علمين كان حملهما على العلمية أولى وأمّا ان قرأناه بالتنوين فامّا ان نجعله مع ذلك اسم علم ونقول انه انما دخل فيه التنوين لسكون وسطه كما فى نوح ولوط فيكون التقرير أيضا ما تقدم بعينه وأمّا ان جعلناه اسم جنس فقوله تعالى اهبطوا مصرا يقتضى التخيير كما اذا قال اعتق رقبة فانه يقتضى التخيير بين جميع رقاب الدنيا (الوجه الثانى) ان الله تعالى ورث بنى اسرائيل أرض مصر واذا كانت موروثة لهم امتنع أن يحرم عليهم دخولها بيان انها موروثة لهم قوله تعالى فاخرجناهم من جنات وعيون وكنوز ومقام كريم الى قوله كذلك وأورثناها بنى اسرائيل ولما ثبت انها موروثة لهم وجب أن لا يكونوا ممنوعين من دخولها لانّ الارث يفيد الملك والملك مطلق للتصرف فان قيل الرجل قد يكون مالكا للدار وان كان ممنوعا عن دخولها بوجه آخر كحال من أوجب على نفسه اعتكاف أيام فى المسجد فان داره وان كانت مملوكة له لكنه يحرم عليه دخولها قلنا لا يجوز أن يقال ان الله ورثهم مصر بمعنى الولاية والتصرف فيها ثم انه تعالى حرّم عليهم دخولها من حيث أوجب عليهم أن يسكنوا الارض المقدسة بقوله ادخلوا الارض المقدسة قلنا الاصل أن الملك مطلق للتصرّف والمنع من التصرّف خلاف الدليل أجاب الفريق الاوّل عن هاتين الحجتين اللتين ذكرهما أبو مسلم فقالوا (أمّا الوجه الاوّل) فالجواب عنه انا نتمسك بالقراءة المشهورة وهى التى فيها التنوين قوله هذه القراءة تقتضى التخيير قلنا نعم لكنا نخصص العموم فى حق هذه البلدة المعينة بما ذكرناه من الدليل (أمّا الوجه الثانى) فالجواب عنه انا لا ننازع فى أنّ الملك مطلق للتصرّف ولكن قد يترك هذا الاصل لعارض كالمرهون والمستاجر فنحن تركنا هذا الاصل لما قدمناه من الدلالة أمّا قوله تعالى وضربت عليهم الذلة فالمعنى جعلت الذلة محيطة بهم مشتملة عليهم فهم فيها كمن يكون فى القبة المضروبة أو الصقت بهم حتى لزمتهم ضربة لازم كما يضرب الطين على الحائط فيلزمه والاقرب فى الذلة أن يكون المراد منها ما يجرى مجرى الاستحقاق كقوله تعالى فيمن يحارب ويفسد ذلك لهم خزى فى الدنيا فامّا من يقول المراد به الجزية خاصة على ما قال حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فقوله بعيد لانّ الجزية ما كانت مضروبة عليهم من أول الامر أمّا قوله تعالى والمسكنة فالمراد به الفقر والفاقة وتشديد المحنة فهذا الجنس يجوز أن يكون كالعقوبة ومن العلماء من عدّ هذا من باب المعجزات لانه عليه السلام أخبر عن ضرب الذلة والمسكنة عليهم ووقع الامر كذلك فكان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا أمّا قوله تعالى وباؤا فقيه وجوه (أحدها) البوء الرجوع فقوله باؤا أى رجعوا وانصرفوا بذلك ولا يقال باء الا بشر (وثانيها) البوء التسوية فقوله باؤا أى استوى عليهم غضب الله قاله الزجاج (وثالثها) باؤا أى استحقوا ومنه قوله تعالى انى أريد أن تبوء باثمى واثمك أى تستحق الاثمين جميعا وأمّا غضب الله فهو ارادة الانتقام أمّا قوله تعالى ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله فهو علة لما تقدم ذكره من ضرب الذلة والمسكنة عليهم والحاق الغضب بهم قالت المعتزلة لو كان الكفر حصل فيهم بخلق الله تعالى كما حصلت الذلة والمسكنة فيهم بخلقه لما كان جعل أحدهما جزاء للثانى أولى من العكس وجوابه المعارضة بالعلم والداعى وأمّا حقيقة الكفر فقد تقدم القول فيها أمّا قوله تعالى ويقتلون النبيين بغير الحق فالمعنى انهم يستحقون ما تقدم لاجل هذه الافعال أيضا وفيه سؤالات (السؤال الاوّل) انّ قوله تعالى يكفرون دخل تحته قتل الانبياء فلم اعاد ذكره مرّة

أخرى الجواب المذكور ههنا الكفر بآيات الله وذلك هو الجهل والجحد بآياته فلا يدخل تحته قتل الانبياء (السؤال الثانى) لم قال بغير الحق وقتل الانبياء لا يكون الا على هذا الوجه الجواب من وجهين (الاول) ان الاتيان بالباطل قد يكون حقا لان الآتى به اعتقده حقا لشبهة وقعت فى قلبه وقد يأتى به مع علمه بكونه باطلا ولا شك أن الثانى أقبح فقوله ويقتلون النبيين بغير الحق أى انهم قتلوهم من غير ان كان ذلك القتل حقا فى اعتقادهم وخيالهم بل كانوا عالمين بقبحه ومع ذلك فقد فعلوه (وثانيها) أن هذا التكرير لاجل التأكيد كقوله تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به ويستحيل أن يكون لمدعى الاله الثانى برهان (وثالثها) أن الله تعالى لو ذمهم على مجرد القتل لقالوا أليس ان الله يقتلهم ولكنه تعالى قال القتل الصادر من الله قتل بحق ومن غير الله قتل بغير حق وأما قوله تعالى ذلك بما عصوا فهو تأكيد بتكرير الشئ بغير اللفظ الاول وهو بمنزلة أن يقول الرجل لعبده وقد احتمل منه ذنوبا سلفت منه فعاقبه عند آخرها هذا بما عصيتنى وخالفت أمرى هذا بما تجرأت على واغتررت بحلمى هذا بكذا فيعدد عليه ذنوبه بألفاظ مختلفة تبكيتا أما قوله تعالى وكانوا يعتدون فالمراد منه الظلم أى تجاوزا الحق الى الباطل واعلم أنه تعالى لما ذكر انزال العقوبة بهم بين علة ذلك فبدأ أولا بما فعلوه فى حق الله تعالى وهو جهلهم به وجحدهم لنعمه ثم ثناه بما يتلوه فى العظم وهو قتل الانبياء ثم ثلثه بما يكون منهم من المعاصى التى تخصهم ثم ربع بما يكون منهم من المعاصى المتعدية الى الغير مثل الاعتداء والظلم وذلك فى نهاية حسن الترتيب فان قيل قال ههنا ويقتلون النبيين بغير الحق ذكر الحق بالالف واللام معرفة وقال فى آل عمران ان الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق نكرة وكذلك فى هذه السورة ويقتلون الانبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ليسوا سواء فما الفرق (الجواب) الحق المعلوم فيما بين المسلمين الذى يوجب القتل قوله عليه السلام لا يحل دم امرء مسلم الا باحدى معان ثلاث كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير حق فالحق المذكور بحرف التعريف اشارة الى هذا وأما الحق المنكر فالمراد به تأكيد العموم أى لم يكن هناك حق لا هذا الذى يعرفونه المسلمون ولا غيره البتة * قوله تعالى (ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) اعلم أن القراءة المشهورة هادوا بضم الدال وعن الضحاك ومجاهد بفتح الدال واسكان الواو والقراءة المعروفة الصابئين والصابئون بالهمزة فيهما حيث كانا وعن نافع وشيبة والزهرى والصابين بياء ساكنة من غير همز والصابون بياء مضمومة وحذف الهمزة وعن العمرى بجعل الهمزة فيهما وعن أبى جعفر بياءين خالصتين فيهما بدل الهمزة فاما ترك الهمزة فيحتمل وجهين (أحدهما) أن يكون من صبا يصبو اذا مال الى الشئ فاحبه (والآخر) قلب الهمزة فنقول الصابين والصابون والاختيار الهمز لانه قراءة الاكثر والى معنى التفسير أقرب لان أهل العلم قالوا هو الخارج من دين الى دين واعلم أن عادة الله اذا ذكر وعدا ووعيدا عقبه بما يضاده ليكون الكلام تاما فههنا لما ذكر حكم الكفرة من أهل الكتاب وما حل بهم من العقوبة أخبر بما للمؤمنين من الاجر العظيم والثواب الكريم دالا على انه سبحانه وتعالى يجازى المحسن باحسانه والمسئ باساءته كما قال ليجزى الذين أساؤا بما عملوا ويجزى الذين احسنوا بالحسنى فقال ان الذين آمنوا واختلف المفسرون فى المراد منه وسبب هذا الاختلاف قوله تعالى فى آخر الآية من آمن بالله واليوم الآخر فان ذلك يقتضى أن يكون المراد من الايمان فى قوله تعالى ان الذين آمنوا غير المراد منه فى قوله من آمن بالله ونظيره فى الاشكال قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا آمنوا فلاجل هذا الاشكال ذكروا وجوها (أحدها) وهو قول ابن عباس المراد الذين آمنوا قبل مبعث محمد بعيسى عليهما السلام مع البراءة عن أباطيل اليهود والنصارى مثل قس بن ساعدة وبحيرة الراهب وحبيب النجار وزيد بن عمرو بن نفيل وورقة بن نوفل وسلمان الفارسى وأبى ذر الغفارى ووفد النجاشى فكأنه تعالى قال ان الذين آمنوا قبل مبعث محمد والذين كانوا على الدين الباطل الذى لليهود والذين كانوا على الدين الباطل الذى للنصارى كل من

آمن منهم بعد مبعث محمد عليه السلام بالله واليوم الآخر وبمحمد فلهم أجرهم عند ربهم (وثانيها) انه تعالى
ذكر في أول هذه السورة طريقة المنافقين ثم طريقة اليهود فالمراد من قوله تعالى ان الذين آمنوا هم الذين
يؤمنون باللسان دون القلب وهم المنافقون فذكر المنافقين ثم اليهود والنصارى والصابئين فكأنه تعالى قال
هؤلاء المبطلون كل من أتى منهم بالايمان الحقيقي صار من المؤمنين عند الله وهو قول سفيان الثوري (وثالثها)
المراد من قوله ان الذين آمنوا هم المؤمنون بمحمد عليه الصلاة والسلام في الحقيقة وهو عائد الى الماضي
ثم قوله تعالى من آمن بالله يقتضي المستقبل فالمراد الذين آمنوا في الماضي وثبتوا على ذلك واستمروا عليه
في المستقبل وهو قول المتكلمين أما قوله تعالى والذين هادوا فقد اختلفوا في اشتقاقه على وجوه (أحدها)
انما سموا به حين تابوا من عبادة العجل وقالوا انا هدنا اليك أي تبنا ورجعنا وهو عن ابن عباس (وثانيها)
سموا به لانهم نسبوا الى يهوذا أكبر ولد يعقوب وانما قالت العرب بالدال للتعريب فان العرب اذا نقلوا أسماء من
العجمية الى لغتهم غيروا بعض حروفها (وثالثها) قال أبو عمرو بن العلاء سموا بذلك لانهم يتهودون أي يتحركون
عند قراءة التوراة وأما النصارى ففي اشتقاق هذا الاسم وجوه (أحدها) أن القرية التي كان ينزلها عيسى عليه
السلام تسمى ناصرة فنسبوا اليها وهو قول ابن عباس وقتادة وابن جريج (وثانيها) لتناصرهم فيما بينهم أي
لنصرة بعضهم بعضا (وثالثها) لان عيسى عليه السلام قال للحواريين من أنصاري الى الله قال
صاحب الكشاف النصارى جمع نصران يقال رجل نصران وامرأة نصرانة والياء في نصراني للمبالغة
كالتي في أحمري لانهم نصروا المسيح أما قوله تعالى والصابئين فهو من صبأ اذا خرج من دينه الى دين آخر
وكذلك كانت العرب يسمون النبي عليه السلام صابئا لانه أظهر دينا بخلاف أديانهم وصبأت
النجوم اذا خرجت من مطالعها وصبأ نابه اذا خرج نابه وللمفسرين في تفسير مذهبهم أقوال (أحدها)
قال مجاهد والحسن هم طائفة من المجوس واليهود لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم (وثانيها) قال قتادة
هم قوم يعبدون الملائكة ويصلون الى الشمس كل يوم خمس صلوات وقال أيضا الاديان خمسة منها للشيطان
أربعة وواحد للرحمن الصابئون وهم يعبدون الملائكة والمجوس وهم يعبدون النار والذين أشركوا
يعبدون الاوثان واليهود والنصارى (وثالثها) وهو الاقرب انهم قوم يعبدون الكواكب ثم لهم قولان
(الاول) ان خالق العالم هو الله سبحانه الا انه سبحانه أمر بتعظيم هذه الكواكب واتخاذها قبلة للصلاة
والدعاء والتعظيم (والثاني) ان الله سبحانه خلق الافلاك والكواكب ثم ان الكواكب هي المدبرة
لما في هذا العالم من الخير والشر والصحة والمرض والخالقة لها فيجب على البشر تعظيمها لانها هي الآلهة
المدبرة لهذا العالم ثم انها تعبد الله سبحانه وهذا المذهب هو القول المنسوب الى الكسدانيين الذين جاءهم
ابراهيم عليه السلام رادا عليهم ومبطلا لقولهم ثم انه سبحانه بين في هذه الفرق الاربعة انهم اذا آمنوا بالله
فلهم الثواب في الآخرة ليعرف أن جميع أرباب الضلال اذا رجعوا عن ضلالهم وآمنوا بالدين الحق فان الله
سبحانه وتعالى يقبل ايمانهم وطاعتهم ولا يردهم عن حضرته البتة واعلم انه قد دخل في الايمان بالله الايمان
بما أوجبه أعني الايمان برسله ودخل في الايمان باليوم الآخر جميع أحكام الآخرة فهذان القولان
قد جمعا كل ما يتصل بالاديان في حال التكليف وفي حال الآخرة من ثواب وعقاب أما قوله تعالى عند ربهم
فليس المراد العندية المكانية فان ذلك محال في حق الله تعالى ولا الحفظ كالودائع بل المراد ان أجرهم متيقن
جار مجرى الحاصل عند ربهم أما قوله تعالى ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقيل أراد زوال الخوف والحزن
عنهم في الدنيا ومنهم من قال في الآخرة في حال الثواب وهذا أصح لان قوله ولا خوف عليهم عام في النفي
وكذلك ولا هم يحزنون وهذه الصفة لا تحصل في الدنيا وخصوصا في المكلفين لانهم في كل وقت لا ينفكون
من خوف وحزن اما في أسباب الدنيا واما في أمور الآخرة فكأنه سبحانه وعدهم في الآخرة بالاجر ثم بين أن
من صفة ذلك الاجر أن يكون خاليا عن الخوف والحزن وذلك يوجب أن يكون نعيمهم دائما لانهم لو جوزوا
كونه منقطعا لاعتراهم الحزن العظيم فان قال قائل ان الله تعالى ذكر هذه الآية في سورة المائدة هكذا

ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وفى سورة الحج ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا ان الله يفصل بينهم يوم القيامة ان الله على كل شئ شهيد فهل فى اختلاف هذه الآيات بتقديم الصنوف وتأخيرها ورفع الصابئين فى آية ونصبها فى أخرى فائدة تقتضى ذلك (والجواب) لما كان المتكلم أحكم الحاكمين فلابد لهذه التغييرات من حكم وفوائد فان أدركنا تلك الحكم فقد فزنا بالكمال وان عجزنا احلنا القصور على عقولنا لا على كلام الحكيم والله أعلم * قوله تعالى (واذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون ثم توليتم من بعد ذلك فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين)

اعلم أن هذا هو الانعام العاشر وذلك لانه تعالى انما أخذ ميثاقهم لمصلحتهم فصار ذلك من انعامه عليهم أما قوله تعالى واذ أخذنا ميثاقكم ففيه بحثان (الاول) اعلم أن الميثاق انما يكون بفعل الامور التى توجب الانقياد والطاعة والمفسرون ذكروا فى تفسير الميثاق وجوها (أحدها) ما أودع الله العقول من الدلائل الدالة على وجود الصانع وحكمته والدلائل الدالة على صدق أنبيائه ورسله وهذا النوع من المواثيق أقوى المواثيق والعهود لانها لا تحتمل الخلف والتبديل بوجه البتة وهو قول الاصم (وثانيها) ماروى عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم أن موسى عليه السلام لما رجع من عند ربه بالالواح قال لهم ان فيها كتاب الله فقالوا لن نأخذ بقولك حتى نرى الله جهرة فيقول هذا كتابى فخذوه فأخذتهم الصاعقة فماتوا ثم أحياهم ثم قال لهم بعد ذلك خذوا كتاب الله فأبوا فرفع فوقهم الطور وقيل لهم خذوا الكتاب والا طرحناه عليكم فأخذوه فرفع الطور هو الميثاق وذلك لان رفع الطور آية باهرة عجيبة تبهر العقول وترد المكذب الى التصديق والشاك الى اليقين فلما رأوا ذلك وعرفوا انه من قبله تعالى علما لموسى عليه السلام علما مضافا الى سائر الآيات اقروا له بالصدق فيما جاء به واظهروا التوبة واعطوا العهد والميثاق ان لا يعودوا الى ما كان منهم من عبادة العجل وان يقوموا بالتوراة فكان هذا عهدا موثقا جعلوه لله على أنفسهم وهذا هو اختيار أبى مسلم (وثالثها) ان لله ميثاقين (فالاول) حين أخرجهم من صلب آدم واشهدهم على أنفسهم (والثانى) أنه ألزم الناس متابعة الانبياء والمراد ههنا هو هذا العهد هذا قول ابن عباس وهو ضعيف (الثانى) قال القفال رحمه الله انما قال ميثاقكم ولم يقل مواثيقكم لوجهين (أحدهما) أراد به الدلالة على ان كل واحد منهم قد أخذ ذلك كما قال ثم يخرجكم طفلا أى كل واحد منكم (والثانى) انه كان شيئا واحدا أخذ من كل واحد منهم كما أخذ على غيره فلا جرم كان كله ميثاقا واحدا ولو قيل مواثيقكم لاشبه أن يكون هناك مواثيق أخذت عليهم لا ميثاق واحد والله أعلم وأما قوله تعالى ورفعنا فوقكم الطور فنظيره قوله تعالى واذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة وفيه ابحاث (البحث الاول) الواو فى قوله تعالى ورفعنا واو عطف على تفسير ابن عباس والمعنى أن أخذ الميثاق كان متقدما فلما نقضوه بالامتناع عن قبول الكتاب رفع عليهم الجبل وأما على تفسير أبى مسلم فليست واو عطف ولكنها واو الحال كما يقال فعلت ذلك والزمان زمان فكأنه قال واذ أخذنا ميثاقكم عند رفعنا الطور فوقكم (الثانى) قيل ان الطور كل جبل قال العجاج

داني جناحيه من الطور فمر * تقضى البازى اذا البازى كسر

أما الخليل فقال فى كتابه ان الطور اسم جبل معلوم وهذا هو الاقرب لان لام التعريف فيه تقتضى حمله على جبل معهود عرف كونه مسمى بهذا الاسم والمعهود هو الجبل الذى وقعت المناجاة عليه وقد يجوز أن ينقله الله تعالى الى حيث هم فيجعله فوقهم وان كان بعيدا منهم لان القادر على ان يسكن الجبل فى الهواء قادر أيضا على أن يقلعه وينقله اليهم من المكان البعيد وقال ابن عباس أمر تعالى جبلا من جبال فلسطين فانقلع من أصله حتى قام فوقهم كالظلة وكان المعسكر فرسخا فى فرسخ فاوحى الله اليهم ان اقبلوا التوراة والا رميت الجبل عليكم فلما رأوا أن لا مهرب قبلوا التوراة بما فيها وسجدوا للفزع سجودا يلاحظون الجبل فلذلك سجدت اليهود على انصاف وجوههم (الثالث) من الملاحدة من أنكر

امكان وقوف الثقيل فى الهواء بلا عماد وأما الارض فقالوا انما وقفت لانها بطبعها طالبة للمركز فلاجرم وقفت فى المركز ودليلنا على فساد قولهم انه سبحانه قادر على كل الممكنات ووقوف الثقيل فى الهواء من الممكنات فوجب أن يكون الله قادرا عليه وتمام تقرير هاتين المقدمتين معلوم فى كتب الاصول (الرابع) قال بعضهم اظلال الجبل غير جائز لان ذلك لو وقع لكان يجرى مجرى الالجاء الى الايمان وهو ينافى التكليف أجاب القاضى بانه لا يلجئ لان أكثر ما فيه خوف السقوط عليهم فاذا استمر فى مكانه مدة وقد شاهدوا السموات مرفوعة فوقهم بلا عماد جاز ههنا أن يزول عنهم الخوف فيزول الالجاء ويبقى التكليف أما قوله تعالى خذوا ما آتيناكم بقوة أى بجد وعزيمة كاملة وعدول عن التغافل والتكاسل قال الجبائى هذا يدل على ان الاستطاعة قبل الفعل لانه لا يجوز أن يقال خذ هذا بقوة ولا قوة حاصلة كما لا يقال اكتب بالقلم ولا قلم وأجاب أصحابنا بان المراد خذوا ما آتيناكم بجد وعزيمة وعندنا العزيمة قد تكون متقدمة على الفعل أما قوله تعالى واذكروا ما فيه أى احفظوا ما فى الكتاب وادرسوه ولا تنسوه ولا تغفلوا عنه فان قيل هلا حملتموه على نفس الذكر قلنا لان الذكر الذى هو ضد النسيان من فعل الله تعالى فكيف يجوز الامر به فاما اذا حملناه على المدارسة فلا اشكال أما قوله تعالى لعلكم تتقون أى لكى تتقوا واحتج الجبائى بذلك على انه تعالى أراد فعل الطاعة من الكل وجوابه ما تقدم واعلم أن المفهوم من قوله تعالى واذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة انهم فعلوا ذلك والا لم يكن ذلك أخذا للميثاق ولا صح قوله من بعد ثم توليتم فدل ذلك منهم على القبول والالتزام أما قوله تعالى ثم توليتم من بعد ذلك أى ثم اعرضتم عن الميثاق والوفاء به قال القفال رحمه الله قد يعلم فى الجملة انهم بعد قبول التوراة ورفع الطور تولوا عن التوراة بأمور كثيرة فحرفوا التوراة وتركوا العمل بها وقتلوا الانبياء وكفروا بهم وعصوا أمرهم ولعل فيها ما اختص به بعضهم دون بعض ومنها ما عمله أوائلهم ومنها ما فعله متأخروهم ولم يزالوا فى التيه مع مشاهدتهم الاعاجيب ليلا ونهارا يخالفون موسى ويعترضون عليه ويلقونه بكل أذى ويجاهرون بالمعاصى فى معسكرهم ذلك حتى لقد خسف ببعضهم وأحرقت النار بعضهم وعوقبوا بالطاعون وكل هذا مذكور فى تراجم التوراة التى يقرون بها ثم فعل متأخروهم ما لا خفاء به حتى عوقبوا بتخريب بيت المقدس وكفروا بالمسيح وهموا بقتله والقرآن وان لم يكن فيه بيان ما تولوا به عن التوراة فالجملة معروفة وذلك اخبار من الله تعالى عن عناد اسلافهم فغير عجيب انكارهم ما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام من الكتاب وجحودهم لحقه وحالهم فى كتابهم ونبيهم ما ذكر والله أعلم أما قوله تعالى فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين ففيه بحثان (الاول) ذكر القفال فى تفسيره وجهين (الاول) لولا ما تفضل الله به عليكم من امهالكم وتأخير العذاب عنكم لكنتم من الخاسرين أى من الهالكين الذين باعوا أنفسهم بنار جهنم فدل هذا القول على انهم انما خرجوا عن هذا الخسران لان الله تعالى تفضل عليهم بالامهال حتى تابوا (الثانى) أن يكون الخبر قد انتهى عند قوله تعالى ثم توليتم من بعد ذلك ثم قيل فلولا فضل الله عليكم ورحمته رجوعا بالكلام الى أوله أى لولا لطف الله بكم برفع الجبل فوقكم لدمتم على ردكم الكتاب ولكنه تفضل عليكم ورحمكم فلطف بكم بذلك حتى تبتم (البحث الثانى) ان لقائل أن يقول كلمة لولا تفيد انتفاء الشئ لثبوت غيره فهذا يقتضى ان انتفاء الخسران من لوازم حصول فضل الله تعالى فحيث حصل الخسران وجب أن لا يحصل هناك لطف الله تعالى وهذا يقتضى ان الله تعالى لم يفعل بالكافر شيئا من الالطاف الدينية وذلك خلاف قول المعتزلة أجاب الكعبى بأنه تعالى سوى بين الكل فى الفضل لكن انتفع بعضهم دون بعض فصح أن يقال ذلك كما يقول القائل لرجل وقد سوى بين أولاده فى العطية فانتفع بعضهم لولا ان أباك فضلك لكنت فقيرا وهذا الجواب ضعيف لان أهل اللغة نصوا على ان لولا تفيد انتفاء الشئ لثبوت غيره وبعد ثبوت هذه المقدمة فكلام الكعبى ساقط جدا * قوله تعالى (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين) اعلم انه تعالى لما عدد وجوه انعامه عليهم أولا ختم ذلك بشرح بعض ما وجه اليهم

من التشديدات وهذا هو النوع الاول وفيه مسائل (المسئلة الاولى) روى عن ابن عباس ان هؤلاء القوم كانوا فى زمان داود عليه السلام بأيلة على ساحل البحر بين المدينة والشأم وهو مكان من البحر يجتمع اليه الحيتان من كل أرض فى شهر من السنة حتى لا يرى الماء لكثرتها وفى غير ذلك الشهر فى كل سبت خاصة وهى القرية المذكورة فى قوله واسألهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر اذ يعدون فى السبت فحفروا حياضا عند البحر وشرعوا اليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها فيصطادونها يوم الاحد فذلك الحبس فى الحياض هو اعتداؤهم ثم انهم أخذوا السمك واستغنوا بذلك وهم خائفون من العقوبة فلما طال العهد استسن الابناء بسنة الآباء واتخذوا الاموال فمشى اليهم طوائف من أهل المدينة الذين كرهوا الصيد يوم السبت ونهوهم فلم ينتهوا وقالوا نحن فى هذا العمل منذ زمان فما زادنا الله به الا خيرا فقيل لهم لا تغتروا فربما نزل بكم العذاب والهلاك فأصبح القوم وهم قردة خاسئون فمكثوا كذلك ثلاثة أيام ثم هلكوا (المسئلة الثانية) المقصود من ذكر هذه القصة أمران (الاول) اظهار معجزة محمد عليه السلام فان قوله ولقد علمتم كالخطاب لليهود الذين كانوا فى زمان محمد عليه السلام فلما أخبرهم محمد عليه السلام عن هذه الواقعة مع انه كان أميا لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط القوم دل ذلك على انه عليه السلام انما عرفه من الوحى (الثانى) انه تعالى لما أخبرهم بما عامل به أصحاب السبت فكانه يقول لهم أما تخافون أن ينزل عليكم بسبب تمردكم ما نزل عليهم من العذاب فلا تغتروا بالامهال الممدود لكم ونظيره قوله تعالى يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل أن نطمس وجوها فنردها على أدبارها (المسئلة الثالثة) الكلام فيه حذف كانه قال ولقد علمتم اعتداء من اعتدى منكم فى السبت لكى يكون المذكور من العقوبة جزاء لذلك ولفظ الاعتداء يدل على ان الذى فعلوه فى السبت كان محرما عليهم وتفصيل ذلك غير مذكور فى هذه الآية لكنه مذكور فى قوله تعالى واسألهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر ثم يحتمل أن يقال انهم انما تعدوا فى ذلك الاصطياد فقط وأن يقال انهم انما تعدوا لانهم اصطادوا مع انهم استحلوا ذلك الاصطياد (المسئلة الرابعة) قال صاحب الكشاف السبت مصدر سبتت اليهود اذا عظمت يوم السبت فان قيل لما كان الله نهاهم عن الاصطياد يوم السبت فما الحكمة فى أن أكثر الحيتان يوم السبت دون سائر الايام كما قال تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا يسبتون لا تأتيهم كذلك نبلوهم وهل هذا الا اثارة الفتنة وارادة الاضلال قلنا اما على مذهب أهل السنة فارادة الاضلال جائزة من الله تعالى واما على مذهب المعتزلة فالتشديد فى التكاليف حسن لغرض ازدياد الثواب أما قوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشاف قردة خاسئين خبر أى كونوا جامعين بين القردية والخسوء وهو الصغار والطرد (المسئلة الثانية) قوله تعالى كونوا قردة خاسئين ليس بأمر لانهم ما كانوا قادرين على أن يقلبوا أنفسهم على صورة القردة بل المراد منه سرعة التكوين كقوله تعالى انما أمرنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وكقوله تعالى قالتا أتينا طائعين والمعنى انه تعالى لم يعجزه ما أراد انزاله من العقوبة بهؤلاء بل لما قال لهم كونوا قردة خاسئين صاروا كذلك أى لما أراد ذلك بهم صاروا كما أراد وهو كقوله كما لعنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولا ولا يمتنع أيضا أن يتكلم الله بذلك عند هذا التكوين الا ان المؤثر فى هذا التكوين هو القدرة والارادة فان قيل لما لم يكن لهذا القول أثر فى التكوين فأى فائدة فيه قلنا أما عندنا فأحكام الله تعالى وأفعاله لا تتوقف على رعاية المصالح البتة وأما عند المعتزلة فلعل هذا القول يكون لطفا لبعض الملائكة أو لغيرهم (المسئلة الثالثة) المروى عن مجاهد انه سبحانه وتعالى مسخ قلوبهم بمعنى الطبع والختم لا انه مسخ صورهم وهو مثل قوله تعالى كمثل الحمار يحمل أسفارا ونظيره أن يقول الاستاذ للمتعلم البليد الذى لا ينجع فيه تعليمه كن حمارا واحتج على امتناعه بأمرين (الاول) ان الانسان هو هذا الهيكل المشاهد والبنية المحسوسة فاذا أبطلها وخلق فى تلك الاجسام تركيب القرد وشكله كان ذلك اعداما للانسان وايجادا للقرد فيرجع حاصل المسخ على هذا القول الى انه تعالى أعدم الاعراض التى باعتبارها كانت تلك الاجسام انسانا

ويخلق فيها الاغراض التي باعتبارها كانت قردا فهذا يكون اعداما وايجادا لا أنه يكون مسخا (والثاني) ان جوزنا ذلك لما امنا في كل مانراه قردا وكلبا انه كان انسانا عاقلا وذلك يفضي الى الشك في المشاهدات وأجيب عن الاول بأن الانسان ليس هو تمام هذا الهيكل وذلك لان هذا الانسان قد يصير سمينا بعد ان كان هزيلا وبالعكس فالاجزاء متبدلة والانسان المعين هو الذي كان موجودا والباقي غير الزائل فالانسان أمر وراء هذا الهيكل المحسوس وذلك الامر اما أن يكون جسما ساريا في البدن أو جزأ في بعض جوانب البدن كقلب أو دماغ أو موجودا مجردا على مايقوله الفلاسفة وعلى جميع التقديرات فلا امتناع في بقاء ذلك الشئ مع تطرق التغير الى هذا الهيكل وهذا هو المسخ وبهذا التقدير يجوز في الملك الذي تكون جثته في غاية العظم أن يدخل حجرة الرسول عليه السلام وعن الثاني ان الامان يحصل باجماع الامة ولما ثبت بما قررنا جواز المسخ أمكن اجراء الآية على ظاهرها ولم يكن بنا حاجة الى التأويل الذي ذكره مجاهد رحمه الله وان كان ماذكره غير مستبعد جدا لان الانسان اذا أصر على جهالته بعد ظهور الآيات وجلاء البينات فقد يقال في العرف الظاهر انه حمار وقرد واذا كان هذا المجاز من المجازات الظاهرة المشهورة لم يكن في المصير اليه محذور البتة بقي ههنا سؤالان (السؤال الاول) انه بعد ان يصير قردا لايبقى له فهم ولا عقل ولا علم فلا يعلم مانزل به من العذاب ومجرد القردية غير مؤلم بدليل ان القرود حال سلامتها غير متألمة فمن أين يحصل العذاب بسببه (الجواب) لم لايجوز أن يقال ان الامر الذي به يكون الانسان انسانا عاقلا فاهما كان باقيا الا انه لما تغيرت الخلقة والصورة لاجرم انها ما كانت تقدر على النطق والافعال الانسانية الا انها كانت تعرف ما نالها من تغير الخلقة بسبب شؤم المعصية وكانت في نهاية الخوف والخجالة فربما كانت متألمة بسبب تغير تلك الاعضاء ولا يلزم من عدم تألم القرود الاصلية بتلك الصورة عدم تألم الانسان بتلك الصورة الغريبة العرضية (السؤال الثاني) اولئك القردة بقوا أو أفناهم الله وان قلنا انهم بقوا فهذه القردة التي في زماننا هل يجوز أن يقال انها من نسل أولئك الممسوخين أم لا (الجواب) الكل جائز عقلا الا ان الرواية عن ابن عباس انهم مامكثوا الا ثلاثة أيام ثم هلكوا (المسئلة الرابعة) قال أهل اللغة الخاسئ الصاغر المبعد المطرود كالكلب اذا دنا من الناس قيل له اخسأ أي تباعد وانطرد صاغرا فليس هذا الموضع من مواضعك قال الله تعالى ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير يحتمل صاغرا ذليلا ممنوعا عن معاودة النظر لانه تعالى قال فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير فكانه قال ردد البصر في السماء ترديد من يطلب فطورا فانك وان أكثرت من ذلك لم تجد فطورا فيرتد اليك طرفك ذليلا كما يرتد الخائب بعد طول سعيه في طلب شئ ولا يظفر به فانه يرجع خائبا صاغرا مطرودا من حيث كان يقصده من أن يعاوده أما قوله فجعلناها فقد اختلفوا في ان هذا الضمير الى أي شئ يعود على وجوه (أحدها) قال الفراء جعلناها يعني المسخة التي مسخوها (وثانيها) قال الاخفش أي جعلنا القردة نكالا (وثالثها) جعلنا قرية أصحاب السبت نكالا (ورابعها) جعلنا هذه الامة نكالا لان قوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت يدل على الامة او الجماعة أو نحوها والاقرب هو الوجهان الاولان لانه اذا أمكن رد الكناية الى مذكور متقدم فلا وجه لردها الى غيره فليس في الآية المتقدمة الا ذكرهم وذكر عقوبتهم أما النكال فقال القفال رحمه الله انه العقوبة الغليظة الرادعة للناس عن الاقدام على مثل تلك المعصية وأصله من المنع والحبس ومنه النكول عن اليمين وهو الامتناع منها ويقال للقيد النكل وللجام الثقيل أيضا نكل لما فيهما من المنع والحبس ونظيره قوله تعالى ان لدينا انكالا وجحيما قال الله تعالى والله أشد بأسا وأشد تنكيلا والمعنى انا جعلنا ما جرى على هؤلاء القوم عقوبة رادعة لغيرهم أي لم نقصد بذلك مايقصده الآدميون من التشفي لان ذلك انما يكون ممن تضره المعاصي وتنقص من ملكه وتؤثر فيه وأما نحن فانما نعاقب لمصالح العباد فعقابنا زجر وموعظة قال القاضي اليسير من الذم لايوصف بأنه نكال حتى اذا عظم وكثر واشتهر يوصف به وعلى هذا الوجه أوجب الله تعالى في السارق المصر القطع

جزاء ونكالا وأراد به أن يفعل على وجه الاهانة والاستخفاف فهو بمنزلة الخزي الذي لا يكاد يستعمل
الا في الذم العظيم فكأنه تعالى لما بين ما أنزله بهؤلاء القوم الذين اعتدوا في السبت واستحلوا من اصطياد
الحيتان وغيره ما حرمه عليهم ابتغاء الدنيا ونقضوا ما كان منهم من المواثيق فبين انه تعالى أنزل بهم عقوبة
لا على وجه المصلحة لانه كان لا يمتنع أن يقال مقدار ان مسخهم وبقاؤهم بغير صورهم بمنزلة ما ينزل بالمكلف من
الامراض المغيرة للصورة ويكون محنة لا عقوبة فبين تعالى بقوله فجعلناها نكالا انه تعالى فعلها عقوبة
على ما كان منهم أما قوله تعالى لما بين يديها وما خلفها ففيه وجوه (أحدها) لما قبلها وما معها وما بعدها من
الامم والقرون لان مسخهم ذكر في كتب الاولين فاعتبروا بها واعتبر بها من بلغ اليه خبر هذه الواقعة من
الآخرين (وثانيها) أريد بما بين يديها ما بحضرها من القرون والامم (وثالثها) المراد انه تعالى جعلها
عقوبة لجميع ما ارتكبوه من قبل هذا الفعل وما بعده وهو قول الحسن أما قوله تعالى وموعظة للمتقين
ففيه وجهان (أحدهما) ان من عرف الامر الذي نزل بهم يتعظ به ويخاف ان فعل مثل فعلهم أن
ينزل به مثل ما نزل بهم وان لم ينزل عاجلا فلا بد من أن يخاف من العقاب الآجل الذي هو أعظم وأدوم
وأما تخصيصه المتقين بالذكر فكمثل ما بيناه في أول السورة عند قوله هدى للمتقين لانهم اذا اختصوا
بالاتعاظ والانزجار والانتفاع بذلك صلح أن يخصوا به لانه ليس بمنفعة لغيرهم (الثاني) أن يكون معنى
قوله وموعظة للمتقين أن يعظ المتقون بعضهم بعضا أي جعلناها نكالا وليعظ به بعض المتقين بعضا فتكون
الموعظة مضافة الى المتقين على معنى انهم يتعظون بها وهذا خاص لهم دون غير المتقين والله أعلم * قوله تعالى

(واذ قال موسى لقومه ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من
الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا
ما تؤمرون قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين
قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون قال انه يقول انها بقرة
لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون
واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريكم
آياته لعلكم تعقلون) اعلم أن هذا هو النوع الثاني من التشديدات روى عن ابن عباس وسائر المفسرين
أن رجلا في بني اسرائيل قتل قريبا له لكي يرثه ثم رماه في مجمع الطريق ثم شكا ذلك الى موسى عليه السلام
فاجتهد موسى في تعرف القاتل فلما لم يظهر قالوا له سل لنا ربك حتى يبينه فسأله فأوحى الله اليه ان الله
يأمركم أن تذبحوا بقرة فتعجبوا من ذلك ثم شددوا على أنفسهم بالاستفهام حالا بعد حال واستقصوا في طلب
الوصف فلما تعينت لم يجدوها بذلك النعت الا عند انسان معين ولم يبعها الا بأضعاف ثمنها فاشتروها وذبحوها
وأمرهم موسى أن يأخذوا عضوا منها فيضربوا به القتيل ففعلوا فصار المقتول حيا وسمى لهم قاتله وهو
الذي ابتدأ بالشكاية فقتلوه قودا ثم ههنا مسائل (المسئلة الاولى) ان الايلام والذبح حسن والا لما أمر
الله به ثم عندنا وجه الحسن فيه انه تعالى مالك الملك فلا اعتراض لاحد عليه وعند المعتزلة انما يحسن لاجل
الاعواض (المسئلة الثانية) انه تعالى أمر بذبح بقرة من بقر الدنيا وهذا هو الواجب المخير فدل ذلك على
صحة قولنا بالواجب المخير (المسئلة الثالثة) القائلون بالعموم اتفقوا على ان قوله تعالى ان الله يأمركم
أن تذبحوا بقرة معناه اذبحوا بقرة أي بقرة شئتم فهذه الصيغة تفيد هذا العموم وقال منكروا العموم ان
هذا لا يدل على العموم واحتجوا عليه بوجوه (الاول) ان المفهوم من قول القائل اذبح بقرة يمكن
تقسيمه الى قسمين فانه يصح أن يقال اذبح بقرة معينة من شأنها كيت وكيت ويصح أيضا أن يقال اذبح
بقرة أي بقرة شئت فاذن المفهوم من قولك اذبح معنى مشترك بين هذين القسمين والمشترك بين القسمين
لا يستلزم واحدا منهما فاذن قوله اذبحوا بقرة لا يستلزم معناه معنى قوله اذبحوا بقرة أي بقرة شئتم فثبت أنه
لا يفيد العموم لانه لو افاد العموم لكان قوله اذبحوا بقرة أي بقرة شئتم تكريرا ولكان قوله اذبحوا بقرة معينة

نقيضا ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القول (الثانى) أن قوله تعالى اذبحوا بقرة كالنقيض لقولنا لا تذبحوا بقرة وقولنا لا تذبحوا بقرة يفيد النفى العام فوجب أن يكون قولنا اذبحوا بقرة يرفع عموم النفى ويكفى فى ارتفاع عموم النفى خصوص الثبوت على وجه واحد فاذن قوله اذبحوا بقرة يفيد الامر بذبح بقرة واحدة فقط أمّا الاطلاق فى ذبح أى بقرة شاؤا فذلك لا حاجة اليه فى ارتفاع ذلك النفى فوجب ان لا يكون مستفادا من اللفظ (الثالث) أن قوله تعالى بقرة لفظة مفردة منكرة والمفرد المنكر انما يفيد فردا معينا فى نفسه غير معين بحسب القول الدال عليه ولا يجوز أن يفيد فردا أى فرد كان بدليل انه اذا قال رأيت رجلا فانه لا يفيد الا ما ذكرناه فاذا ثبت أنه فى الخبر كذلك وجب أن يكون فى الامر كذلك واحتج القائلون بالعموم بانه لو ذبح أى بقرة كانت فانه يخرج عن العهدة فوجب أن يفيد العموم (والجواب) ان هذا مصادرة على المطلوب الاول فان هذا انما يثبت لو ثبت أن قوله اذبح بقرة معناه اذبح أى بقرة شئت وهذا هو عين المتنازع فيه فهذا هو الكلام فى هذه المسئلة اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس فى أن قوله تعالى اذبحوا بقرة هل هو أمر بذبح بقرة معينة مبينة أو هو أمر بذبح بقرة أى بقرة كانت فالذين يجوّزون تأخير البيان عن وقت الخطاب قالوا انه كان أمرا بذبح بقرة معينة ولكنها ما كانت مبينة وقال المانعون منه هو وان كان أمرا بذبح أى بقرة كانت الا ان القوم لما سألوا تغير التكليف عند ذلك وذلك لان التكليف الاول كان كافيا لو اطاعوا وكان التغير فى جنس البقر اذ ذاك هو الصلاح فلما عصوا ولم يمتثلوا وراجعوا المسألة لم يمتنع تغير المصلحة وذلك معلوم فى المشاهد لان المدبر لولده قد يأمره بالسهل اختيارا فاذا امتنع الولد منه فقد يرى المصلحة فى أن يأمره بالصعب فكذا ههنا واحتج الفريق الاول بوجوه (الاول) قوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا ما هى وما لونها وقول الله تعالى انه يقول انها بقرة لا فارض انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول تثير الارض منصرف الى ما أمروا بذبحه من قبل وهذه الكنايات تدل على أن المأمور به ما كان ذبح بقرة أى بقرة كانت بل كان المأمور به ذبح بقرة معينة (الثانى) أن الصفات المذكورة فى الجواب عن السؤال الثانى اما أن يقال انها صفات البقرة التى أمروا بذبحها أولا أو صفات بقرة وجبت عليهم عند ذلك السؤال وانتسخ ما كان واجبا عليهم قبل ذلك والاول هو المطلوب والثانى يقتضى أن يقع الاكتفاء بالصفات المذكورة آخرا وان لا يجب حصول الصفات المذكورة قبل ذلك ولما أجمع المسلمون على ان تلك الصفات بأسرها كانت معتبرة علمنا فساد هذا القسم فان قيل أما الكنايات فلا نسلم عودها الى البقرة فلم لا يجوز أن يقال انها كنايات عن القصة والشان وهذه طريقة مشهورة عند العرب قلنا هذا باطل لوجوه (أحدها) ان هذه الكنايات لو كانت عائدة الى القصة والشان لبقى ما بعد هذه الكنايات غير مفيد لانه لا فائدة فى قوله بقرة صفراء بل لا بد من اضمار شئ آخر وذلك خلاف الاصل أمّا اذا جعلنا الكنايات عائدة الى المأمور به أولا لم يلزم هذا المحذور (وثانيها) ان الحكم برجوع الكناية الى القصة والشان خلاف الاصل لان الكناية يجب عودها الى شئ جرى ذكره والقصة والشان لم يجر ذكرهما فلا يجوز عود الكناية اليهما لكنا خالفنا هذا الدليل للضرورة فى بعض المواضع فبقى ما عداه على الاصل (وثالثها) ان الضمير فى قوله ما لونها وما هى لا شك انه عائد الى البقرة المأمور بها فوجب أن يكون الضمير فى قوله انها بقرة صفراء عائدا الى تلك البقرة والا لم يكن الجواب مطابقا للسؤال (الثالث) انهم لو كانوا سائلين معاندين لم يكن فى مقدار ما أمرهم به موسى ما يزيل الاحتمال لان مقدار ما ذكره موسى أن تكون بقرة صفراء متوسطة فى السن كاملة فى القوة وهذا القدر موضع للاحتمالات الكثيرة فلما سكتوا ههنا واكتفوا به علمنا انهم ما كانوا معاندين واحتج الفريق الثانى بوجوه (أحدها) أن قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة معناه يأمركم أن تذبحوا بقرة أى بقرة كانت وذلك يقتضى العموم وذلك يقتضى أن يكون اعتبار الصفة بعد ذلك تكليفا جديدا (وثانيها) لو كان المراد ذبح بقرة معينة لما استحقوا التعنيف على طلب البيان بل كانوا يستحقون المدح عليه فلما عنفهم الله تعالى فى قوله فافعلوا ما تؤمرون وفى قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون علمنا تقصيرهم فى الاتيان بما أمروا به أولا وذلك انما يكون

لو كان المأمور به أولا ذبح بقرة معينة (الثالث) ماروى عن ابن عباس أنه قال لو ذبحوا أية بقرة أرادوا لأجزأت منهم لكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم (ورابعها) أن الوقت الذى فيه أمروا بذبح البقرة كانوا محتاجين الى ذبحها فلو كان المأمور به ذبح بقرة معينة مع ان الله تعالى مابينها لكان ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة وانه غير جائز (والجواب) عن الاول مابينا فى أول المسئلة أن قوله ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة لايدل على أن المأمور به ذبح بقرة أى بقرة كانت (وعن الثانى) أن قوله تعالى وما كادوا يفعلون ليس فيه دلالة على انهم فرطوا فى أول القصة وانهم كادوا يفرطون بعد استكمال البيان بل اللفظ يحتمل لكل واحد منهما فحمله على الاخير هو انهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا عند ذلك وما كادوا يفعلونه (وعن الثالث) أن هذه الرواية عن ابن عباس من باب الآحاد وبتقدير الصحة فلا تصلح أن تكون معارضة لكتاب الله تعالى (وعن الرابع) أن تأخير البيان عن وقت الحاجة انما يلزم أن لو دل الامر على الفور وذلك عندنا ممنوع واعلم انا اذا فرعنا على القول بأن المأمور به بقرة أى بقرة كانت فلا بد وان نقول التكاليف متغايرة فكلفوا فى الاول أى بقرة كانت وثانيا أن تكون لافارضا ولا بكرا بل عوانا فلما لم يفعلوا ذلك كلفوا أن تكون صفراء فلما لم يفعلوا ذلك كلفوا أن تكون مع ذلك لاذلول تثير الارض ولا تسقى الحرث ثم اختلف القائلون بهذا المذهب منهم من قال فى التكليف الواقع أخيرا يجب أن يكون مستوفيا لكل صفة تقدمت حتى تكون البقرة مع الصفة الاخيرة لافارض ولا بكر وصفراء فاقع ومنهم من يقول انما يجب كونها بالصفة الاخيرة فقط وهذا أشبه بظاهر الكلام اذا كان تكليفا بعد تكليف وان كان الاول أشبه بالروايات وبطريقة التشديد عليهم عند تردد الامتثال واذا ثبت أن البيان لايتأخر فلا بد من كونه تكليفا بعد تكليف وذلك يدل على ان الاسهل قد ينسخ بالاشق ويدل على جواز النسخ قبل الفعل ولكنه لايدل على جواز النسخ قبل وقت الفعل ويدل على وقوع النسخ فى شرع موسى عليه السلام وله أيضا تعلق بمسئلة أن الزيادة على النسخ هل هو نسخ أم لا ويدل على حسن وقوع التكليف ثانيا لمن عصى ولم يفعل ما كلف أولا اما قوله تعالى قالوا أتتخذنا هزوا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرئ هزؤا بالضم وهزؤا بسكون الزاى نحو كفؤا وكفؤا وقرأ حفص هزوا بالضمتين والواو وكذلك كفوا (المسئلة الثانية) قال القفال قوله تعالى قالوا أتتخذنا هزؤا استفهام على معنى الانكار والهزؤ يجوز أن يكون فى معنى المهزوء به كما يقال كان هذا فى علم الله أى فى معلومه والله رجاؤنا أى مرجونا ونظيره قوله تعالى فاتخذتموهم سخريا قال صاحب الكشاف أتتخذنا هزؤا أتجعلنا مكان هزؤ أو أهل هزؤ او مهزوءا بنا والهزؤ نفسه فرط الاستهزاء (المسئلة الثالثة) القوم انما قالوا ذلك لانهم لما طلبوا من موسى عليه السلام تعيين القاتل فقال موسى اذبحوا بقرة لم يعرفوا بين هذا الجواب وذلك السؤال مناسبة فظنوا أنه عليه السلام يلاعبهم لانه من المحتمل أن موسى عليه السلام أمرهم بذبح البقرة وما أعلمهم انهم اذا ذبحوا البقرة ضربوا القتيل ببعضها فيصير حيا فلاجرم وقع هذا القول منهم موقع الهزؤ ويحتمل أنه عليه السلام وان كان قد بين لهم كيفية الحال الا انهم تعجبوا من ان القتيل كيف يصير حيا بأن يضربوه ببعض اجزاء البقرة فظنوا أن ذلك يجرى مجرى الاستهزاء (المسئلة الرابعة) قال بعضهم ان أولئك القوم كفروا بقولهم لموسى عليه السلام أتتخذنا هزؤا لانهم ان قالوا ذلك لانهم شكوا فى قدرة الله تعالى على احياء الميت فهو كفر وان شكوا فى أن الذى أمرهم به موسى عليه السلام هل هو بأمر الله تعالى فقد جوزوا الخيانة على موسى عليه السلام فى الوحى وذلك أيضا كفر ومن الناس من قال انه لايوجب الكفر وبيانه من وجهين (الاول) ان الملاعبة على الانبياء جائزة فلعلهم ظنوا به عليه السلام أنه يلاعبهم ملاعبة حقة وذلك لايوجب الكفر (الثانى) ان معنى قوله تعالى أتتخذنا هزؤا أى ما أعجب هذا الجواب كأنك تستهزئ بنا لا انهم حققوا على موسى الاستهزاء أما قوله تعالى قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين ففيه وجوه (أحدها) أن الاشتغال بالاستهزاء لايكون الا بسبب الجهل ومنصب النبوة

لا يحتمل الاقدام على الاستهزاء فلم يستعذ موسى عليه السلام من نفس الشئ الذى نسبوه اليه لكنه استعاذ من السبب الموجب له كما قد يقول الرجل عند مثل ذلك أعوذ بالله من عدم العقل وغلبة الهوى والحاصل انه أطلق اسم السبب على المسبب مجازا هذا هو الوجه الاقوى (وثانيها) أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين بما فى الاستهزاء فى أمر الدين من العقاب الشديد والوعيد العظيم فانى متى علمت ذلك امتنع اقدامى على الاستهزاء (وثالثها) قال بعضهم ان نفس الهزؤ قد يسمى جهلا وجهالة فقد روى عن بعض أهل اللغة أن الجهل ضد الحلم كما قال بعضهم انه ضد العلم واعلم أن هذا القول من موسى عليه السلام يدل على ان الاستهزاء من الكبائر العظام وقد سبق تمام القول فيه فى قوله تعالى قالوا انما نحن مستهزؤن الله يستهزئ بهم واعلم أن القوم سألوا موسى عليه السلام عن أمور ثلاثة مما يتعلق بالبقرة (السؤال الاول) ما حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هى فأجاب موسى عليه السلام بقوله انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون واعلم أن فى الآية ابحاثا (الاول) انا اذا قلنا أن قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة يدل على الامر بذبح بقرة معينة فى نفسها غير مبين التعيين حسن موقع سؤالهم لان المأمور به لما كان مجملا حسن الاستفسار والاستعلام أما على قول من يقول انه فى أصل اللغة للعموم فلا بد من بيان أنه ما الذى حملهم على هذا الاستفسار وفيه وجوه (أحدها) أن موسى عليه السلام لما أخبرهم بانهم اذا ذبحوا البقرة وضربوا القتيل ببعضها صار حيا تعجبوا من أمر تلك البقرة وظنوا أن تلك البقرة التى يكون لها مثل هذه الخاصة لا تكون الا بقرة معينة فلا جرم استقصوا فى السؤال عن وصفها كعصا موسى المخصوصة من بين سائر العصى بتلك الخواص الا أن القوم كانوا مخطئين فى ذلك لان هذه الآية العجيبة ما كانت خاصة البقرة بل كانت معجزة يظهرها الله تعالى على يد موسى عليه السلام (وثانيها) لعل القوم أرادوا بقرة أى بقرة كانت الا أن القاتل خاف من الفضيحة فألقى الشبهة فى التبيين وقال المأمور به بقرة معينة لا مطلق البقرة فلما وقعت المنازعة فيه رجعوا عند ذلك الى موسى (وثالثها) أن الخطاب الاول وان أفاد العموم الا أن القوم أرادوا الاحتياط فيه فسألوا طلبا لمزيد البيان وازالة لسائر الاحتمالات الا أن المصلحة تغيرت واقتضت الامر بذبح البقرة المعينة (البحث الثانى) أن سؤال ما هى طلب لتعريف الماهية والحقيقة لان ما سؤال وهى اشارة الى الحقيقة فما هى لا بد وان يكون طلبا للحقيقة وتعريف الماهية والحقيقة لا يكون الا بذكر اجزائها ومقوماتها لا بذكر صفاتها الخارجة عن ماهيتها ومعلوم أن وصف السن من الامور الخارجة عن الماهية فوجب أن لا يكون هذا الجواب مطابقا لهذا السؤال (والجواب عنه) أن الامر وان كان كما ذكرتم لكن قرينة الحال تدل على انه ما كان مقصودهم من قولهم ما البقر طلب ماهيته وشرح حقيقته بل كان مقصودهم طلب الصفات التى بسببها تميز بعض البقر عن بعض فلهذا حسن ذكر الصفات الخارجة جوابا عن هذا السؤال (البحث الثالث) قال صاحب الكشاف الفارض المسنة وسميت فارضا لانها فرضت سنها أى قطعتها وبلغت آخرها والبكر الفتية والعوان النصف قال القاضى أما البكر فقيل انها الصغيرة وقيل ما لم تلد وقيل انها التى ولدت مرة واحدة قال المفضل ابن سلمة انه ذكر فى الفارض انها المسنة وفى البكر انها الشابة وهى من النساء التى لم توطأ ومن الابل التى وضعت بطنا واحدا قال القفال البكر يدل على الاول ومنه الباكورة لاول الثمر ومنه بكرة النهار ويقال بكرت عليهما البارحة اذا جاء فى أول الليل وكان الاظهر انها هى التى لم تلد لان المعروف من اسم البكر من الاناث فى بنى آدم ما لم ينز عليها الفحل وقال بعضهم العوان التى ولدت بطنا بعد بطن وحرب عوان اذا كانت حربا قد قوتل فيها مرة بعد مرة وحاجة عوان اذا كانت قد قضيت مرة بعد مرة (البحث الرابع) احتج العلماء بقوله تعالى عوان بين ذلك على جواز الاجتهاد واستعمال غالب الظن فى الاحكام اذ لا يعلم انها بين الفارض والبكر الا من طريق الاجتهاد وههنا سؤالان (الاول) لفظة بين تقتضى شيئين فصاعدا فمن أين جاز دخوله على ذلك (الجواب) لانه فى معنى شيئين حيث وقع مشارا به الى

ذكر من الفارض والبكر (السؤال الثاني) كيف جاز أن يشار بلفظة ذلك الى مؤنثين مع انه للاشارة الى واحد مذكر (الجواب) جاز ذلك على تأويل ما ذكر وما تقدم للاختصار في الكلام أما قوله تعالى فافعلوا ما تؤمرون ففيه تأويلان (الاول) فافعلوا ما تؤمرون به من قولك أمرتك الخير (والثاني) أن يكون المراد فافعلوا أمركم بمعنى مأموركم تسمية للمفعول بالمصدر كضرب الامير واعلم أن المقصود الاصلي من هذا الجواب كون البقرة في أكمل أحوالها وذلك لان الصغيرة تكون ناقصة لانها بعد ما وصلت الى حالة الكمال والمسنة كانها صارت ناقصة وتجاوزت عن حد الكمال فأما المتوسطة فهي التي تكون في حالة الكمال ثم انه تعالى حكى سؤالهم الثاني وهو قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها واعلم انهم لما عرفوا حال السن شرعوا بعده في تعرف حال اللون فأجابهم الله تعالى بانها صفراء فاقع لونها والفقوع أشد ما يكون من الصفرة وانصعه يقال في التوكيد أصفر فاقع واسود حالك وأبيض يقق وأحمر قان وأخضر ناضر وههنا سؤالان (الاول) فاقع ههنا واقع خبرا عن اللون فكيف يقع تأكيدا لصفراء (الجواب) لم يقع خبرا عن اللون انما وقع تأكيدا لصفراء الا انه ارتفع اللون به ارتفاع الفاعل واللون سببها وملتبس بها فلم يكن فرق بين قولك صفراء فاقعة وصفراء فاقع لونها (السؤال الثاني) فهلا قيل صفراء فاقعة وأي فائدة في ذكر اللون (الجواب) الفائدة فيه التوكيد لان اللون اسم للهيئة وهي الصفرة فكانه قيل شديدة الصفرة صفرتها فهو من قولك جد جده وجنون مجنون وعن وهب اذا نظرت اليها خيل اليك أن شعاع الشمس يخرج من جلدها أما قوله تعالى تسر الناظرين فالمعنى أن هذه البقرة لحسن لونها تسر من نظر اليها قال الحسن الصفراء ههنا بمعنى السوداء لان العرب تسمي الاسود أصفر نظيره قوله تعالى في صفة الدخان كانه جمالات صفر أي سود واعترضوا على هذا التأويل بان الاصفر لا يفهم منه الاسود البتة فلم يكن حقيقة فيه وأيضا السواد لا ينعت بالفقوع انما يقال أصفر فاقع واسود حالك والله أعلم وأما السرور فانه حالة نفسانية تعرض عند حصول اعتقاد أو علم أو ظن بحصول شئ لذيذ أو نافع ثم انه تعالى حكى سؤالهم الثالث وهو قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قال الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال والذي نفس محمد بيده لو لم يقولوا ان شاء الله لحيل بينهم وبينها أبدا واعلم أن ذلك يدل على ان التلفظ بهذه الكلمة مندوب في كل عمل يراد تحصيله ولذلك قال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا تقولن لشئ اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وفيه استعانة بالله وتفويض الامر اليه والاعتراف بقدرته ونفاذ مشيئته (المسئلة الثانية) احتج أصحابنا بهذا على ان الحوادث بأسرها مرادة لله تعالى فان عند المعتزلة ان الله تعالى لما أمرهم بذلك فقد أراد اهتداءهم لا محالة وحينئذ لا يبقى لقولهم ان شاء الله تعالى فائدة أما على قول أصحابنا فانه تعالى قد يأمر بما لا يريد فحينئذ يبقى لقولنا ان شاء الله فائدة (المسئلة الثالثة) احتجت المعتزلة على ان مشيئة الله تعالى محدثة بقوله ان شاء الله من وجهين (الاول) أن دخول كلمة ان عليه يقتضي الحدوث (والثاني) وهو انه تعالى علق حصول الاهتداء على حصول مشيئة الاهتداء فلما لم يكن حصول الاهتداء أزليا وجب أن لا تكون مشيئة الاهتداء أزلية ولترجع الى التفسير فأما قوله تعالى يبين لنا ما هي ففيه السؤال المذكور وهو ان قولنا ما هو طلب بيان الحقيقة والمذكور ههنا في الجواب الصفات العرضية المفارقة فكيف يكون هذا الجواب مطابقا للسؤال وقد تقدم جوابه أما قوله تعالى ان البقر تشابه علينا فالمعنى ان البقر الموصوف بالتعوين والصفرة كثيرة فاشتبه علينا أيها نذبح وقرئ تشابه بمعنى تتشابه بطرح التاء وادغامها في الشين وتشابهت ومتشابهة ومتشابه أما قوله تعالى وانا ان شاء الله لمهتدون ففيه وجوه ذكرها القفال (أحدها) وانا بمشيئة الله نهتدي للبقرة المأمور بذبحها عند تحصيلنا أوصافها التي بها تمتاز عما عداها (وثانيها) وانا ان شاء الله تعريفها ايانا بالزيادة لنا في البيان نهتدي اليها (وثالثها) وانا ان شاء الله على هدى في استقصائنا في السؤال عن أوصاف البقرة أي نرجو انا لسنا

على ضلالة فيما نفعله من هذا البحث (ورابعها) انا بمشيئة الله نهتدى للقاتل اذا وصفت لنا هذه البقرة بما به تمتاز هى عما سواها ثم أجاب الله تعالى عن سؤالهم بقوله تعالى انها بقرة لاذلول تثير الارض وقوله لاذلول صفة لبقرة بمعنى بقرة غير ذلول بمعنى لم تذلل للكراب واثارة الارض ولا هى من البقر التى يسقى عليها فتسقى الحرث ولا الاولى للنفى والثانية مزيدة لتوكيد الاولى لان المعنى لاذلول تثير وتسقى على ان الفعلين صفتان لذلول كأنه قيل لاذلول مثيرة وساقية وجملة القول أن الذلول بالعمل لابد من أن تكون ناقصة فبين تعالى انها لاتثير الارض ولا تسقى الحرث لان هذين العملين يظهر بهما النقص أما قوله تعالى مسلمة ففيه وجوه (أحدها) من العيوب مطلقا (وثانيها) من آثار العمل المذكور (وثالثها) مسلمة أى وحشية مرسلة عن الحبس (ورابعها) مسلمة من الشية التى هى خلاف لونها أى خلصت صفرتها عن اختلاط سائر الالوان بها وهذا الرابع ضعيف والا لكان قوله لاشية فيها تكرارا غير مفيد بل الاولى حمله على السلامة من العيوب واللفظ يقتضى ذلك لان ذلك يفيد السلامة الكاملة عن العلل والمعايب واحتج العلماء به على جواز استعمال الظاهر مع تجويز أن يكون الباطن بخلافه لان قوله مسلمة اذا فسرناها بانها مسلمة من العيوب فذلك لانعلمه من طريق الحقيقة انما نعلمه من طريق الظاهر اما قوله تعالى لاشية فيها فالمراد ان صفرتها خالصة غير ممتزجة بسائر الالوان لان البقرة الصفراء قد توصف بذلك اذا حصلت الصفرة فى أكثرها فاراد تعالى أن يبين عموم ذلك بقوله لاشية فيها وروى انها كانت صفراء الاظلاف صفراء القرون والوشى خلط لون بلون ثم أخبر الله تعالى عنهم بانهم وقفوا عند هذا البيان واقتصروا عليه فقالوا الآن جئت بالحق أى الآن بانت هذه البقرة عن غيرها لانها بقرة عوان صفراء غير مذللة بالعمل قال القاضى قوله تعالى الآن جئت بالحق كفر من قبلهم لامحالة لانه يدل على انهم اعتقدوا فيما تقدم من الاوامر انها ما كانت حقة وهذا ضعيف لاحتمال أن يكون المراد الآن ظهرت حقيقة ما أمرنا به حتى تميزت من غيرها فلا يكون كفرا أما قوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون فالمعنى فذبحوا البقرة وما كادوا يذبحونها وههنا بحث وهو ان النحويين ذكروا لكاد تفسيرين (الاول) قالوا ان نفيه اثبات واثباته نفى فقولنا كاد يفعل كذا معناه قرب من أن يفعل لكنه ما فعله وقولنا ما كاد يفعل كذا معناه قرب من أن لا يفعله لكنه فعله (والثانى) وهو اختيار الشيخ عبد القاهر النحوى ان كاد معناه المقاربة فقولنا كاد يفعل معناه قرب من الفعل وقولنا ما كاد يفعل معناه ما قرب منه وللاولين ان يحتجوا على فساد هذا الثانى بهذه الآية لان قوله تعالى وما كادوا يفعلون معناه وما قاربوا الفعل ونفى المقاربة من الفعل يناقض اثبات وقوع الفعل فلو كان كاد للمقاربة لزم وقوع التناقض فى هذه الآية وههنا أبحاث (البحث الاول) روى أنه كان فى بنى اسرائيل شيخ صالح له عجلة فاتى بها الغيضة وقال اللهم انى استودعكها لابنى حتى تكبر وكان برا بوالديه فشبت وكانت من أحسن البقر وأسمنها فتساوموها اليتيم وأمه حتى اشتروها بملء مسكها ذهبا وكانت البقرة اذ ذاك بثلاثة دنانير وكانوا طلبوا البقرة الموصوفة أربعين سنة (البحث الثانى) روى عن الحسن أن البقرة تذبح ولا تنحر وعن عطاء انها تنحر قال فتلوت الآية عليه فقال الذبح والنحر سواء وحكى عن قتادة والزهرى ان شئت نحرت وان شئت ذبحت وظاهر الآية يدل على انهم أمروا بالذبح وانهم فعلوا ما يسمى ذبحا والنحر وان أجزأ عن الذبح فصورته مخالفة لصورة الذبح فالظاهر يقتضى ما قلناه حتى لو نحروا ولا دليل يدل على قيامه مقام الذبح لكان لايجزى (البحث الثالث) اختلفوا فى السبب الذى لاجله ما كادوا يذبحون فعن بعضهم لاجل غلاء ثمنها وعن آخرين انهم خافوا الشهرة والفضيحة وعلى كلا الوجهين فالاحجام عن المأمور به غير جائز (أما الاول) فلانهم لما أمروا بذبح البقرة المعينة وذلك الفعل ما كان يتم الا بالثمن الكثير وجب عليهم اداؤه لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب الا ان يدل الدليل على خلافه وانما لا يلزم المصلى أن يتطهر بالماء اذا لم يجده الا بغلاء من حيث الشرع ولولاه لزم ذلك اذا وجب التطهر مطلقا (وأما الثانى) وهو خوف الفضيحة فذلك لا يرفع التكليف فان القود اذا كان

واجبا عليه لزمه تسليم النفس من ولى الدم اذا طالب وربما لزمه التعريف ليزول الشر والفتنة وربما لزمه ذلك لتزول التهمة فى القتل عن القوم الذين طرح القتيل بالقرب منهم لانه الذى عرضهم للتهمة فيلزمه ازالتها فكيف يجوز جعله سببا للتثاقل فى هذا الفعل (البحث الرابع) احتج القائلون بان الامر للوجوب بهذه الآية وذلك لانه لم يوجد فى هذه الصورة الا مجرد الامر ثم انه تعالى ذم التثاقل فيه والتكاسل فى الاشتغال بمقتضاه وذلك يدل على ان الامر للوجوب قال القاضى اذا كان الغرض من المأمور به ازالة شر وفتنة دل ذلك على وجوبه وانما أمر تعالى بذبحها لكى يظهر القاتل فتزول الفتنة والشر المخوف فيهم والتحرز عن هذا الجنس الضار واجب فلما كان العلاج ازالته بهذا الفعل صار واجبا وأيضا فغير ممتنع أن فى تلك الشريعة أن التعبد بالقربان لا يكون الا على سبيل الوجوب فلما تقدم علمهم بذلك كفاهم مجرد الامر وأقول حاصل هذين السؤالين يرجع الى حرف واحد وهو انا وان كنا لا نقول ان الامر يقتضى الوجوب فلا نقول انه ينافى الوجوب أيضا فلعله فهم الوجوب ههنا بسبب آخر سوى الامر وذلك السبب المنفصل اما قرينة حالية وهى العلم بان دفع المضار واجب أو مقالية وهى ما تقدم بيانه من أن القربان لا يكون مشروعا الا على وجه الوجوب (والجواب) أن المذكور مجرد قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فلما ذكر الذم والتوبيخ على ترك الذبح المأمور به علمنا أن منشأ ذلك هو مجرد ورود الامر به لما ثبت فى أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم (البحث الخامس) احتج القائلون بان الامر يفيد الفور بهذه الآية قالوا لانه ورد التعنيف على ترك المأمور به عند ورود الامر المجرد فدل على انه للفور أما قوله تعالى واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها فاعلم أن وقوع ذلك القتل لا بد وان يكون متقدما لامره تعالى بالذبح أما الاخبار عن وقوع ذلك القتل وعن انه لا بد وان يضرب القتيل ببعض تلك البقرة فلا يجب أن يكون متقدما على الاخبار عن قصة البقرة فقول من يقول هذه القصة يجب أن تكون متقدمة فى التلاوة على الاولى خطأ لان هذه القصة فى نفسها يجب أن تكون متقدمة على الاولى فى الوجود فاما التقدم فى الذكر فغير واجب لانه تارة يتقدم ذكر السبب على ذكر الحكم وأخرى على العكس من ذلك فكانه لما وقعت لهم تلك الواقعة أمرهم تعالى بذبح البقرة فلما ذبحوها قال واذ قتلتم نفسا من قبل واختلفتم وتنازعتم فانى مظهر لكم القاتل الذى سترتموه بان يضرب القتيل ببعض هذه البقرة المذبوحة وذلك مستقيم فان قيل هب انه لا خلل فى هذا النظم ولكن النظم الآخر كان مستحسنا فما الفائدة فى ترجيح هذا النظم قلنا انما قدمت قصة الامر بذبح البقرة على ذكر القتيل لانه لو عمل على عكسه لكانت قصة واحدة ولو كانت قصة واحدة لذهب الغرض من بنية التفريع أما قوله تعالى فادارأتم فيها ففيه وجوه (أحدها) اختلفتم واختصمتم فى شأنها لان المتخاصمين يدرأ بعضهم بعضا أى يدافعه ويزاحمه (وثانيها) ادارأتم أى ينفى كل واحد منكم القتل عن نفسه ويضيفه الى غيره (وثالثها) دفع بعضكم بعضا عن البراءة والتهمة وجملة القول فيه ان الدرء هو الدفع فالمتخاصمون اذا تخاصموا فقد دفع كل واحد منهم عن نفسه تلك التهمة ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه عن تلك الفعلة ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه فى اسناد تلك التهمة الى غيره وحجة صاحبه فى براءته عنه قال القفال والكناية فى فيها للنفس أى فاختلفتم فى النفس ويحتمل فى القتلة لان قوله قتلتم يدل على المصدر أما قوله تعالى والله مخرج ما كنتم تكتمون أى مظهر لا محالة ما كتمتم من أمر القتل فان قيل كيف اعمل مخرج وهو فى معنى المضى قلنا قد حكى ما كان مستقبلا فى وقت التدارء كما حكى الحاضر فى قوله باسط ذراعيه وهذه الجملة اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه وهما ادارأتم فقلنا ثم فيه مسائل (المسئلة الاولى) قالت المعتزلة قوله والله مخرج ما كنتم تكتمون أى لا بد وان يفعل ذلك وانما حكم بانه لا بد وان يفعل ذلك لان الاختلاف والتنازع فى باب القتل يكون سببا للفتن والفساد والله لا يحب الفساد فلاجل هذا قال لا بد وان يزيل هذا الكتمان ليزول ذلك الفساد فدل ذلك على انه سبحانه لا يريد الفساد ولا يرضى به ولا يخلقه (المسئلة الثانية) الآية تدل على انه تعالى عالم بجميع المعلومات والا لما قدر على اظهار ما كتموه (المسئلة الثالثة) تدل الآية على ان

ما يسره العبد من خير أو شر ودام ذلك منه فان الله سيظهره قال عليه السلام ان عبدا لو أطاع الله من وراء سبعين حجابا لاظهر الله ذلك على ألسنة الناس وكذلك المعصية وروى أن الله تعالى أوحى الى موسى عليه السلام قل لبني اسرائيل يخفون لى أعمالهم وعلى أن اظهرها لهم (المسئلة الرابعة) دلت الآية على انه يجوز ورود العام لارادة الخاص لان قوله ما كنتم تكتمون يتناول كل المكتومات ثم ان الله تعالى أراد هذه الواقعة أما قوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المروى عن ابن عباس أن صاحب بقرة بنى اسرائيل طلبها أربعين سنة حتى وجدها ثم ذبحت الا ان هذه الرواية على خلاف ظاهر القرآن لان الفاء فى قوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها للتعقيب وذلك يدل على أن قوله اضربوه ببعضها حصل عقيب قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة (المسئلة الثانية) الهاء فى قوله تعالى فاضربوه ضمير وهو اما أن يرجع الى النفس وحينئذ يكون التذكير على تأويل الشخص والانسان واما الى القتيل وهو الذى دل عليه قوله ما كنتم تكتمون (المسئلة الثالثة) يجوز أن يكون الله تعالى انما أمر بذبح البقرة لانه تعالى علق بذبحها مصلحة لا تحصل الا بذبحها ويجوز أن يكون الحال فيها وفى غيرها على السوية والاقرب هو الاول لانه لو قام غيرها مقامها لما وجبت على التعيين بل على التخيير بينها وبين غيرها وههنا سؤالان (السؤال الاول) ما الفائدة فى ضرب المقتول ببعض البقرة مع ان الله تعالى قادر أن يحييه ابتداء (الجواب) الفائدة فيه لتكون الحجة أوكد وعن الحيلة أبعد فقد كان يجوز للملحد أن يوهم أن موسى عليه السلام انما أحياه بضرب من السحر والحيلة فانه اذا حيى عند ما يضرب بقطعة من البقرة المذبوحة انتفت الشبهة فى انه لم يحى بشئ انتقل اليه من الجسم الذى ضرب به اذ كان ذلك انما حيى بفعل فعلوه هم فدل ذلك على ان اعلام الانبياء انما يكون من عند الله لا بتمويه من العباد وأيضا فتقديم القربان مما يعظم أمر القربان (السؤال الثانى) هلا أمر بذبح غير البقرة وأجابوا بان الكلام فى غيرها لو أمروا به كالكلام فيها ثم ذكروا فيها فوائد منها التقرب بالقربان الذى كانت العادة به جارية ولان هذا القربان كان عندهم من أعظم القرابين ولما فيه من مزيد الثواب لتحمل الكلفة فى تحصيل هذه البقرة على غلاء ثمنها ولما فيه من حصول المال العظيم لمالك البقرة (المسئلة الرابعة) اختلفوا فى ان ذلك البعض الذى ضربوا القتيل به ما هو والاقرب انهم كانوا مخيرين فى ابعاض البقرة لانهم أمروا بضرب القتيل ببعض البقرة وأى بعض من أبعاض البقرة ضربوا القتيل به فانهم كانوا ممتثلين لمقتضى قوله اضربوه ببعضها والاتيان بالمأمور به يدل على الخروج عن العهدة على ما ثبت فى أصول الفقه وذلك يقتضى التخيير واختلفوا فى البعض الذى ضرب به القتيل فقيل لسانها وقيل فخذها اليمنى وقيل ذنبها وقيل العظم الذى يلى الغضروف وهو أصل الاذان وقيل البضعة بين الكتفين ولا شك ان القرآن لا يدل عليه فان ورد خبر صحيح قبل والا وجب السكوت عنه (المسئلة الخامسة) فى الكلام محذوف والتقدير فقلنا اضربوه ببعضها فضربوه ببعضها فحيى الا انه حذف ذلك لدلالة قوله تعالى كذلك يحيى الله الموتى عليه وهو كقوله تعالى اضرب بعصاك الحجر فانفجرت أى فضرب فانفجرت روى انهم لما ضربوه قام باذن الله وأوداجه تشخب دما وقال قتلنى فلان وفلان لابنى عمه ثم سقط ميتا وقتلا أما قوله تعالى كذلك يحيى الله الموتى ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) فى هذه الآية وجهان (أحدهما) أن يكون اشارة الى نفس ذلك الميت (والثانى) انه احتجاج فى صحة الاعادة ثم هذا الاحتجاج أهو على المشركين أو على غيرهم فيه وجهان (الاول) قال الاصم انه على المشركين لانه ان ظهر لهم بالتواتر ان هذا الاحياء قد كان على هذا الوجه علموا صحة الاعادة وان لم يظهر ذلك بالتواتر فانه يكون داعية لهم الى التفكر قال القاضى وهذا هو الاقرب لانه تقدم منه تعالى ذكر الامر بالضرب وانه سبب احياء ذلك الميت ثم قال كذلك يحيى الله الموتى فجمع الموتى ولو كان المراد ذلك القتيل لما جمع فى القول فكانه قال دل بذلك على ان الاعادة كالابتداء فى قدرته (الثانى) قال القفال ظاهر الكلام يدل على ان الله تعالى قال هذا لبنى اسرائيل

احياء الله تعالى لسائر الموتى يكون مثل هذا الذى شاهدتم لانهم وان كانوا مؤمنين بذلك الا انهم لم يؤمنوا به الا من طريق الاستدلال ولم يشاهدوا شيئا منه فاذا شاهدوه اطمأنت قلوبهم وانتفت عنهم الشبهة التى لا يخلو منها المستدل وقد قال ابراهيم عليه السلام رب أرنى كيف تحيى الموتى الى قوله ليطمئن قلبى فأحيى الله تعالى لبنى اسرائيل القتيل عيانا ثم قال لهم كذلك يحيى الله الموتى أى كالذى أحياه فى الدنيا يحيى فى الآخرة من غير احتياج فى ذلك الايجاد الى مادة ومدة ومثال وآلة (المسئلة الثانية) من الناس من استدل بقوله تعالى كذلك يحيى الله الموتى على ان المقتول ميت وهو ضعيف لانه تعالى قاس على احياء ذلك القتيل احياء الموتى فلا يلزم من هذا كون القتيل ميتا أما قوله تعالى ويريكم آياته فلقائل أن يقول ان ذلك كان آية واحدة فلم سميت بالآيات والجواب انها تدل على وجود الصانع القادر على كل المقدورات العالم بكل المعلومات المختار فى الايجاد والابداع وعلى صدق موسى عليه السلام وعلى براءة ساحة من لم يكن قاتلا وعلى تعين تلك التهمة على من باشر ذلك القتل فهى وان كانت آية واحدة الا انها لما دلت على هذه المدلولات الكثيرة لا جرم جرت مجرى الآيات الكثيرة أما قوله تعالى لعلكم تعقلون ففيه بحثان (الاول) ان كلمة لعل قد تقدم تفسيرها فى قوله تعالى لعلكم تتقون (الثانى) ان القوم كانوا عقلاء قبل عرض هذه الآيات عليهم واذا كان العقل حاصلا امتنع أن يقال انى عرضت عليك الآية الفلانية لكى تصير عاقلا فاذن لا يمكن اجراء الآية على ظاهرها بل لا بد من التأويل وهو أن يكون المراد لعلكم تعملون على قضية عقولكم وان من قدر على احياء نفس واحدة قدر على احياء الانفس كلها لعدم الاختصاص حتى لا ينكروا البعث هذا آخر الكلام فى تفسير الآية واعلم ان كثيرا من المتقدمين ذكر ان من جملة أحكام هذه الآية ان القاتل هل يرث أم لا قالوا لا لانه روى عن عبيدة السلمانى ان الرجل الذى كان قاتلا فى هذه الواقعة حرم من الميراث لاجل كونه قاتلا قال القاضى لا يجوز جعل هذه المسئلة من أحكام هذه الآية لانه ليس فى الظاهر ان القاتل هل كان وارثا للقتيل أم لا وبتقدير أن يكون وارثا له فهل حرم الميراث أم لا وليس يجب اذا روى عن ابى عبيدة ان القاتل حرم لمكان قتله الميراث أن يعد ذلك فى جملة أحكام القرآن اذا كان لا يدل عليه لا مجملا ولا مفصلا واذا كان لم يثبت ان شرعهم كشرعنا وانه لا يلزم الاقتداء بهم فادخال هذا الكلام فى أحكام القرآن تعسف واعلم ان الذى قاله القاضى حق ومع ذلك فلنذكر هذه المسئلة فنقول اختلف المجتهدون فى ان القاتل هل يرث أم لا فعند الشافعى رضى الله عنه لا يرث سواء كان القتل غير مستحق عمدا كان أو خطأ أو كان مستحقا كالعادل اذا قتل الباغى وعند أبى حنيفة رحمه الله لا يرث فى العمد والخطأ الا ان العادل اذا قتل الباغى فانه يرثه وكذا القاتل اذا كان صبيا أو مجنونا يرثه لا من ديته ولا من سائر أمواله وهو قول على وعمر وابن عباس وسعيد بن المسيب وقال عثمان البتى قاتل الخطأ يرث وقاتل العمد لا يرث وقال مالك لا يرثه من ديته ويرثه من سائر أمواله وهو قول الحسن ومجاهد والزهرى والاوزاعى واحتج الشافعى رضى الله عنه بعموم الخبر المشهور المستفيض انه صلى الله عليه وسلم قال ليس للقاتل من الميراث شئ الا ان الاستدلال بهذا الخبر انما يصح لو جوزنا تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد والكلام فيه مذكور فى أصول الفقه ثم ههنا دقيقة وهى أن تطرق التخصيص الى العام يفيده نوع ضعف فلو خصصنا هذا الخبر ببعض الصور فحينئذ يتوالى عليه أسباب الضعف فان كونه خبر واحد يوجب الضعف وكونه على مصادمة الكتاب سبب آخر وكونه مخصوصا سبب آخر فلو خصصنا عموم الكتاب به لكنا قد رجحنا الضعيف جدا على القوى جدا أما اذا لم يخصص هذا الخبر البتة اندفع عنه بعض أسباب الضعف فحينئذ لا يبعد تخصيص عموم الكتاب به واحتج أبو بكر الرازى على ان العادل اذا قتل الباغى فانه لا يصير محروما عن الميراث بانا لا نعلم خلافا ان من وجب له القود على انسان فقتله قودا انه لا يحرم الميراث واعلم ان الشافعية يمنعون هذه الصورة والله أعلم * قوله تعالى (ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهى

كالحجارة أو أشد قسوة وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء وان منها لما

يهبط من خشية الله وما الله بغافل عما تعملون) اعلم أن قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فيه مسائل (المسئلة الاولى) الشيء الذي من شأنه بأصل ذاته أن يقبل الاثر عن شيء آخر ثم انه عرض لذلك القابل ما لاجله صار بحيث لا يقبل الاثر فقال لذلك القابل انه صار صلبا غليظا قاسيا فالجسم من حيث انه جسم يقبل الاثر عن الغير الا أن صفة الحجرية لما عرضت للجسم صار جسم الحجر غير قابل وكذلك القلب من شأنه أن يتأثر عن مطالعة الدلائل والآيات والعبر وتأثره عبارة عن ترك التمرد والعتو والاستكبار واظهار الطاعة والخضوع لله والخوف من الله تعالى فاذا عرض للقلب عارض أخرجه عن هذه الصفة صار في عدم التأثر شبيها بالحجر فيقال قسى القلب وغلظ ولذلك كان الله تعالى وصف المؤمنين بالرقة فقال كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم (المسئلة الثانية) قال القفال يجوز أن يكون المخاطبون بقوله قلوبكم أهل الكتاب الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم أي اشتدت قلوبكم وقست وصلبت من بعد البينات التي جاءت أوائلكم والامور التي جرت عليهم والعقاب الذي نزل بمن أصر على المعصية منهم والآيات التي جاءهم بها أنبياؤهم والمواثيق التي أخذوها على أنفسهم وعلى كل من دان بالتوراة ممن سواهم فأخبر بذلك عن طغيانهم وجفائهم مع ما عندهم من العلم بآيات الله التي تلين عندها القلوب وهذا أولى لان قوله تعالى ثم قست قلوبكم خطاب مشافهة فحمله على الحاضرين أولى ويحتمل أيضا أن يكون المراد أولئك اليهود الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام خصوصا ويجوز أن يريد من قبلهم من سلفهم (المسئلة الثالثة) قوله تعالى من بعد ذلك يحتمل أن يكون المراد من بعد ما أظهره الله تعالى من احياء ذلك القتيل عند ضربه ببعض البقرة المذبوحة حتى عين القاتل فانه روى ان ذلك القتيل لما عين القاتل نسبه القاتل الى الكذب وما ترك الانكار بل طلب الفتنة وساعده عليه جمع فعنده قال تعالى واصفا لهم انهم بعد ظهور مثل هذه الآية قست قلوبهم أي صارت قلوبهم بعد ظهور مثل هذه الآية في القسوة كالحجارة ويحتمل أن يكون قوله من بعد ذلك اشارة الى جميع ما عدده الله سبحانه من النعم العظيمة والآيات الباهرة التي أظهرها على يد موسى عليه السلام فان أولئك اليهود بعد ان كثرت مشاهدتهم لها ما خلوا من العناد والاعتراض على موسى عليه السلام وذلك بين في أخبارهم في التيه لمن نظر فيها اما قوله تعالى أو أشد قسوة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) كلمة أو للترديد وهي لا تليق بعلام الغيوب فلا بد من التأويل وهو من وجوه (أحدها) انها بمعنى الواو كقوله تعالى الى مائة ألف أو يزيدون بمعنى ويزيدون وكقوله تعالى ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن أو آبائهن والمعنى وآبائهن وكقوله أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم يعني وبيوت آبائكم ومن نظائره قوله تعالى لعله يتذكر أو يخشى فالملقيات ذكرا عذرا أو نذرا (وثانيها) انه تعالى أراد أن يبهمه على العباد فقال ذلك كما يقول المرء لغيره أكلت خبزا أو تمرا وهو لا يشك انه أكل أحدهما اذا أراد أن لا يبينه لصاحبه (وثالثها) أن يكون المراد فهي كالحجارة ومنها ما هو أشد قسوة من الحجارة (ورابعها) ان الآدميين اذا اطلعوا على أحوال قلوبهم قالوا انها كالحجارة أو هي أشد قسوة من الحجارة وهو المراد في قوله فكان قاب قوسين أو أدنى أي في نظركم واعتقادكم (وخامسها) ان كلمة أو بمعنى بل وأنشدوا

فوالله ما أدرى أسلمى تغولت * أم القوم أو كل الى حبيب

قالوا أراد بل كل (وسادسها) انه على قولك ما آكل الا حلوا أو حامضا أي طعامي لا يخرج عن هذين بل يتردد عليهما وبالجملة فليس الغرض ايقاع التردد بينهما بل نفي غيرهما (وسابعها) ان أو حرف اباحة كأنه قيل بأي هذين شبهت قلوبهم كان صدقا كقولك جالس الحسن أو ابن سيرين اى أيهما جالست كنت مصيبا ولو جالستهما معا كنت مصيبا أيضا (المسئلة الثانية) قال صاحب الكشاف أشد معطوف على الكاف اما على معنى أو مثل أشد قسوة فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه واما على او هي في أنفسها أشد قسوة (المسئلة الثالثة) انما وصفها بانها أشد قسوة لوجوه (أحدها) ان الحجارة لو كانت عاقلة ولقيتها هذه الآية لقبلتها كما قال لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله (وثانيها)

أن الحجارة ليس فيها امتناع مما يحدث فيها بأمر الله تعالى وان كانت قاسية بل هى منصرفة على مراد الله غير ممتنعة من تسخيره وهؤلاء مع ما وصفنا من احوالهم فى اتصال الآيات عندهم وتتابع النعم من الله عليهم يمتنعون من طاعته ولا تلين قلوبهم لمعرفة حقه وهو كقوله تعالى وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الى قوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم فى الظلمات كان المعنى ان الحيوانات من غير بنى آدم أمم سخر كل واحد منها لشئ وهو منقاد لما أريد منه وهؤلاء الكفار يمتنعون عما أراد الله منهم (وثانيها) أو أشد قسوة لان الاحجار ينتفع بها من بعض الوجوه ويظهر منها الماء فى بعض الاحوال أما قلوب هؤلاء فلا نفع فيها البتة ولا تلين لطاعة الله بوجه من الوجوه (المسئلة الرابعة) قال القاضى ان كان تعالى هو الخالق فيهم الدوام على ما هم عليه من الكفر فكيف يحسن ذمهم بهذه الطريقة ولو أن موسى عليه السلام خاطبهم فقالوا له ان الذى خلق الصلابة فى الحجارة هو الذى خلق فى قلوبنا القسوة والخالق فى الحجارة انفجار الانهار هو القادر على أن ينقلنا عما نحن عليه من الكفر بخلق الايمان فينا فاذا لم يفعل فعذرنا ظاهر لكانت حجتهم عليه اوكد من حجته عليهم وهذا النمط من الكلام قد تقدم تقريرا وتفريعا مرارا وأطوارا (المسئلة الخامسة) انما قال أشد قسوة ولم يقل أقسى لان ذلك أدل على فرط القسوة ووجه آخر وهو ان لا يقصد معنى الاقسى ولكن قصد وصف القسوة بالشدة كأنه قيل اشتدت قسوة الحجارة وقلوبهم أشد قسوة وقرئ قساوة وترك ضمير المفضل عليه لعدم الالباس كقولك زيد كريم وعمرو أكرم ثم انه سبحانه وتعالى فضل الحجارة على قلوبهم بان بين أن الحجارة قد يحصل منها ثلاثة أنواع من المنافع ولا يوجد فى قلوب هؤلاء شئ من المنافع فأولها قوله تعالى وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرئ وان بالتخفيف وهى ان المخففة من الثقيلة التى تلزمها اللام الفارقة ومنها قوله تعالى وان كل لما جميع لدينا محضرون (المسئلة الثانية) التفجر التفتح بالسعة والكثرة يقال انفجرت قرحة فلان أى انشقت بالمدة ومنه الفجر والفجور وقرأ مالك بن دينار ينفجر وهى وان من الحجارة ما يشقق فيخرج منه الماء الذى يجرى حتى تكون منه الانهار قالت الحكماء ان الانهار انما تتولد من ابخرة تجتمع فى باطن الارض فان كان ظاهر الارض رخوا انشقت تلك الابخرة وانفصلت وان كان ظاهر الارض صلبا حجريا اجتمعت تلك الابخرة ولا يزال يتصل تواليها بسوابقها حتى تكثر كثرة عظيمة فيعرض حينئذ من كثرتها وتواتر مددها أن تنشق الارض وتسيل تلك المياه أودية وأنهارا (وثانيها) قوله تعالى وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء أى من الحجارة لما يتصدع فيخرج منه الماء فيكون عينا لا نهرا جاريا أى ان الحجارة قد تندى بالماء الكثير وبالماء القليل وفى ذلك دليل تفاوت الرطوبة فيها وانها قد تكثر فى حال حتى يخرج منها ما يجرى منه الانهار وقد تقل وهؤلاء قلوبهم فى نهاية الصلابة لا تندى بقبول شئ من المواعظ ولا تنشرح لذلك ولا تتوجه الى الاهتداء وقوله تعالى يشقق أى يتشقق فادغم التاء كقوله يذكر أى يتذكر وقوله يا أيها المزمل ويا أيها المدثر (وثالثها) قوله تعالى وان منها لما يهبط من خشية الله واعلم أن فيه اشكالا وهو ان الهبوط من خشية الله صفة الاحياء العقلاء والحجر جماد فلا يتحقق ذلك فيه فلهذا الاشكال ذكروا فى هذه الآية وجوها (أحدها) قول أبى مسلم خاصة وهو ان الضمير فى قوله تعالى وان منها راجع الى القلوب فانه يجوز عليها الخشية والحجارة لا يجوز عليها الخشية وقد تقدم ذكر القلوب كما تقدم ذكر الحجارة أقصى ما فى الباب أن الحجارة أقرب المذكورين الا ان هذا الوصف لما كان لائقا بالقلوب دون الحجارة وجب رجوع هذا الضمير الى القلوب دون الحجارة واعترضوا عليه من وجهين (الاول) أن قوله تعالى فهى كالحجارة أو أشد قسوة جملة تامة ثم ابتدأ تعالى فذكر حال الحجارة بقوله وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار فيجب فى قوله تعالى وان منها لما يهبط من خشية الله أن يكون راجعا اليها (الثانى) أن الهبوط يليق بالحجارة لا بالقلوب فليس تأويل الهبوط أولى من تأويل الخشية (وثانيها) قول جمع من المفسرين أن الضمير عائد الى الحجارة لكن لا نسلم أن الحجارة ليست حية عاقلة بيانه أن المراد من ذلك جبل موسى عليه السلام حين تقطع

وتجلى له ربه وذلك لان الله سبحانه وتعالى خلق فيه الحياة والعقل والادراك وهذا غير مستبعد فى قدرة الله ونظيره قوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذى انطق كل شئ فكما جعل الجلد ينطق ويسمع ويعقل فكذلك الجبل وصفه بالخشية وقال أيضا لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله والتقدير أنه تعالى لو جعل فيه العقل والفهم لصار كذلك وروى انه حن الجذع لصعود رسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه لما أتاه الوحى فى أول المبعث وانصرف النبى صلى الله عليه وسلم الى منزله سلمت عليه الاحجار والاشجار فكلها كانت تقول السلام عليك يا رسول الله قالوا فغير ممتنع أن يخلق فى بعض الاحجار عقل وفهم حتى تحصل الخشية فيه وانكرت المعتزلة هذا التأويل لما ان عندهم البنية واعتدال المزاج شرط قبول الحياة والعقل ولا دلالة لهم على اشتراط البنية الا بمجرد الاستبعاد فوجب أن لا يلتفت اليهم (وثالثها) قول اكثر المفسرين وهو ان الضمير عائد الى الحجارة وان الحجارة لا تعقل ولا تفهم وذكروا على هذا القول أنواعا من التأويل (الاول) أن من الحجارة ما يتردى من الموضع العالى الذى يكون فيه فينزل الى اسفل وهؤلاء الكفار مصرون على العناد والتكبر فكان الهبوط من العلو جعل مثلا للانقياد وقوله من خشية الله أى ذلك الهبوط لو وجد من العاقل المختار لكان به خاشيا لله وهو كقوله فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقض فاقامه أى جدارا قد ظهر فيه من الميلان ومقاربة السقوط ما لو ظهر مثله فى حى مختار لكان مريدا للانقضاض ونحو هذا قول بعضهم

بجيش تضل البلق فى حجراته • ترى الاكم فيه سجدا للحوافر

وقول جرير

لما أتى خبر الزبير تضعضعت • سور المدينة والجبال الخشع

فجعل الاول ما ظهر فى الاكم من أثر الحوافر مع عدم امتناعها من دفع ذلك عن نفسها كالسجود منها للحوافر وكذلك الثانى جعل ما ظهر فى أهل المدينة من آثار الجزع كالخشوع وعلى هذا الوجه تأول أهل النظر قوله تعالى تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شئ الا يسبح بحمده وقوله تعالى ولله يسجد ما فى السموات وما فى الارض الآية وقوله تعالى والنجم والشجر يسجدان (الوجه الثانى) فى التأويل أن قوله تعالى من خشية الله أى ومن الحجارة ما ينزل وما يتشقق ويتزايل بعضه عن بعض عند الزلازل من أجل ما يريد الله بذلك من خشية عباده له وفزعهم اليه بالدعاء والتوبة وتحقيقه أنه لما كان المقصود الاصلى من اهباط الاحجار فى الزلازل الشديدة أن تحصل خشية الله تعالى فى قلوب العباد صارت تلك الخشية كالعلة المؤثرة فى حصول ذلك الهبوط فكلمة من لابتداء الغاية فقوله من خشية الله أى بسبب أن تحصل خشية الله فى القلوب (الوجه الثالث) ما ذكره الجبائى وهو انه فسر الحجارة بالبرد الذى يهبط من السحاب تخويفا من الله تعالى لعباده ليزجرهم به قال وقوله تعالى من خشية الله أى بخشية الله اى ينزل بالتخويف للعباد أو بما يوجب الخشية لله كما يقال نزل القرآن بتحريم كذا وتحليل كذا أى بايجاب ذلك على الناس قال القاضى هذا التأويل ترك للظاهر من غير ضرورة لان البرد لا يوصف بالحجارة لانه وان اشتد عند النزول فهو ماء فى الحقيقة ولانه لا يليق ذلك بالتسمية أما قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون فالمعنى ان الله تعالى بالمرصاد لهؤلاء القاسية قلوبهم وحافظ لاعمالهم محص لها فهو يجازيهم بها فى الدنيا والآخرة وهو كقوله تعالى وما كان ربك نسيا وفى هذا وعيد لهم وتخويف كبير لينزجروا فان قيل هل يصح أن يوصف الله بانه ليس بغافل قلنا قال القاضى لا يصح لانه يوهم جواز الغفلة عليه وليس الامر كذلك لان نفى الصفة عن الشئ لا يستلزم ثبوت صحتها عليه بدليل قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم وهو يطعم ولا يطعم والله أعلم • قوله

تعالى (افتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون) اعلم أنه سبحانه لما ذكر قبائح افعال اسلاف اليهود الى ههنا شرح من هنا قبائح أفعال اليهود الذين كانوا فى زمن محمد صلى الله عليه وسلم قال القفال رحمه الله ان فيما ذكر الله تعالى فى هذه السورة من أقاصيص بنى اسرائيل وجوها من المقصد (أحدها) الدلالة بها على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لانه أخبر عنها من

غير تعلم وذلك لا يمكن أن يكون الا بالوحي ويشترك في الانتفاع بهذه الدلالة أهل الكتاب والعرب أما أهل الكتاب فلانهم كانوا يعلمون هذه القصص فلما سمعوها من محمد من غير تفاوت أصلا علموا لا محالة انه ما أخذها الا من الوحي وأما العرب فلما يشاهدون من ان أهل الكتاب يصدقون محمدا في هذه الاخبار (وثانيها) تعديد النعم على بني اسرائيل وما من الله تعالى به على اسلافهم من أنواع الكرامة والفضل كالانجاء من آل فرعون بعد ما كانوا مقهورين مستعبدين ونصره اياهم وجعلهم أنبياء وملوكا وتمكينه لهم في الارض وفرقه بهم البحر واهلاكه عدوهم وانزاله النور والبيان عليهم بواسطة انزال التوراة والصفح عن الذنوب التي ارتكبوها من عبادة العجل ونقض المواثيق ومسئلة النظر الى الله جهرة ثم ما أخرجه لهم في التيه من الماء العذب من الحجر وانزاله عليهم المن والسلوى ووقايتهم من حر الشمس بتظليل الغمام فذكرهم الله هذه النعم القديمة والحديثة (وثالثها) اخبار النبي عليه السلام بتقديم كفرهم وخلافهم وشقاقهم وتعنتهم مع الانبياء ومعاندتهم لهم وبلوغهم في ذلك مالم يبلغه أحد من الامم قبلهم وذلك لانهم بعد مشاهدتهم الآيات الباهرة عبدوا العجل بعد مفارقة موسى عليه السلام اياهم بالمدة اليسيرة فدل ذلك على بلادتهم ثم لما أمروا بدخول الباب سجدا وان يقولوا حطة ووعدهم أن يغفر لهم خطاياهم ويزيد في ثواب محسنهم بدلوا القول وفسقوا ثم سألوا الفوم والبصل بدل المن والسلوى ثم امتنعوا من قبول التوراة بعد ايمانهم بموسى وضمانهم له بالمواثيق أن يؤمنوا به وينقادوا لما يأتي به حتى رفع فوقهم الجبل ثم استحلوا الصيد في السبت واعتدوا ثم لما أمروا بذبح البقرة شافهوا موسى عليه السلام بقولهم اتتخذنا هزوا ثم لما شاهدوا احياء الموتى ازدادوا قسوة فكان الله تعالى يقول اذا كانت هذه أفعالهم فيما بينهم ومعاملاتهم مع نبيهم الذي أعزهم الله به وانقذهم من الرق والآفة بسببه فغير بديع مايعامل به اخلافهم محمدا عليه السلام فليهن عليكم أيها النبي والمؤمنون ماترونه من عنادهم واعراضهم عن الحق (ورابعها) تحذير أهل الكتاب الموجودين في زمان النبي صلى الله عليه وسلم من نزول العذاب عليهم كما نزل باسلافهم في تلك الوقائع المعدودة (وخامسها) تحذير مشركي العرب ان ينزل العذاب عليهم كما نزل على أولئك اليهود (وسادسها) انه احتجاج على مشركي العرب المنكرين للاعادة مع اقرارهم بالابتداء وهو المراد من قوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى اذا عرفت هذا فنقول انه عليه السلام كان شديد الحرص على الدعاء الى الحق وقبولهم الايمان منه وكان يضيق صدره بسبب عنادهم وتمردهم فقص الله تعالى عليه أخبار بني اسرائيل في العناد العظيم مع مشاهدة الآيات الباهرة تسلية لرسوله فيما يظهر من أهل الكتاب في زمانه من قلة القبول والاستجابة فقال تعالى افتطمعون أن يؤمنوا لكم وههنا مسائل (المسئلة الاولى) في قوله تعالى افتطمعون أن يؤمنوا لكم وجهان (الاول) وهو قول ابن عباس أنه خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم خاصة لانه هو الداعي وهو المقصود بالاستجابة واللفظ وان كان للعموم لكنا حملناه على الخصوص لهذه القرينة روى انه عليه السلام حين دخل المدينة ودعا اليهود الى كتاب الله وكذبوه فأنزل الله تعالى هذه الآية (الثاني) وهو قول الحسن انه خطاب مع الرسول والمؤمنين قال القاضي وهذا أليق بالظاهر لانه عليه السلام وان كان الاصل في الدعاء فقد كان في الصحابة من يدعوهم الى الايمان ويظهر لهم الدلائل وينبههم عليها فصح أن يقول تعالى أفتطمعون أن يؤمنوا لكم ويريد به الرسول ومن هذا حاله من أصحابه واذا كان ذلك صحيحا فلا وجه لترك الظاهر (المسئلة الثانية) المراد بقوله أن يؤمنوا لكم هم اليهود الذين كانوا في زمن الرسول عليه السلام لانهم الذين يصح فيهم الطمع في أن يؤمنوا وخلافه لان الطمع انما يصح في المستقبل لا في الواقع (المسئلة الثالثة) ذكروا في سبب الاستبعاد وجوها (أحدها) أفتطمعون أن يؤمنوا لكم مع انهم ما آمنوا بموسى عليه السلام وكان هو السبب في ان الله خلصهم من الذل وفضلهم على الكل ومع ظهور المعجزات المتوالية على يده وظهور أنواع العذاب على المتمردين (الثاني) أفتطمعون أن يؤمنوا ويظهروا التصديق ومن علم منهم الحق لم يعترف بذلك بل غيره وبدله (الثالث)

أفتطمعون أن يؤمنوا لكم هؤلاء من طريق النظر والاستدلال وكيف وقد كان فريق من أسلافهم يسمعون كلام الله ويعلمون انه حق ثم يعاندونه (المسئلة الرابعة) لقائل أن يقول القوم مكلفون بأن يؤمنوا بالله فما الفائدة فى قوله أفتطمعون أن يؤمنوا لكم (الجواب) انه يكون اقرارا لهم بما دعوا اليه ولو كان الايمان لله كما قال تعالى فآمن له لوط لما أقر بنبوته وبتصديقه ويجوز أن يراد بذلك أن يؤمنوا لاجلكم ولاجل تشددكم فى دعائهم اليه فيكون هذا معنى الاضافة أما قوله تعالى وقد كان فريق منهم فقد اختلفوا فى ذلك الفريق منهم من قال المراد بالفريق من كان فى أيام موسى عليه السلام لانه تعالى وصف هذا الفريق بأنهم يسمعون كلام الله والذين سمعوا كلام الله هم أهل الميقات ومنهم من قال بل المراد بالفريق من كان فى زمن محمد عليه الصلاة والسلام وهذا أقرب لان الضمير فى قوله تعالى وقد كان فريق منهم راجع الى ما تقدم وهم الذين عناهم الله تعالى بقوله أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد بينا ان الذين تعلق الطمع بايمانهم هم الذين كانوا فى زمن محمد عليه الصلاة والسلام فان قيل الذين سمعوا كلام الله هم الذين حضروا الميقات قلنا لا نسلم بل قد يجوز فيمن سمع التوراة أن يقال انه سمع كلام الله كما يقال لاحدنا سمع كلام الله اذا قرئ عليه القرآن أما قوله تعالى ثم يحرفونه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال القفال التحريف التغيير والتبديل وأصله من الانحراف عن الشئ والتحرف عنه قال تعالى الا متحرفا لقتال أو متحيزا الى فئة والتحريف هو امالة الشئ عن حقه يقال قلم محرف اذا كان رأسه قط مائلا غير مستقيم (المسئلة الثانية) قال القاضى ان التحريف اما أن يكون فى اللفظ أو فى المعنى وحمل التحريف على تغيير اللفظ أولى من حمله على تغيير المعنى لان كلام الله تعالى اذا كان باقيا على جهته وغيروا تأويله فانما يكونون مغيرين لمعناه لا لنفس الكلام المسموع فان أمكن أن يحمل على ذلك كما روى عن ابن عباس من انهم زادوا فيه ونقصوا فهو أولى وان لم يمكن ذلك فيجب أن يحمل على تغيير تأويله وان كان التنزيل ثابتا وانما يمتنع ذلك اذا ظهر كلام الله ظهورا متواترا كظهور القرآن فأما قبل أن يصير كذلك فغير ممتنع تحريف نفس كلامه لكن ذلك ينظر فيه فان كان تغييرهم له يؤثر فى قيام الحجة به فلا بد من ان يمنع الله تعالى منه وان لم يؤثر فى ذلك صح وقوعه فالتحريف الذى يصح فى الكلام يجب أن يقسم على ما ذكرناه فأما تحريف المعنى فقد يصح على وجه ما لم يعلم قصد الرسول فيه باضطرار فانه متى علم ذلك امتنع منهم التحريف لما تقدم من علمهم بخلافه كما يمتنع الآن أن يتأول متأول تحريم لحم الخنزير والميتة والدم على غيرها (المسئلة الثالثة) اعلم انا ان قلنا بأن المحرفين هم الذين كانوا فى زمن موسى عليه السلام فالاقرب انهم حرفوا ما لا يتصل بأمر محمد صلى الله عليه وسلم روى ان قوما من السبعين المختارين سمعوا كلام الله حين كلم موسى بالطور وما أمر به موسى وما نهى عنه ثم قالوا سمعنا الله يقول فى آخره ان استطعتم ان تفعلوا هذه الاشياء فافعلوا وان شئتم ان لا تفعلوا فلا بأس وأما ان قلنا المحرفون هم الذين كانوا فى زمن محمد عليه الصلاة والسلام فالاقرب ان المراد تحريف أمر محمد عليه الصلاة والسلام وذلك انما انهم حرفوا نعت الرسول وصفته أو لانهم حرفوا الشرائع كما حرفوا آية الرجم وظاهر القرآن لا يدل على انهم أى شئ حرفوا (المسئلة الرابعة) لقائل أن يقول كيف يلزم من اقدام البعض على التحريف حصول اليأس من ايمان الباقين فان عناد البعض لا ينافى اقرار الباقين أجاب القفال عنه فقال يحتمل أن يكون المعنى كيف يؤمن هؤلاء وهم انما يأخذون دينهم ويتعلمونه من قوم هم يتعمدون التحريف عنادا فأولئك انما يعلمونهم ما حرفوه وغيروه عن وجهه والمقلدة لا يقبلون الا ذلك ولا يلتفتون الى قول أهل الحق وهو كقولك للرجل كيف تفلح وأستاذك فلان أى وأنت عنه تأخذ ولا تأخذ عن غيره (المسئلة الخامسة) اختلفوا فى قوله أفتطمعون فقال قائلون آيسهم الله تعالى من ايمان هذه الفرقة وهم جماعة بأعيانهم وقال آخرون لم يؤيسهم من ذلك الا من جهة الاستبعاد له منهم مع ما هم عليه من التحريف والتبديل والعناد قالوا وهو كما لا نطمع لعبيدنا وخدمنا أن يملكوا بلادنا ثم انا لا نقطع بانهم لا يملكون بل نستبعد ذلك ولقائل أن يقول ان قوله تعالى أفتطمعون أن يؤمنوا لكم استفهام على سبيل الانكار فكان

ذلك جزما بأنهم لا يؤمنون البتة فإيمان من أخبر الله عنه أنه لا يؤمن ممتنع فحينئذ تعود الوجوه المقررة للخبر على ما تقدم أما قوله تعالى من بعد ما عقلوه فالمراد أنهم علموا بصحته وفساد ما خلقوه فكانوا معاندين مقدمين على ذلك بالعمد فلاجل ذلك يجب أن يحمل الكلام على أنهم العلماء منهم وأنهم فعلوا ذلك لضرب من الأغراض على ما بينه الله تعالى من بعد في قوله تعالى واشتروا به ثمنا قليلا وقال تعالى يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ويجب أن يكون في عددهم قلة لأن الجمع العظيم لا يجوز عليهم كتمان ما يعتقدون لأنا إن جوزنا ذلك لم يعلم المحق من المبطل وإن كثر العدد أما قوله تعالى وهم يعلمون فلقائل أن يقول قوله تعالى عقلوه وهم يعلمون تكرار لا فائدة فيه أجاب القفال عنه من وجهين (الأول) من بعد ما عقلوا مراد الله فأولوه تأويلا فاسدا يعلمون أنه غير مراد الله تعالى (الثاني) أنهم عقلوا مراد الله تعالى وعلموا أن التأويل الفاسد يكسبهم الوزر والعقوبة من الله تعالى ومتى تعمدوا التحريف مع العلم بما فيه من الوزر كانت قسوتهم أشد وجراءتهم أعظم ولما كان المقصود من ذلك تسلية الرسول عليه الصلاة والسلام وتصبيره على عنادهم فكلما كان عنادهم أعظم كان ذلك في التسلية أقوى وفي الآية مسئلتان (المسئلة الأولى) قال القاضي قوله تعالى أفتطمعون أن يؤمنوا لكم على ما تقدم تفسيره يدل على أن إيمانهم من قبلهم لأنه لو كان بخلق الله تعالى فيهم لكان لا يتغير حال الطمع فيهم بصفة الفريق الذي تقدم ذكرهم ولما صح كون ذلك تسلية للرسول صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين لأن على هذا القول أمرهم في الإيمان موقوف على خلقه تعالى ذلك وزواله موقوف على أن لا يخلقه فيهم ومن وجه آخر وهو إعظامه تعالى لذنبهم في التحريف من حيث فعلوه وهم يعلمون صحته ولو كان ذلك من خلقه لكان بأن يعلموا أو لا يعلموا لا يتغير ذلك وإضافته تعالى التحريف إليهم على وجه الذم تدل على ذلك واعلم أن الكلام عليه قد تقدم مرارا وأطوارا فلا فائدة في الإعادة (المسئلة الثانية) قال أبو بكر الرازي تدل الآية على أن العالم المعاند فيه أبعد من الرشد وأقرب إلى اليأس من الجاهل لأن قوله تعالى أفتطمعون أن يؤمنوا لكم يفيد زوال الطمع في رشدهم لمكابرتهم الحق بعد العلم به * قوله تعالى

(وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلا بعضهم إلى بعض قالوا أتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم أفلا تعقلون أو لا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون)

اعلم أن هذا هو النوع الثاني من قبائح أفعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم والمروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن منافقي أهل الكتاب كانوا إذا لقوا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم قالوا لهم آمنا بالذي آمنتم به ونشهد أن صاحبكم صادق وإن قوله حق ونجده بنعته وصفته في كتابنا ثم إذا خلا بعضهم إلى بعض قال الرؤساء لهم أتحدثونهم بما فتح الله عليكم في كتابه من نعته وصفته ليحاجوكم به فإن المخالف إذا اعترف بصحة التوراة واعترف بشهادة التوراة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا حجة أقوى من ذلك فلا جرم كان بعضهم يمنع بعضا من الاعتراف بذلك عند محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه قال القفال قوله فتح الله عليكم مأخوذ من قولهم قد فتح على فلان في علم كذا أي رزق ذلك وسهل له طلبه أما قوله عند ربكم ففيه وجوه (أحدها) أنهم جعلوا محاجتهم به وقوله هو في كتابكم هكذا محاجة عند الله ألا تراك تقول هو في كتاب الله هكذا وهو عند الله هكذا بمعنى واحد (وثانيها) قال الحسن أي ليحاجوكم في ربكم لأن المحاجة فيما ألزم الله تعالى من اتباع الرسل تصح أن توصف بأنها محاجة فيه لأنها محاجة في دينه (وثالثها) قال الأصم المراد يحاجوكم يوم القيامة وعند التساؤل فيكون ذلك زائدا في توبيخكم وظهور فضيحتكم على رؤس الخلائق في الموقف لأنه ليس من اعترف بالحق ثم كتم كمن ثبت على الإنكار فكان القوم يعتقدون أن ظهور ذلك مما يزيد في انكشاف فضيحتهم في الآخرة (ورابعها) قال القاضي أبو بكر إن المحتج بالشيء قد يحتج ويكون غرضه من إظهار تلك الحجة حصول السرور بسبب غلبة الخصم وقد يكون غرضه منه الديانة والنصيحة فقط ليقطع عذر خصمه ويقرر حجة الله عليه فقال القوم عند الخلوة قد حدثتموهم بما فتح الله عليكم من حجتهم في التوراة فصاروا يتمكنون من الاحتجاج به على وجه الديانة والنصيحة لأن من يذكر الحجة على هذا الوجه قد يقول لصاحبه

قد أوجبت عليك عند الله وأقمت عليك الحجة بيني وبين ربي فان قبلت أحسنت الى نفسك وان جحدت كنت الخاسر الخائب (وخامسها) قال القفال يقال فلان عندي عالم أي في اعتقادي وحكمي وهذا عند الشافعي حلال وعند أبي حنيفة حرام أي في حكمهما وقوله ليحاجوكم به عند ربكم أي لتصيروا محجوجين بتلك الدلائل في حكم الله وتأول بعض العلماء قوله تعالى فاذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون أي في حكم الله وقضائه لان القاذف اذا لم يأت بالشهود لزمه حكم الكاذبين وان كان في نفسه صادقا أما قوله أفلا تعقلون ففيه وجوه (أحدها) انه يرجع الى المؤمنين فكانه تعالى قال أفلا تعقلون لما ذكرته لكم من صفتهم ان الامر لا مطمع لكم في ايمانهم وهو قول الحسن (وثانيها) انه راجع اليهم فكان عند ما خلا بعضهم ببعض قالوا لهم أتحدثونهم بما يرجع وباله عليكم وتصيرون محجوجين به أفلا تعقلون ان ذلك لا يليق بما أنتم عليه وهذا الوجه أظهر لانه من تمام الحكاية عنهم فلا وجه لصرفه الى غيرهم أما قوله تعالى أولا يعلمون ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون ففيه قولان (الاول) وهو قول الاكثرين ان اليهود كانوا يعرفون الله ويعرفون انه تعالى يعلم السر والعلانية فخوفهم الله به (الثاني) انهم ما علموا بذلك فرغبهم بهذا القول في أن يتفكروا فيعرفوا ان لهم ربا يعلم سرهم وعلانيتهم وانهم لا يأمنون حلول العقاب بسبب نفاقهم وعلى القولين جميعا فهذا الكلام زجر لهم عن النفاق وعن وصية بعضهم بعضا بكتمان دلائل نبوة محمد والاقرب ان اليهود المخاطبين بذلك كانوا عالمين بذلك لانه لا يكاد يقال على طريق الزجر أولا يعلم كيت وكيت الا وهو عالم بذلك الشئ ويكون ذلك الشئ زاجرا له عن ذلك الفعل وقال بعضهم هؤلاء اليهود كيف يستجيزون أن يسروا الى اخوانهم النهي عن اظهار دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم ليسوا كالمنافقين الذين لا يعلمون الله ولا يعلمون كونه عالما بالسر والعلانية فشأنهم من هذه الجهة أعجب قال القاضي الآية تدل على أمور (أحدها) انه تعالى ان كان هو الخالق لافعال العباد فكيف يصح أن يزجرهم عن تلك الاقوال والافعال (وثانيها) انها تدل على صحة الحجاج والنظر وان ذلك كان طريقة الصحابة والمؤمنين وان ذلك كان ظاهرا عند اليهود حتى قال بعضهم لبعض ما قالوه (وثالثها) انها تدل على ان الحجة قد تكون الزامية لانهم لما اعترفوا بصحة التوراة وباشتمالها على ما يدل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لا جرم لزمهم الاعتراف بالنبوة ولو منعوا احدى تينك المقدمتين لما تمت الدلالة (ورابعها) انها تدل على ان الآتي بالمعصية مع العلم بكونها معصية يكون أعظم جرما ووزرا والله أعلم * قوله تعالى

---

(ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب الا أماني وان هم الا يظنون فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون) اعلم ان المراد بقوله ومنهم أميون اليهود لانه تعالى لما وصفهم بالعناد وأزال الطمع عن ايمانهم بين فرقهم (فالفرقة الاولى) هي الفرقة الضالة المضلة وهم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه (والفرقة الثانية) المنافقون (والفرقة الثالثة) الذين يجادلون المنافقين (والفرقة الرابعة) هم المذكورون في هذه الآية وهم العامة الاميون الذين لا معرفة عندهم بقراءة ولا كتابة وطريقتهم التقليد وقبول ما يقال لهم فبين تعالى ان الذين يمتنعون عن قبول الايمان ليس سبب ذلك الامتناع واحدا بل لكل قسم منهم سبب آخر ومن تأمل ما ذكره الله تعالى في هذه الآية من شرح فرق اليهود وجد ذلك بعينه في فرق هذه الامة فان فيهم من يعاند الحق ويسعى في اضلال الغير وفيهم من يكون متوسطا وفيهم من يكون عاميا محضا مقلدا وههنا مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في الامي فقال بعضهم هو من لا يقر بكتاب ولا برسول وقال آخرون من لا يحسن الكتابة والقراءة وهذا الثاني أصوب لان الآية في اليهود وكانوا مقرين بالكتاب والرسول ولانه عليه الصلاة والسلام قال نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب وذلك يدل على هذا القول ولان قوله لا يعلمون الكتاب لا يليق الا بذلك (المسئلة الثانية) الاماني جمع امنية ولها معان مشتركة في أصل واحد (أحدها) ما تخيله الانسان فيقدر في نفسه وقوعه ويحدثها بكونه ومن هذا قولهم فلان يعد

فلانا وعينه ومنه قوله تعالى يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا فان فسرنا الامانى بهذا كان قوله الا أمانى الا ما هم عليه من أمانيهم فى ان الله لا يؤاخذهم بخطاياهم وان آباءهم الانبياء يشفعون لهم وما تمنيهم أحبارهم من ان النار لا تمسهم الا أياما معدودة (وثانيها) الأمانى الأكاذيب مختلقة سمعوها من علمائهم فقبلوها على التقليد قال اعرابى لابن دأب فى شئ حدث به أهذا شئ رويته أم تمنيته أى اختلقته (وثالثها) الأمانى أى الا ما يقرؤن من قوله * تمنى كتاب الله أول ليله * قال صاحب الكشاف والاشتقاق من منى اذا قدر لان المتمنى يقدر فى نفسه ويجوز ما يتمناه وكذلك المختلق والقارى يقدران كلمة كذا بعد كذا قال أبو مسلم حمله على تمنى القلب أولى بدليل قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيهم أى تمنيهم وقال الله تعالى ليس بأمانيكم ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وقال تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم وقال تعالى وقالوا ما هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيى وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون بمعنى يقدرون ويخرصون وقال الاكثرون حمله على القراءة أولى كقوله تعالى اذا تمنى ألقى الشيطان فى امنيته ولان حمله على القراءة أليق بطريقة الاستثناء لانا اذا حملناه على ذلك كان له به تعلق فكأنه قال لا يعلمون الكتاب الا بقدر ما يتلى عليهم فيسمعونه وبقدر ما يذكر لهم فيقبلونه ثم انهم لا يتمكنون من التدبر والتأمل واذا حمل على ان المراد الاحاديث والاكاذيب أو الظن والتقدير وحديث النفس كان الاستثناء فيه نادرا (المسئلة الثالثة) قوله تعالى الا أمانى من الاستثناء المنقطع قال النابغة

حلفت يمينا غير ذى مثنوية * ولا علم الا حسن ظن بغائب

وقرئ الا أمانى بالتخفيف اما قوله تعالى وان هم الا يظنون فكالمحقق لما قلناه لان الامانى ان أريد بها التقدير والفكر لامور لا حقيقة لها فهى ظن ويكون ذلك تكرارا ولقائل أن يقول حديث النفس غير والظن غير فلا يلزم التكرار واذا حملناه على التلاوة عليهم يحسن معناه فكأنه تعالى قال ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب الا بان يتلى عليهم فيسمعوه والا بأن يذكر لهم تأويله كما راد فيظنونه وبين تعالى ان هذه الطريقة لا توصل الى الحق وفى الآية مسائل (احداها) ان المعارف كسبية لا ضرورية فلذلك ذم من لا يعلم ويظن (وثانيها) بطلان التقليد مطلقا وهو مشكل لان التقليد فى الفروع جائز عندنا (وثالثها) ان المضل وان كان مذموما فالمغتر باضلال المضل أيضا مذموم لانه تعالى ذمهم وان كانوا بهذه الصفة (ورابعها) ان الاكتفاء بالظن فى أصول الدين غير جائز والله أعلم أما قوله تعالى فويل فقالوا الويل كلمة يقولها كل مكروب وقال ابن عباس انه العذاب الاليم وعن سفيان الثورى انه صديد أهل جهنم وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه واد فى جهنم يهوى فيه الكافر أربعين خريفا قبل أن يبلغ قعره قال القاضى ويل يتضمن نهاية الوعيد والتهديد فهذا القدر لا شبهة فيه سواء كان الويل عبارة عن واد فى جهنم أو عن العذاب العظيم أما قوله تعالى يكتبون الكتاب بأيديهم ففيه وجهان (الاول) ان الرجل قد يقول كتبت اذا أمر بذلك ففائدة قوله بأيديهم انه لم يقع منهم الا على هذا الوجه (الثانى) انه تأكيد وهذا الموضع مما يحسن فيه التأكيد كما تقول لمن ينكر معرفة ما كتبه يا هذا كتبته بيمينك أما قوله تعالى ثم يقولون هذا من عند الله فالمراد ان من يكتب هذه الكتابة ويكسب هذا الكسب فى نهاية الرداءة لانهم ضلوا عن الدين وأضلوا وباعوا آخرتهم بدنياهم فذنبهم أعظم من ذنب غيرهم فان المعلوم ان الكذب على الغير بما يضر يعظم اثمه فكيف بمن يكذب على الله ويضم الى الكذب الاضلال ويضم اليهما حب الدنيا والاحتيال فى تحصيلها ويضم اليها انه مهد طريقا فى الاضلال باقيا على وجه الدهر فلذلك عظم تعالى ما فعلوه فان قيل انه تعالى حكى عنهم أمرين (أحدهما) كتبة الكتاب والآخر اسناده الى الله تعالى على سبيل الكذب فهذا الوعيد مرتب على الكتبة او على اسناد المكتوب الى الله أو عليهما معا قلنا لاشك ان كتبة الاشياء الباطلة لقصد الاضلال من المنكرات والكذب على الله تعالى أيضا كذلك والجمع بينهما

منكر عظيم جدا أما قوله تعالى ليشتروا به ثمنا قليلا فهو تنبيه على أمرين (الاول) انه تنبيه على نهاية شقاوتهم لان العاقل يجب أن لا يرضى بالوزر القليل فى الآخرة لاجل الاجر العظيم فى الدنيا فكيف يليق به أن يرضى بالعقاب العظيم فى الآخرة لاجل النفع الحقير فى الدنيا (الثانى) انه يدل على انهم مافعلوا ذلك التحريف ديانة بل انما فعلوه طلبا للمال والجاه وهذا يدل على ان أخذ المال على الباطل وان كان بالتراضى فهو محرم لان الذى كانوا يعطونه من المال كان على محبة ورضا ومع ذلك فقد نبه تعالى على تحريمه أما قوله تعالى فويل لهم مما كتبت أيديهم فالمراد ان كتبتهم لما كتبوه ذنب عظيم بانفراده وكذلك أخذهم المال عليه فلذلك أعاد ذكر الويل فى الكسب ولو لم يعد ذكره كان يجوز أن يقال ان مجموعهما يقتضى الوعيد العظيم دون كل واحد منهما فأزال تعالى هذه الشبهة واختلفوا فى قوله تعالى مما يكسبون هل المراد ما كانوا يأخذون على هذه الكتابة والتحريف فقط أو المراد بذلك سائر معاصيهم والاقرب فى نظام الكلام انه راجع الى المذكور من المال المأخوذ على هذا الوجه وان كان الاقرب من حيث العموم انه يشمل الكل لكن الذى يرجح الاول انه متى لم يقيد كسبهم بهذا القيد لم يحسن الوعيد عليه لان الكسب يدخل فيه الحلال والحرام فلا بد من تقييده وأولى ما يقيد به ما تقدم ذكره قال القاضى دلت الآية على ان كتابتهم ليست خلقا لله تعالى لانها لو كانت خلقا لله تعالى لكانت اضافتها اليه تعالى بقولهم هو من عند الله حقيقة لانه تعالى اذا خلقها فيهم فهب ان العبد مكتسب الا ان انتساب ذلك الفعل الى الخالق أقوى من انتسابه الى المكتسب فكان اسناد تلك الكتبة الى الله تعالى أولى من اسنادها الى العبد فكان يجب أن يستحقوا الحمد على قولهم فيها انها من عند الله ولما لم يكن كذلك علمنا ان تلك الكتبة ليست مخلوقة لله تعالى والجواب ان الداعية الموجبة لها من خلق الله تعالى بالدلائل المذكورة فهى أيضا تكون كذلك والله أعلم * قوله تعالى

(وقالوا لن تمسنا النار الا أياما معدودة قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده أم تقولون على الله ما لا تعلمون) اعلم ان هذا هو النوع الثالث من قبائح أقوالهم وأفعالهم وهو جزمهم بأن الله تعالى لا يعذبهم الا أياما قليلة وهذا الجزم لا سبيل اليه بالعقل البتة أما على قولنا فلان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لاحد عليه فى فعله فلا طريق الى معرفة ذلك الا بالدليل السمعى وأما على قول المعتزلة فلان العقل يدل عندهم على ان المعاصى يستحق بها من الله العقاب الدائم فلما دل العقل على ذلك احتيج فى تقدير العقاب مدة ثم فى زواله بعدها الى سمع يبين ذلك فثبت ان على المذهبين لا سبيل الى معرفة ذلك الا بالدليل السمعى وحيث لم توجد الدلالة السمعية لم يجز الجزم بذلك وههنا مسئلتان (المسئلة الاولى) ذكروا فى تفسير الايام المعدودة وجهين (الاول) ان لفظ الايام لا تضاف الا الى العشرة فما دونها ولا تضاف الى ما فوقها فيقال أيام خمسة وأيام عشرة ولا يقال أيام أحد عشر الا ان هذا يشكل بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياما معدودات وهى أيام الشهر كله وهى أزيد من العشرة ثم قال القاضى اذا ثبت ان الايام محمولة على العشرة فما دونها فالاشبه أن يقال انه الاقل أو الاكثر لان من يقول ثلاثة يقول احمله على أقل الحقيقة فله وجه ومن يقول عشرة يقول احمله على الاكثر وله وجه فاما حمله على الواسطة أعنى على ما هو أقل من العشرة وأزيد من الثلاثة فلا وجه له لانه ليس عدد أولى من عدد اللهم الا اذا جاءت فى تقديرها رواية صحيحة فحينئذ يجب القول بها وجماعة من المفسرين قدروها بسبعة أيام قال مجاهد ان اليهود كانت تقول الدنيا سبعة آلاف سنة فالله تعالى يعذبهم مكان كل ألف سنة يوما فكانوا يقولون ان الله تعالى يعذبنا سبعة أيام وحكى الاصم عن بعض اليهود انهم عبدوا العجل سبعة أيام فكانوا يقولون ان الله تعالى يعذبنا سبعة أيام وهذان الوجهان ضعيفان (أما الاول) فلانه ليس بين كون الدنيا سبعة آلاف سنة وبين كون العذاب سبعة أيام مناسبة وملازمة البتة (وأما الثانى) فلانه لا يلزم من كون المعصية مقدرة بسبعة أيام أن يكون عذابها كذلك أما على قولنا فلانه يحسن من الله كل شئ بحكم المالكية وأما عند المعتزلة فلان العاصى يستحق على عصيانه العقاب الدائم ما لم توجد التوبة أو العفو

فان قيل أليس انه تعالى منع من استيفاء الزيادة فقال وجزاء سيئة سيئة مثلها فوجب أن لا يزيد العقاب على المعصية قلنا ان المعصية تزداد بقدر النعمة فلما كانت نعم الله على العباد خارجة عن الحصر والحد لا جرم كانت معصيتهم عظيمة جدا (الوجه الثانى) يروى عن ابن عباس انه فسر هذه الايام بالاربعين وهو عدد الايام التى عبدوا العجل فيها والكلام عليه أيضا كالكلام على السبعة (الوجه الثالث) قيل فى معنى معدودة قليلة كقوله تعالى وشروه بثمن بخس دراهم معدودة والله أعلم (المسئلة الثانية) ذهبت الحنفية الى ان أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة واحتجوا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم دعى الصلاة أيام أقرائك فمدة الحيض ما يسمى أياما وأقل عدد يسمى أياما ثلاثة وأكثره عشرة على ما بيناه فوجب أن يكون أقل الحيض ثلاثة وأكثره عشرة والاشكال عليه ما تقدم (المسئلة الثالثة) ذكر ههنا وقالوا لن تمسنا النار الا أياما معدودة وفى آل عمران الا أياما معدودات ولقائل أن يقول لم كانت الاولى معدودة والثانية معدودات والموصوف فى المكانين موصوف واحد وهو أياما والجواب ان الاسم ان كان مذكرا فالاصل فى صفة جمعه التاء يقال كوز وكيزان مكسورة وثياب مقطوعة وان كان مؤنثا كان الاصل فى صفة جمعه الالف والتاء يقال جرة وجرار مكسورات وخابية وخوابى مكسورات الا انه قد يوجد الجمع بالالف والتاء فيما واحده مذكر فى بعض الصور نادرا نحو حمام وحمامات وجمل سبطر وسبطرات وعلى هذا ورد قوله تعالى فى أيام معدودات وفى أيام معلومات فالله تعالى تكلم فى سورة البقرة بما هو الاصل وهو قوله فى أيام معدودة وفى آل عمران بما هو كالفرع أما قوله تعالى قل أتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ففيه مسائل (المسئلة الاولى) العهد فى هذا الموضع يجرى مجرى الوعد والخبر وانما سمى خبره سبحانه عهدا لان خبره سبحانه أوكد من العهود المؤكدة منا بالقسم والنذر فالعهد من الله لا يكون الا بهذا الوجه (المسئلة الثانية) قال صاحب الكشاف لن يخلف الله متعلق بمحذوف وتقديره ان اتخذتم عنده عهدا فلن يخلف الله عهده (المسئلة الثالثة) قوله تعالى اتخذتم ليس باستفهام بل هو انكار لانه لا يجوز أن يجعل تعالى حجة رسوله فى ابطال قولهم أن يستفهمهم بل المراد التنبيه على طريقة الاستدلال وهى انه لا سبيل الى معرفة هذا التقدير الا بالسمع فلما لم يوجد الدليل السمعى وجب أن لا يجوز الجزم بهذا التقدير (المسئلة الرابعة) قوله تعالى فلن يخلف الله عهده يدل على انه سبحانه منزه عن الكذب فى وعده ووعيده قال أصحابنا لان الكذب صفة نقص والنقص على الله محال وقالت المعتزلة لانه سبحانه عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنيا عنه والكذب قبيح لانه كذب والعالم بقبح القبيح وبكونه غنيا عنه يستحيل أن يفعله فدل على ان الكذب منه محال فلهذا قال فلن يخلف الله عهده فان قيل العهد هو الوعد وتخصيص الشئ بالذكر يدل على نفى ما عداه فلما خص الوعد بانه لا يخلفه علمنا أن الخلف فى الوعيد جائز ثم العقل يطابق ذلك لان الخلف فى الوعد لؤم وفى الوعيد كرم قلنا الدلالة المذكورة قائمة فى جميع أنواع الكذب (المسئلة الخامسة) قال الجبائى دلت الآية على انه تعالى لم يكن وعد موسى ولا سائر الانبياء بعده على انه تعالى يخرج أهل المعاصى والكبائر من النار بعد التعذيب لانه لو وعدهم بذلك لما جاز أن ينكر على اليهود هذا القول واذا ثبت أنه تعالى ما دلهم على ذلك وثبت انه تعالى دلهم على وعيد العصاة اذا كان بذلك زجرهم عن الذنوب فقد وجب أن يكون عذابهم دائما على ما هو قول الوعيدية واذا ثبت ذلك فى سائر الامم وجب ثبوته فى هذه الامة لان حكمه تعالى فى الوعد والوعيد لا يجوز أن يختلف فى الامم اذا كان قدر المعصية من الجميع لا يختلف واعلم أن هذا الوجه فى نهاية التعسف فنقول لا نسلم أنه تعالى ما وعد موسى انه يخرج أهل الكبائر من النار قوله لو وعدهم بذلك لما أنكر على اليهود قولهم قلنا لم قلت انه تعالى لو وعد موسى ذلك لما أنكر على اليهود ذلك وما الدليل على هذه الملازمة ثم انا نبين شرعا أن ذلك غير لازم من وجوه (أحدها) لعل الله تعالى انما أنكر عليهم لانهم قالوا أيام العذاب فان قولهم لن تمسنا النار الا أياما معدودة يدل على أيام قليلة جدا فالله تعالى أنكر عليهم جزمهم بهذه القلة

لانه تعالى أنكر عليهم انقطاع العذاب (وثانيها) أن المرجئة يقطعون في الجملة بالعفو فأما في حق الشخص المعين فلا سبيل الى القطع فلما حكموا في حق أنفسهم بالتخفيف على سبيل الجزم لاجرم أنكر الله عليهم ذلك (وثالثها) انهم كانوا كافرين وعندنا عذاب الكافر دائم لا ينقطع سلمنا أنه تعالى ما وعد موسى عليه السلام أنه يخرج أهل الكبائر من النار فلم قلت انه لا يخرجهم من النار بيانه أنه فرق بين أن يقال انه تعالى ما وعده اخراجهم من النار وبين ان يقال انه أخبره أنه لا يخرجهم من النار والاول لا مضرة فيه فانه تعالى ربما لم يقل ذلك لموسى الا انه سيفعله يوم القيامة وانما ورد على اليهود وذلك لانهم جزموا به من غير دليل فكان يلزمهم أن يتوقفوا فيه وان لا يقطعوا لا بالنفي ولا بالاثبات سلمنا أنه تعالى لا يخرج عصاة قوم موسى من النار فلم قلت أنه لا يخرج عصاة هذه الامة من النار وأما قول الجبائي لان حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز أن يختلف في الامم فهو تحكم محض فان العقاب حق الله تعالى فله أن يتفضل على البعض بالاسقاط وان لا يتفضل بذلك على الباقين فثبت أن هذا الاستدلال ضعيف أما قوله تعالى أم تقولون على الله مالا تعلمون فهو بيان لتمام الحجة المذكورة فانه اذا كان لا طريق الى التقدير المذكور الا السمع وثبت أنه لم يوجد السمع كان الجزم بذلك التقدير قولا على الله تعالى بما لا يكون معلوما لا محالة وهذه الآية تدل على فوائد (أحدها) أنه تعالى لما عاب عليهم القول الذي قالوه لا عن دليل علمنا أن القول بغير دليل باطل (وثانيها) ان كل ما جاز وجوده وعدمه عقلا لم يجز المصير الى الاثبات أو الى النفي الا بدليل سمعي (وثالثها) أن منكري القياس وخبر الواحد يتمسكون بهذه الآية قالوا لان القياس وخبر الواحد لا يفيد العلم فوجب أن لا يكون التمسك به جائزا لقوله تعالى أم تقولون على الله مالا تعلمون ذكر ذلك في معرض الانكار (والجواب) أنه لما دلت الدلالة على وجوب العمل عند حصول الظن المستند الى القياس أو الى خبر الواحد كان وجوب العمل معلوما فكان القول به قولا بالمعلوم لا بغير المعلوم * قوله تعالى

(بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) قال صاحب الكشاف بلى اثبات لما بعد حرف النفي وهو قوله تعالى لن تمسنا النار أي بلى تمسكم أبدا بدليل قوله هم فيها خالدون أما السيئة فانها تتناول جميع المعاصي قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها من يعمل سوأ يجز به ولما كان من الجائز أن يظن أن كل سيئة صغرت أو كبرت فحالها سواء في أن فاعلها يخلد في النار لاجرم بين تعالى أن الذي يستحق به الخلود أن يكون سيئة محيطة به ومعلوم أن لفظ الاحاطة حقيقة في احاطة جسم بجسم آخر كاحاطة السور بالبلد والكوز بالماء وذلك ههنا ممتنع فحمله على ما اذا كانت السيئة كبيرة لوجهين (أحدهما) أن المحيط يستر المحاط به والكبيرة لكونها محبطة لثواب الطاعات كالساترة لتلك الطاعات فكانت المشابهة حاصلة من هذه الجهة (والثاني) أن الكبيرة اذا أحبطت ثواب الطاعات فكانها استولت على تلك الطاعات وأحاطت بها كما يحيط عسكر العدو بالانسان بحيث لا يتمكن الانسان من التخلص منه فكانه تعالى قال بلى من كسب كبيرة وأحاطت كبيرته بطاعاته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فان قيل هذه الآية وردت في حق اليهود قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب هذا هو الوجه الذي استدلت المعتزلة به في اثبات الوعيد لاصحاب الكبائر واعلم أن هذه المسألة من معظمات المسائل ولنذكرها ههنا فنقول اختلف أهل القبلة في وعيد أصحاب الكبائر فمن الناس من قطع بوعيدهم وهم فريقان منهم من أثبت الوعيد المؤبد وهو قول جمهور المعتزلة والخوارج ومنهم من أثبت وعيدا منقطعا وهو قول بشر المريسي والخالدي ومن الناس من قطع بأنه لا وعيد لهم وهو قول شاذ ينسب الى مقاتل بن سليمان المفسر والقول الثالث انا نقطع بانه سبحانه وتعالى يعفو عن بعض العصاة وعن بعض المعاصي ولكنا نتوقف في حق كل أحد على التعيين أنه هل يعفو عنه أم لا ونقطع بأنه تعالى اذا عذب أحدا منهم مدة فانه لا يعذبه أبدا بل يقطع عذابه وهذا قول أكثر الصحابة والتابعين وأهل السنة والجماعة وأكثر الامامية فيشتمل هذا البحث على مسألتين (احداهما) في القطع بالوعيد والاخرى في أنه لو ثبت الوعيد فهل يكون ذلك على نعت الدوام أم لا

(المسألة الاولى) فى الوعيد ولنذكر دلائل المعتزلة أولا ثم دلائل المرجئة الخالصة ثم دلائل أصحابنا رحمهم الله أما المعتزلة فانهم عولوا على العمومات الواردة فى هذا الباب وتلك العمومات على وجهين بعضها وردت بصيغة من فى معرض الشرط وبعضها وردت بصيغة الجمع أما النوع الاول فآيات (احداها) قوله تعالى فى آية المواريث تلك حدود الله الى قوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقد علمنا أن من ترك الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وارتكب شرب الخمر والزنا وقتل النفس المحرمة فهو متعد لحدود الله فيجب أن يكون من أهل العقاب وذلك لان كلمة من فى معرض الشرط تفيد العموم على ماثبت فى أصول الفقه فتى حمل الخصم هذه الآية على الكافر دون المؤمن كان ذلك على خلاف الدليل ثم الذى يبطل قوله وجهان (أحدهما) أنه تعالى بين حدوده فى المواريث ثم وعد من يطيعه فى تلك الحدود وتوعد من يعصيه فيها ومن تمسك بالايمان والتصديق به تعالى فهو أقرب الى الطاعة فيها ممن يكون منكر الربوبيته ومكذبا بالرسله وشرائعه فترغيبه فى الطاعة فيها أخص ممن هو أقرب الى الطاعة فيها وهو المؤمن ومتى كان المؤمن مرادا بأول الآية فكذلك بآخرها (الثانى) أنه قال تلك حدود الله ولا شبهة فى أن المراد به الحدود المذكورة ثم علق بالطاعة فيها الوعد وبالمعصية فيها الوعيد فاقتضى سياق الآية أن الوعيد متعلق بالمعصية فى هذه الحدود فقط دون أن ينضم الى ذلك تعدى حدود اخر ولهذا كان المؤمن مزجورا بهذا الوعيد فى تعدى هذه الحدود فقط ولولم يكن مرادا بهذا الوعيد لما كان مزجورا به واذا ثبت أن المؤمن مراد بها كالكافر بطل قول من يخصها بالكافر فان قيل ان قوله تعالى ويتعد حدوده جمع مضاف والجمع المضاف عندكم يفيد العموم كما لو قيل ضربت عبيدى فانه يكون ذلك شاملا لجميع عبيده واذا ثبت ذلك اختصت هذه الآية بمن تعدى جميع حدود الله وذلك هو الكافر لا محالة دون المؤمن قلنا الامر وان كان كذلك ولكنا لو تركنا هذا الظاهر لما ذكرتم ولكنه وجدت قرائن تدل على انه ليس المراد ههنا تعدى جميع الحدود (احداها) أنه تعالى قدم على قوله ويتعد حدوده قوله تعالى تلك حدود الله فانصرف قوله ويتعد حدوده الى تلك الحدود (وثانيها) أن الامة متفقون على ان المؤمن مزجور بهذه الآية عن المعاصى ولو صح ماذكرتم لكان المؤمن غير مزجور بها (وثالثها) انا لو حملنا الآية على تعدى جميع الحدود لم يكن لهذا الوعيد فائدة لان أحدا من المكلفين لا يتعدى جميع حدود الله لان فى الحدود ما لا يمكن الجمع بينها فى التعدى لتضادها فانه لا يمكن أحد من أن يعتقد فى حالة واحدة مذهب الثنوية والنصرانية وليس يوجد فى المكلفين من يعص الله بجميع المعاصى (ورابعها) قوله تعالى فى قاتل المؤمن عمدا ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها دلت الآية على أن ذلك جزاؤه فوجب أن يحصل له هذا الجزاء لقوله تعالى من يعمل سوأ يجز به (وخامسها) قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا لقيتم الذين كفروا الى قوله ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال أو متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير (وسادسها) قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره (وسابعها) قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الى قوله تعالى ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا (وثامنها) قوله تعالى انه من يأت ربه مجرما فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات فأولئك لهم الدرجات العلى فبين تعالى أن الكافر والفاسق من أهل العقاب الدائم كما أن المؤمن من أهل الثواب (وتاسعها) قوله تعالى وقد خاب من حمل ظلما وهذا يوجب أن يكون الظالم من أهل الصلاة داخلا تحت هذا الوعيد (وعاشرها) قوله تعالى بعد تعداد المعاصى ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا بين أن الفاسق كالكافر فى أنه من أهل الخلود الا من تاب من الفساق أو آمن من الكفار (والحادى عشر) قوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون ومن جاء بالسيئة الآية وهذا يدل على ان المعاصى كلها متوعد عليها كما ان الطاعات كلها موعود عليها (والثانى عشر) قوله تعالى فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هى المأوى (والثالث عشر) قوله

تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الآية ولم يفصل بين الكافر والفاسق (والرابع عشر) قوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته الآية فحكى فى أول الآية قول المرجئة عن اليهود فقال وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة ثم ان الله كذبهم فيه ثم قال بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فهذه هى الآيات التى تمسكوا بها فى المسئلة لاشتمالها على صيغة من فى معرض الشرط واستدلوا على أن هذه اللفظة تفيد العموم بوجوه (أحدها) انها لو لم تكن موضوعة للعموم لكانت اما موضوعة للخصوص أو مشتركة بينهما والقسمان باطلان فوجب كونها موضوعة للعموم أما انه لا يجوز أن تكون موضوعة للخصوص فلانه لو كان كذلك لما حسن من المتكلم أن يعطى الجزاء لكل من أتى بالشرط لان على هذا التقدير لا يكون ذلك الجزاء مرتبا على ذلك الشرط لكنهم أجمعوا على انه اذا قال من دخل دارى أكرمته أنه يحسن أن يكرم كل من دخل داره فعلمنا أن هذه اللفظة ليست للخصوص وأما انه لا يجوز أن تكون موضوعة للاشتراك أما أولا فلان الاشتراك خلاف الاصل وأما ثانيا فلانه لو كان كذلك لما عرف كيفية ترتب الجزاء على الشرط الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة مثل انه اذا قال من دخل دارى أكرمته فيقال له أردت الرجال أو النساء فاذا قال أردت الرجال يقال له أردت العرب أو العجم فاذا قال أردت العرب يقال له أردت ربيعة أو مضر وهلم جرا الى أن يأتى على جميع التقسيمات الممكنة ولما علمنا بالضرورة من عادة أهل اللسان قبح ذلك علمنا ان القول بالاشتراك باطل (وثانيها) انه اذا قال من دخل دارى أكرمته حسن استثناء كل واحد من العقلاء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لانه لا نزاع فى أن المستثنى من الجنس لا بد وأن يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما أن يعتبر مع الصحة الوجوب أولا يعتبر والاول باطل (أما أولا) فلانه يلزم أن لا يبقى بين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله جاءنى فقهاء الا زيدا وبين الاستثناء من الجمع المعرف كقوله جاءنى الفقهاء الا زيدا فرق لصحة دخول زيد فى الكلامين لكن الفرق بينهما معلوم بالضرورة (وأما ثانيا) فلان الاستثناء من العدد يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحته فوجب أن يكون هذا فائدة الاستثناء فى جميع المواضع لان أحدا من أهل اللغة لم يفصل بين الاستثناء الداخل على العدد وبين الداخل على غيره من الالفاظ فثبت بما ذكرنا ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك يدل على ان صيغة من فى معرض الشرط للعموم (وثالثها) انه تعالى لما أنزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم الآية قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا ثم قال يا محمد أليس قد عبدت الملائكة أليس قد عبد عيسى بن مريم فتمسك بعموم اللفظ والنبى عليه الصلاة والسلام لم ينكر عليه ذلك فدل على ان هذه الصيغة تفيد العموم (النوع الثانى) من دلائل المعتزلة التمسك فى الوعيد بصيغة الجمع المعرفة بالالف واللام وهى فى آيات (احداها) قوله تعالى وان الفجار لفى جحيم واعلم ان القاضى والجبائى وأبا الحسين يقولون ان هذه الصيغة تفيد العموم وأبو هاشم يقول انها لا تفيد العموم فنقول الذى يدل على انها للعموم وجوه (أحدها) ان الانصار لما طلبوا الامامة احتج عليهم أبو بكر رضى الله عنه بقوله عليه الصلاة والسلام الائمة من قريش والانصار سلموا تلك الحجة ولو لم يدل الجمع المعرف بلام الجنس على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة لان قولنا بعض الائمة من قريش لا ينافى وجود امام من قوم آخرين أما كون كل الائمة من قريش ينافى كون بعض الائمة من غيرهم وروى أن عمر رضى الله عنه قال لابى بكر لما هم بقتال مانعى الزكاة أليس قال النبى صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله احتج على أبى بكر بعموم اللفظ ثم لم يقل أبو بكر ولا أحد من الصحابة ان اللفظ لا يفيده بل عدل الى الاستثناء فقال انه عليه الصلاة والسلام قال الا بحقها وان الزكاة من حقها (وثانيها) ان هذا الجمع يؤكد بما يقتضى الاستغراق فوجب أن يفيد الاستغراق اما انه يؤكد فلقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون وأما انه بعد التأكيد يقتضى الاستغراق فبالاجماع وأما انه متى كان كذلك وجب كون المؤكد فى أصله للاستغراق لان هذه الالفاظ مسماة بالتأكيد اجماعا والتأكيد

هو تقوية الحكم الذي كان ثابتا في الاصل فلو لم يكن الاستغراق حاصلا في الاصل وانما حصل بهذه الالفاظ ابتداء لم يكن تأثير هذه الالفاظ في تقوية الحكم الاصلي بل في اعطاء حكم جديد وكانت مبينة للمجمل لا مؤكدة وحيث أجمعوا على انها مؤكدة علمنا أن اقتضاء الاستغراق كان حاصلا في الاصل (وثالثها) أن الالف واللام اذا دخل في الاسم صار الاسم معرفة كذا نقل عن أهل اللغة فيجب صرفه الى ما به تحصل المعرفة وانما تحصل المعرفة عند اطلاقه بصرفه الى الكل لانه معلوم للمخاطب وأما صرفه الى ما دون الكل فانه لا يفيد المعرفة لانه ليس بعض الجموع أولى من بعض فكان يبقى مجهولا فان قلت اذا أفاد جمعا مخصوصا من ذلك الجنس فقد أفاد تعريف ذلك الجنس قلت هذه الفائدة كانت حاصلة بدون الالف واللام لانه لو قال رأيت رجالا افاد تعريف ذلك الجنس وتميزه عن غيره فدل على ان للالف واللام فائدة زائدة وما هي الا الاستغراق (ورابعها) أنه يصح استثناء أي واحد كان منه وذلك يفيد العموم (وخامسها) الجمع المعرف في اقتضاء الكثرة فوق المنكر لانه يصح انتزاع المنكر من المعرف ولا ينعكس فانه يجوز أن يقال رأيت رجالا من الرجال ولا يقال رأيت الرجال من رجال ومعلوم بالضرورة أن المنتزع منه أكثر من المنتزع اذا ثبت هذا فنقول ان المفهوم من الجمع المعرف اما الكل أو ما دونه والثاني باطل لانه ما من عدد دون الكل الا ويصح انتزاعه من الجمع المعرف وقد علمت أن المنتزع منه أكثر فوجب أن يكون الجمع المعرف مفيدا للكل والله أعلم أما على طريقة أبي هاشم وهي ان الجمع المعرف لا يفيد العموم فيمكن التمسك بالآية من وجهين آخرين (الاول) أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فقوله وان الفجار لفي جحيم يقتضي أن الفجور هي العلة واذا ثبت ذلك لزم عموم الحكم لعموم علته وهو المطلوب وفي هذا الباب طريقة ثالثة يذكرها النحويون وهي ان اللام في قوله وان الفجار ليست لام تعريف بل هي بمعنى الذي ويدل عليه وجهان (أحدهما) انها تجاب بالفاء كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وكما تقول الذي يلقاني فله درهم (الثاني) انه يصح عطف الفعل على الشيء الذي دخلت هذه اللام عليه قال تعالى ان المصدقين والمصدقات واقرضوا الله قرضا حسنا فلولا ان قوله ان المصدقين بمعنى ان الذين اصدقوا لما صح أن يعطف عليه قوله واقرضوا الله واذا ثبت ذلك كان قوله وان الفجار لفي جحيم معناه ان الذين فجروا فانهم في الجحيم وذلك يفيد العموم (الآية الثانية) في هذا الباب قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا ولفظ المجرمين صيغة جمع معرفة بالالف واللام (وثالثها) قوله تعالى ونذر الظالمين فيها جثيا (ورابعها) قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم بين انه يؤخر عقابهم الى يوم آخر وذلك انما يصدق أن لو حصل عقابهم في ذلك اليوم (النوع الثالث) من العمومات صيغ الجموع المقرونة بحرف الذي (فأحدها) قوله تعالى ويل للمطففين الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون (وثانيها) قوله تعالى ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا (وثالثها) قوله تعالى ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم فبين ما يستحق على ترك الهجرة وترك النصرة وان كان معترفا بالله ورسوله (ورابعها) قوله تعالى والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة ولم يفصل في الوعيد بين الكافر وغيره (وخامسها) قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله (وسادسها) قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات ولو لم يكن الفاسق من أهل الوعيد والعذاب لم يكن لهذا القول معنى بل لم يكن به الى التوبة حاجة (وسابعها) قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا فبين ما على الفاسق من العذاب في الدنيا والآخرة (وثامنها) قوله تعالى ان الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة (النوع الرابع) من العمومات قوله تعالى سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة توعد على منع الزكاة (النوع الخامس) من العمومات لفظة كل وهو قوله تعالى ولو ان لكل نفس ظلمت ما في الارض لافتدت به فبين ما يستحق الظالم على ظلمه (النوع السادس) ما يدل على انه سبحانه

لابد وأن يفعل ما توعدهم به وهو قوله تعالى قال لا تختصموا لدى وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد بين أنه لا يبدل قوله فى الوعيد والاستدلال بالآية من وجهين (أحدهما) أنه تعالى جعل العلة فى ازاحة العذر تقديم الوعيد أى بعد تقديم الوعيد لم يبق لاحد علة ولا مخلص من عذابه (والثانى) قوله تعالى ما يبدل القول لدى وهذا صريح فى أنه تعالى لابد وان يفعل ما دل اللفظ عليه فهذا مجموع ما تمسكوا به من عمومات القرآن أما عمومات الاخبار فكثيرة (فالنوع الاول) المذكور بصيغة من (أحدها) ماروى وقاص بن ربيعة عن المسور بن شداد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أكل باخيه أكلة أطعمه الله من نار جهنم ومن أخذ باخيه كسوة كساه الله من نار جهنم ومن قام مقام رياء وسمعة اقامه الله يوم القيامة مقام رياء وسمعة وهذا نص فى وعيد الفاسق ومعنى اقامه الله أى جازاه على ذلك (وثانيها) قال عليه السلام من كان ذا لسانين وذا وجهين كان فى النار ذا لسانين وذا وجهين ولم يفصل بين المنافق وبين غيره فى هذا الباب (وثالثها) عن سعيد بن زيد قال عليه السلام من ظلم قيد شبر من أرض طوقه يوم القيامة من سبع أرضين (ورابعها) عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المؤمن من أمنه الناس والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هاجر السوء والذى نفسى بيده لا يدخل الجنة عبد لا يأمن جاره بوائقه وهذا الخبر يدل على وعيد الفاسق الظالم ويدل على أنه غير مؤمن ولا مسلم على ما يقوله المعتزلة من المنزلة بين المنزلتين (وخامسها) عن ثوبان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من جاء يوم القيامة بريئا من ثلاثة دخل الجنة الكبر والغلول والدين وهذا يدل على ان صاحب هذه الثلاثة لا يدخل الجنة والا لم يكن لهذا الكلام معنى والمراد من الدين من مات عاصيا مانعا ولم يرد التوبة ولم يتب عنه (وسادسها) عن أبى هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من سلك طريقا يطلب به علما سهل الله له طريقا من طرق الجنة ومن ابطأ به عمله لم يسرع به نسبه وهذا نص فى أن الثواب لا يكون الا بالطاعة والخلاص من النار لا يكون الا بالعمل (وسابعها) عن ابن عمر رضى الله عنهما قال قال صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل خمر حرام ومن شرب الخمر فى الدنيا ولم يتب منها لم يشربها فى الآخرة وهو صريح فى وعيد الفاسق وانه من أهل الخلود لانه اذا لم يشربها لم يدخل الجنة لان فيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين (وثامنها) عن أم سلمة قالت قال عليه السلام انما أنا بشر مثلكم ولعلكم تختصمون الى ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له بحق أخيه فانما قطعت له قطعة من النار (وتاسعها) عن ثابت بن الضحاك قال قال عليه السلام من حلف بملة سوى الاسلام كاذبا متعمدا فهو كما قال ومن قتل نفسه بشئ يعذب به فى نار جهنم (وعاشرها) عن عبد الله بن عمر قال قال عليه السلام فى الصلاة من حافظ عليها كانت له نورا وبرهانا ونجاة يوم القيامة ومن لم يحافظ عليها لم تكن له نورا ولا برهانا ولا نجاة ولا ثوابا وكان يوم القيامة مع قارون وهامان وفرعون وأبى بن خلف وهذا نص فى أن ترك الصلاة يحبط العمل ويوجب وعيد الابد (الحادى عشر) عن ابن عباس رضى الله عنهما قال قال عليه السلام من لقى الله مدمن خمر لقيه كعابد وثن ولما ثبت أنه لا يكفر علمنا أن المراد منه احباط العمل (الثانى عشر) عن أبى هريرة قال قال عليه السلام من قتل نفسه بحديدة فحديدته فى يده يجأ بها بطنه يهوى فى نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا ومن تردى من جبل متعمدا فقتل نفسه فهو مترد فى نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا (الثالث عشر) عن ابى ذر قال قال عليه السلام ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم قلت يارسول الله من هم خابوا وخسروا قال المسبل والمنان والمنفق سلعته بالحلف كاذبا يعنى بالمسبل المتكبر الذى يسبل ازاره ومعلوم أن من لم يكلمه الله ولم يرحمه وله عذاب أليم فهو من أهل النار ووروده فى الفاسق نص فى الباب (الرابع عشر) عن أبى هريرة قال قال عليه السلام من تعلم علما مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه الا ليصيب به عرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة ومن لم يجد عرف الجنة فلا شك أنه فى النار لان المكلف لابد وان يكون فى الجنة أو فى النار (الخامس عشر)

عن أبي هريرة قال عليه السلام من كتم علما ألجم بلجام من نار يوم القيامة (السادس عشر) عن ابن مسعود قال قال عليه السلام من حلف على يمين كاذبا ليقطع بها مال أخيه لقي الله وهو عليه غضبان وذلك لان الله تعالى يقول ان الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا الى آخر الآية وهذا نص في الوعيد ونص في أن الآية واردة في الفساق كورودها في الكفار (السابع عشر) عن أبي امامة قال قال عليه السلام من حلف على يمين فاجرة ليقطع بها مال امرئ مسلم بغير حقه حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار قيل يارسول الله وان كان شيئا يسيرا قال وان كان قضيبا من أراك (الثامن عشر) عن سعيد بن جبير قال كنت عند ابن عباس فأتاه رجل وقال اني رجل معيشتي من هذه التصاوير فقال ابن عباس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من صور صورة فان الله يعذبه حتى ينفخ فيه الروح وليس بنافخ ومن استمع الى حديث قوم يفرون منه صب في أذنيه الآنك ومن يرى عينيه في المنام مالم يره كلف أن يعقد بين شعيرتين (التاسع عشر) عن معقل بن يسار قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول مامن عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته الا حرم الله عليه الجنة (العشرون) عن ابن عمر في مناظرته مع عثمان حين أراد أن يوليه القضاء قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من كان قاضيا يقضي بالجهل كان من أهل النار ومن كان قاضيا يقضي بالجور كان من أهل النار (الحادي والعشرون) قال عليه السلام من ادعى ابا في الاسلام وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام (الثاني والعشرون) عن الحسن عن أبي بكرة قال عليه السلام من قتل نفسا معاهدا لم يرح رائحة الجنة واذا كان في قتل الكفار هكذا فما ظنك بقتل أولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم (الثالث والعشرون) عن أبي سعيد الخدري قال قال عليه السلام من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة واذا لم يلبسه في الآخرة وجب أن لا يكون من أهل الجنة لقوله تعالى وفيها ما تشتهيه الانفس (النوع الثاني) من العمومات الاخبارية الواردة لا بصيغة من وهي كثيرة جدا (الاول) عن نافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قال عليه السلام لا يدخل الجنة مسكين متكبر ولا شيخ زان ولا منان على الله بعمله ومن لم يدخل الجنة من المكلفين فهو من أهل النار بالاجماع (الثاني) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال عليه السلام ثلاثة يدخلون الجنة الشهيد وعبد نصح سيده وأحسن عبادة ربه وعفيف متعفف وثلاثة يدخلون النار أمير مسلط وذو ثروة من مال لا يؤدي حق الله وفقير فخور (الثالث) عن أبي هريرة قال قال عليه السلام ان الله خلق الرحم فلما فرغ من خلقه قامت الرحم فقالت هذا مقام العائذ من القطيعة قال نعم الا ترضين أن أصل من وصلك واقطع من قطعك قالت بلى قال فهو ذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقرؤا ان شئتم فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا أرحامكم أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم وهذا نص في وعيد قاطع الرحم وتفسير الآية وفي حديث عبد الرحمن بن عوف قال الله تعالى أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وفي حديث أبي بكرة أنه عليه السلام قال مامن ذنب احذر أن يعجل الله لصاحبه العقوبة في الدنيا مع مايدخره في الآخرة من البغي وقطيعة الرحم (الرابع) عن معاذ بن جبل قال قال عليه السلام لبعض الحاضرين ما حق الله على العباد قالوا الله ورسوله أعلم قال ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا قال فما حقهم على الله اذا فعلوا ذلك قالوا الله ورسوله أعلم قال أن يغفر لهم ولا يعذبهم ومعلوم أن المعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فيلزم أن لا يغفر لهم اذا لم يعبدوه (الخامس) عن أبي بكرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اقتتل المسلمان بسيفيهما فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار فقال يارسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال انه كان حريصا على قتل صاحبه رواه مسلم (السادس) عن أم سلمة قالت قال عليه السلام الذي يشرب في آنية الذهب والفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم (السابع) عن أبي سعيد الخدري قال قال عليه السلام والذي نفسي بيده لا يبغض أهل البيت رجل الا ادخله النار واذا استحقوا النار ببغضهم فلان يستحقوها بقتلهم أولى (الثامن) في حديث

أبي هريرة انا خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في عام خيبر الى ان كنا بوادي القرى فبينما يحفظ رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه سهم وقتله فقال الناس هنيأ له الجنة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كلا والذي نفسي بيده ان الشملة التي أخذها يوم حنين من الغنائم لم يصبها المقاسم لتشتعل عليه نارا فلما سمع الناس بذلك جاء رجل بشراك أو بشراكين الى رسول الله فقال عليه السلام شراك من نار أو شراكين من النار (التاسع) عن أبي بردة عن أبي موسى الاشعري رضي الله عنه قال قال عليه السلام ثلاثة لا يدخلون الجنة مدمن الخمر وقاطع الرحم ومصدق السحر (العاشر) عن أبي هريرة قال عليه السلام ما من عبد له مال لا يؤدي زكاته الا جمع الله له يوم القيامة عليه صفائح من نار جهنم يكوى بها جبهته وظهره حتى يقضي الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة مما تعدون هذا مجموع استدلال المعتزلة بعمومات القرآن والاخبار أجاب أصحابنا عنها من وجوه (أولها) انا لا نسلم أن صيغة من في معرض الشرط للعموم ولا نسلم أن صيغة الجمع اذا كانت معرفة باللام للعموم والذي يدل عليه أمور (الاول) أنه يصح ادخال لفظي الكل والبعض على هاتين اللفظتين فيقال كل من دخل داري أكرمته وبعض من دخل داري أكرمته ويقال أيضا كل الناس كذا وبعض الناس كذا ولو كانت لفظة من للشرط تفيد الاستغراق لكان ادخال لفظ الكل عليه تكريرا وادخال لفظ البعض عليه نقضا وكذلك في لفظ الجمع المعرف فثبت أن هذه الصيغ لا تفيد العموم (الثاني) وهو ان هذه الصيغ جاءت في كتاب الله والمراد منها تارة الاستغراق وأخرى البعض فان أكثر عمومات القرآن مخصوصة والمجاز والاشتراك خلاف الاصل ولا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بين العموم والخصوص وذلك هو ان يحمل على افادة الاكثر من غير بيان انه يفيد الاستغراق أو لا يفيد (الثالث) وهو ان هذه الصيغ لو أفادت العموم افادة قطعية لاستحال ادخال لفظ التأكيد عليها لان تحصيل الحاصل محال فحيث حسن ادخال هذه الالفاظ عليها علمنا انها لا تفيد معنى العموم لا محالة سلمنا انها تفيد معنى العموم ولكن افادة قطعية أو ظنية الاول ممنوع وباطل قطعا لان من المعلوم بالضرورة ان الناس كثيرا ما يعبرون عن الاكثر بلفظ الكل والجميع على سبيل المبالغة كقوله تعالى وأوتيت من كل شيء فاذا كانت هذه الالفاظ تفيد معنى العموم افادة ظنية وهذه المسألة ليست من المسائل الظنية لم يجز التمسك فيها بهذه العمومات سلمنا انها تفيد معنى العموم افادة قطعية ولكن لا بد من اشتراط ان لا يوجد شيء من المخصصات فانه لا نزاع في جواز تطرق التخصيص الى العام فلم قلتم انه لم يوجد شيء من المخصصات أقصى ما في الباب ان يقال بحثنا فلم نجد شيئا من المخصصات لكنك تعلم ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود واذا كانت افادة هذه الالفاظ لمعنى الاستغراق متوقفة على نفي المخصصات وهذا الشرط غير معلوم كانت الدلالة موقوفة على شرط غير معلوم فوجب أن لا تحصل الدلالة ومما يؤكد هذا المقام قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون حكم على كل الذين كفروا أنهم لا يؤمنون ثم انا شاهدنا قوما منهم قد آمن فعلمنا أنه لا بد من أحد الامرين اما لان هذه الصيغة ليست موضوعة للشمول أولانها وان كانت موضوعة لهذا المعنى الا انه قد وجدت قرينة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا يعلمون لاجلها أن مراد الله تعالى من هذا العموم هو الخصوص وأيا ما كان فههنا فلم لا يجوز مثله ههنا سلمنا أنه لا بد من بيان المخصص لكن آيات العفو مخصصة لها والرجحان معنا لان آيات العفو بالنسبة الى آيات الوعيد خاصة بالنسبة الى العام والخاص مقدم على العام لا محالة سلمنا أنه لم يوجد المخصص ولكن عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعد ولا بد من الترجيح وهو معنا من وجوه (الاول) ان الوفاء بالوعد أدخل في الكرم من الوفاء بالوعيد (الثاني) انه قد اشتهر في الاخبار أن رحمة الله سابقة على غضبه وغالبة عليه فكان ترجيح عمومات الوعد أولى (الثالث) وهو ان الوعيد حق الله تعالى والوعد حق العبد وحق العبد أولى بالتحصيل من حق الله تعالى سلمنا أنه لم يوجد المعارض ولكن هذه العمومات نزلت في حق الكفار فلا تكون قاطعة في العموم

فان قيل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب قلنا هب انه كذلك ولكن لما رأينا أن كثيرا من الالفاظ العامة وردت فى الاسباب الخاصة والمراد تلك الاسباب الخاصة فقط علمنا أن افادتها للعموم لا يكون قويا والله أعلم أما الذين قطعوا بنفى العقاب عن أهل الكبائر فقد احتجوا بوجوه (الاول) قوله تعالى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين وقوله تعالى انا قد أوحى الينا أن العذاب على من كذب وتولى دلت هذه الآية على ان ماهية الخزى والسوء والعذاب مختصة بالكافرين فوجب أن لا يحصل فرد من افراد هذه الماهية لاحد سوى الكافرين (الثانى) قوله تعالى قل يا عبادى الذين اسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا حكم تعالى بانه يغفر كل الذنوب ولم يعتبر التوبة ولا غيرها وهذا يفيد القطع بغفران كل الذنوب (الثالث) قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على تفيد الحال كقولك رأيت الملك على أكله أى رأيته حال اشتغاله بالاكل فكذا ههنا وجب أن يغفر لهم الله حال اشتغالهم بالظلم وحال الاشتغال بالظلم يستحيل حصول التوبة منهم فعلمنا أنه يحصل الغفران بدون التوبة ومقتضى هذه الآية أن يغفر للكافر لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم الا انه ترك العمل به هناك فبقى معمولا به فى الباقى والفرق ان الكفر أعظم حالا من المعصية (الرابع) قوله تعالى فأنذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى وكل نار فانها متلظية لا محالة فكانه تعالى قال ان النار لا يصلاها الا الاشقى الذى هو المكذب المتولى (الخامس) قوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شئ ان أنتم الا فى ضلال كبير دلت الآية على ان جميع أهل النار مكذب لا يقال هذه الآية خاصة فى الكفار ألا ترى أنه يقول قبله وللذين كفروا بربهم عذاب جهنم وبئس المصير اذا القوا فيها سمعوا لها شهيقا وهى تفور تكاد تميز من الغيظ وهذا يدل على انها مخصوصة فى بعض الكفار وهم الذين قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شئ وليس هذا من قول جميع الكفار لانا نقول دلالة ما قبل هذه الآية على الكفار لا تمنع من عموم ما بعدها أما قوله ان هذا ليس من قول الكفار قلنا لا نسلم فان اليهود والنصارى كانوا يقولون ما نزل الله من شئ على محمد واذا كان كذلك فقد صدق عليهم انهم كانوا يقولون ما نزل الله من شئ (السادس) قوله تعالى وهل يجازى الا الكفور وهذا بناء المبالغة فوجب أن يختص بالكافر الاصلى (السابع) أنه تعالى بعد ما أخبر أن الناس صنفان بيض الوجوه وسود هم قال فأما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب فذكر انهم الكفار (والثامن) أنه تعالى بعد ما جعل الناس ثلاثة أصناف السابقون وأصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة بين أن السابقين وأصحاب الميمنة فى الجنة وان أصحاب المشأمة فى النار ثم بين انهم كفار بقوله وكانوا يقولون أئذا متنا وكنا ترابا وعظاما أئنا لمبعوثون (التاسع) ان صاحب الكبيرة لا يخزى وكل من ادخل النار فانه يخزى فاذن صاحب الكبيرة لا يدخل النار وانما قلنا أن صاحب الكبيرة لا يخزى لان صاحب الكبيرة مؤمن والمؤمن لا يخزى وانما قلنا انه مؤمن لما سبق بيانه فى تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب من ان صاحب الكبيرة مؤمن وانما قلنا أن المؤمن لا يخزى لوجوه (أحدها) قوله تعالى يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه (وثانيها) قوله ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين (وثالثها) قوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم الى ان حكى عنهم انهم قالوا ولا تخزنا يوم القيامة ثم انه تعالى قال فاستجاب لهم ربهم ومعلوم ان الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والارض يدخل فيه العاصى والزانى وشارب الخمر فلما حكى الله عنهم انهم قالوا ولا تخزنا يوم القيامة ثم بين أنه تعالى استجاب لهم فى ذلك ثبت أنه تعالى لا يخزيهم فثبت بما ذكرنا أنه تعالى لا يخزى عصاة أهل القبلة وانما قلنا ان كل من ادخل النار فقد اخزى لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فثبت بمجموع هاتين المقدمتين أن صاحب الكبيرة لا يدخل النار (العاشر) العمومات الكثيرة الواردة فى الوعد نحو قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون فحكم بالفلاح

على كل من آمن وقال ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون فقوله وعمل صالحا نكرة فى الاثبات فيكفى فيه الاتيان بعمل واحد وقال ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة وانها كثيرة جدا ولنا فيه رسالة مفردة من أرادها فليطالع تلك الرسالة (والجواب) عن هذه الوجوه انها معارضة بعمومات الوعيد والكلام فى تفسير كل واحد من هذه الآيات يجى فى موضعه ان شاء الله تعالى أما أصحابنا الذين قطعوا بالعفو فى حق البعض وتوقفوا فى البعض فقد احتجوا من القرآن بآيات (الحجة الاولى) الآيات الدالة على كون الله تعالى عفوا غفورا كقوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ويعلم ما تفعلون وقوله تعالى وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير وقوله ومن آياته الجوار فى البحر كالاعلام الى قوله أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير وأيضا اجمعت الامة على ان الله يعفو عن عباده واجمعوا على أن من جملة أسمائه العفو فنقول العفو اما ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه أو عمن لا يحسن عقابه وهذا القسم الثانى باطل لان عقاب من لا يحسن عقابه قبيح ومن ترك مثل هذا الفعل لا يقال انه عفا ألا ترى ان الانسان اذا لم يظلم أحدا لا يقال انه عفا عنه انما يقال له عفا اذا كان له أن يعذبه فتركه ولهذا قال وان تعفوا أقرب للتقوى ولانه تعالى قال وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب لكان ذلك تكريرا من غير فائدة فعلمنا ان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه وذلك هو مذهبنا (الحجة الثانية) الآيات الدالة على كونه تعالى غافرا وغفورا وغفارا قال تعالى غافر الذنب وقابل التوب وقال وربك الغفور ذو الرحمة وقال وانى لغفار لمن تاب وقال غفرانك ربنا واليك المصير والمغفرة ليست عبارة عن اسقاط العقاب عمن لا يحسن عقابه فوجب أن يكون ذلك عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه وانما قلنا ان الوجه الاول باطل لانه تعالى يذكر صفة المغفرة فى معرض الامتنان على العباد ولو حملناه على الاول لم يبق هذا المعنى لان ترك القبيح لا يكون منة على العبد بل كانه أحسن الى نفسه فانه لو فعله لاستحق الذم واللوم والخروج عن حد الالهية فهو بترك القبائح لا يستحق الثناء من العبد ولما بطل ذلك تعين حمله على الوجه الثانى وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تأخير العقاب من الدنيا الى الآخرة والدليل على ان العفو مستعمل فى تأخير العذاب عن الدنيا قوله تعالى فى قصة اليهود ثم عفونا عنكم من بعد ذلك والمراد ليس اسقاط العقاب بل تأخيره الى الآخرة وكذلك قوله تعالى وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير أى ما يعجل الله تعالى من مصائب عقابه اما على جهة المحنة أو على جهة العقوبة المعجلة فبذنوبكم ولا يعجل المحنة والعقاب على كثير منها وكذا قوله تعالى ومن آياته الجوار فى البحر كالاعلام الى قوله أو يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير أى لو شاء اهلاكهن لاهلكهن ولا يهلك على كثير من الذنوب (والجواب) العفو أصله من عفا أثره أى ازاله واذا كان كذلك وجب أن يكون المسمى من العفو الازالة لهذا قال تعالى فمن عفى له من أخيه شئ وليس المراد منه التأخير بل الازالة وكذا قوله وان تعفوا أقرب للتقوى وليس المراد منه التأخير الى وقت معلوم بل الاسقاط المطلق ومما يدل على ان العفو لا يتناول التأخير ان الغريم اذا أخر المطالبة لا يقال انه عفا عنه ولو اسقطه يقال انه عفا عنه فثبت ان العفو لا يمكن تفسيره بالتأخير (الحجة الثالثة) الآيات الدالة على كونه تعالى رحمانا رحيما والاستدلال بها أن رحمته سبحانه اما ان تظهر بالنسبة الى المطيعين الذين يستحقون الثواب أو الى العصاة الذين يستحقون العقاب والاول باطل لان رحمته فى حقهم اما ان تحصل لانه تعالى اعطاهم الثواب الذى هو حقهم أو لانه تفضل عليهم بما هو أزيد من حقهم (والاول) باطل لان أداء الواجب لا يسمى رحمة ألا ترى أن من كان له على انسان مائة دينار فأخذها منه قهرا أو تكلفا لا يقال فى المعطى انه أعطى الآخذ ذلك القدر رحمة (والثانى) باطل لان المكلف صار بما أخذ من الثواب الذى هو حقه كالمستغنى عن ذلك التفضل فتلك الزيادة تسمى

زيادة فى الانعام ولا تسمى البتة رحمة ألا ترى أن السلطان المعظم اذا كان فى خدمته أمير له ثروة عظيمة ومملكة كاملة ثم ان السلطان ضم الى ماله من الملك مملكة أخرى فانه لا يقال ان السلطان رحمه بل يقال زاد فى الانعام عليه فكذا ههنا (أما القسم الثانى) وهو ان رحمته انما تظهر بالنسبة الى من يستحق العقاب فتارة ان تكون رحمته لانه تعالى ترك العذاب الزائد على العذاب المستحق وهذا باطل لان ترك ذلك واجب والواجب لا يسمى رحمة ولانه يلزم أن يكون كل كافر وظالم رحيما بنا لاجل أنه ما ظلمنا فبقى أنه انما يكون رحيما لانه ترك العقاب المستحق وذلك لا يتحقق فى حق صاحب الصغيرة ولا فى حق صاحب الكبيرة بعد التوبة لان ترك عقابهم واجب فدل على ان رحمته انما حصلت لانه ترك عقاب صاحب الكبيرة قبل التوبة فان قيل لم لا يجوز أن تكون رحمته لاجل أن الخلق والتكليف والرزق كلها تفضل ولانه تعالى يخفف عن عقاب صاحب الكبيرة قلنا (أما الاول) فانه يفيد كونه رحيما فى الدنيا فاين رحمته فى الآخرة مع ان الامة مجتمعة على ان رحمته فى الآخرة أعظم من رحمته فى الدنيا (وأما الثانى) فلان عندكم التخفيف عن العذاب غير جائز هكذا قول المعتزلة الوعيدية اذا ثبت حصول التخفيف بمقتضى هذه الآية ثبت جواز العفو لان كل من قال باحدهما قال بالآخر (الحجة الرابعة) قوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء فنقول لمن يشاء لا يجوز أن يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فوجب أن يكون المراد منه صاحب الكبيرة قبل التوبة وانما قلنا انه لا يجوز حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة لوجوه (أحدها) أن قوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك معناه أنه لا يغفره تفضلا لا أنه لا يغفره استحقاقا دل عليه العقل والسمع واذا كان كذلك لزم أن يكون معنى قوله ويغفر مادون ذلك لمن يشاء أى ويتفضل بغفران مادون ذلك الشرك حتى يكون النفى والاثبات متوجهين الى شئ واحد ألا ترى أنه لو قال فلان لا يتفضل بمائة دينار ويعطى مادونها لمن استحق لم يكن كلاما منتظما ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة مستحقا امتنع كونهما مرادين بالآية (وثانيها) أنه لو كان قوله ويغفر مادون ذلك لمن يشاء انه يغفر للمستحقين كالتائبين وأصحاب الصغائر لم يبق لتمييز الشرك عما دون الشرك معنى لانه تعالى كما يغفر مادون الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فكذلك يغفر الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فلا يبقى للفصل والتمييز فائدة (وثالثها) ان غفران التائبين وأصحاب الصغائر واجب والواجب غير معلق على المشيئة لان المعلق على المشيئة هو الذى ان شاء فاعله فعله بفعله وان شاء تركه يتركه فالواجب هو الذى لا بد من فعله شاء أو أبى والمغفرة المذكورة فى الآية معلقة على المشيئة فلا يجوز أن تكون المغفرة المذكورة فى الآية مغفرة التائبين وأصحاب الصغائر واعلم أن هذه الوجوه بأسرها مبنية على قول المعتزلة من انه يجب غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة وأما نحن فلا نقول ذلك (ورابعها) أن قوله ويغفر مادون ذلك لمن يشاء يفيد القطع بانه يغفر كل ماسوى الشرك وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبل التوبة الا ان غفران كل هذه الثلاثة يحتمل قسمين لانه يحتمل أن يغفر كلها للكل أحد وان يغفر كلها للبعض دون البعض فقوله ويغفر مادون ذلك يدل على انه تعالى يغفر كل هذه الثلاثة ثم قوله لمن يشاء يدل على انه تعالى يغفر كل تلك الاشياء لا للكل بل للبعض وهذا الوجه هو اللائق باصولنا فان قيل لا نسلم أن المغفرة تدل على انه تعالى لا يعذب العصاة فى الآخرة بيانه أن المغفرة اسقاط العقاب واسقاط العقاب أعم من اسقاط العقاب دائما أو لا دائما واللفظ الموضوع بازاء القدر المشترك لا اشعار له بكل واحد من ذينك القيدين فاذن لفظ المغفرة لا دلالة فيه على الاسقاط الدائم اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز أن يكون المراد ان الله تعالى لا يؤخر عقوبة الشرك عن الدنيا ويؤخر عقوبة مادون الشرك عن الدنيا لمن يشاء لا يقال كيف يصح هذا ونحن لا نرى مزيدا للكفار فى عقاب الدنيا على المؤمنين لانا نقول تقدير الآية ان الله لا يؤخر عقاب الشرك فى الدنيا لمن يشاء ويؤخر عقاب مادون الشرك فى الدنيا لمن يشاء فحصل بذلك تخويف كلا الفريقين بتعجيل العقاب للكفار والفساق لتجويز كل واحد من هؤلاء أن يعجل عقابه وان كان لا يفعل ذلك

بكثير منهم سلمنا أن الغفران عبارة عن الاسقاط على سبيل الدوام فلم قلتم انه لا يمكن حمله على مغفرة التائب ومغفرة صاحب الصغيرة أما الوجوه الثلاثة الاول فهي مبنية على أصول لا يقولون بها وهي وجوب مغفرة صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة (وأما الوجه الرابع) فلا نسلم أن قوله ما دون ذلك يفيد العموم والدليل عليه أنه يصح ادخال لفظ كل وبعض على البدل عليه مثل أن يقال ويغفر كل ما دون ذلك ويغفر بعض ما دون ذلك ولو كان قوله ما دون ذلك يفيد العموم لما صح ذلك سلمنا أنه للعموم ولكنا نخصصه بصاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة وذلك لان الآيات الواردة في الوعيد كل واحد منها مختص بنوع واحد من الكبائر مثل القتل والزنا وهذه الآية متناولة لجميع المعاصي والخاص مقدم على العام فآيات الوعيد يجب أن تكون مقدمة على هذه الآية والجواب عن الاول انا اذا حملنا المغفرة على تأخير العقاب وجب بحكم الآية أن يكون عقاب المشركين في الدنيا أكثر من عقاب المؤمنين والا لم يكن في هذا التفصيل فائدة ومعلوم أنه ليس كذلك بدليل قوله تعالى ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة الآية قوله لم قلتم ان قوله ما دون ذلك يفيد العموم قلنا لان قوله ما تفيد الاشارة الى الماهية الموصوفة بانها دون الشرك وهذه الماهية ماهية واحدة وقد حكم قطعا بانه يغفرها ففي كل صورة تحقق فيها هذه الماهية وجب تحقق الغفران فثبت انه للعموم ولانه يصح استثناء أي معصية كانت منها وعند الوعيدية صحة الاستثناء تدل على العموم أما قوله آيات الوعيد أخص من هذه الآية قلنا لكن هذه الآية أخص منها لانها تفيد العفو عن البعض دون البعض وما ذكرتموه يفيد الوعيد للكل ولان ترجيح آيات العفو أولى لكثرة ما جاء في القرآن والاخبار من الترغيب في العفو (الحجة الخامسة) أن نتمسك بعمومات الوعد وهي كثيرة في القرآن ثم نقول لما وقع التعارض فلا بد من الترجيح أو من التوفيق والترجيح معنا من وجوه (أحدها) ان عمومات الوعد أكثر والترجيح بكثرة الادلة أمر معتبر في الشرع وقد دللنا على صحته في أصول الفقه (وثانيها) ان قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ان الحسنة انما كانت مذهبة للسيئة لكونها حسنة على ما ثبت في أصول الفقه فوجب بحكم هذا الايماء أن تكون كل حسنة مذهبة لكل سيئة ترك العمل به في حق الحسنات الصادرة من الكفار فانها لا تذهب سيئاتهم فيبقى معمولا به في الباقي (وثالثها) قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها ثم انه تعالى زاد على العشرة فقال كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ثم زاد عليه فقال والله يضاعف لمن يشاء وأما في جانب السيئة فقال ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا في غاية الدلالة على ان جانب الحسنة راجح عند الله على جانب السيئة (ورابعها) انه تعالى قال في آية الوعد في سورة النساء والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها أبدا وعد الله حقا ومن أصدق من الله قيلا فقوله وعد الله حقا انما ذكره للتأكيد ولم يقل في شيء من المواضع وعيد الله حقا أما قوله تعالى ما يبدل القول لدي الآية فيتناول الوعد والوعيد (وخامسها) قوله تعالى ومن يعمل سوءا أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيما والاستغفار طلب المغفرة وهو غير التوبة فصرح ههنا بأنه سواء تاب أو لم يتب فاذا استغفر غفر الله له ولم يقل ومن يكسب اثما فانه يجد الله معذبا معاقبا بل قال فانما يكسبه على نفسه فدل هذا على ان جانب الحسنة راجح ونظيره قوله تعالى ان أحسنتم أحسنتم لانفسكم وان أسأتم فلها ولم يقل وان أسأتم أسأتم اليها فكانه تعالى أظهر احسانه بأن أعاده مرتين وستر عليه اساءته بأن لم يذكرها الا مرة واحدة وكل ذلك يدل على ان جانب الحسنة راجح (وسادسها) انا قد دللنا على ان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يتناول الا العفو عن صاحب الكبيرة ثم انه تعالى أعاد هذه الآية في السورة الواحدة مرتين والاعادة لا تحسن الا للتأكيد ولم يذكر شيئا من آيات الوعيد على وجه الاعادة بلفظ واحد لا في سورة واحدة ولا في سورتين فدل على ان

عناية الله بجانب الوعد على الحسنات والعفو عن السيئات أتم (وسابعها) ان عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت فلا بد من صرف التأويل الى أحد الجانبين وصرف التأويل الى الوعيد أحسن من صرفه الى الوعد لان العفو عن الوعيد مستحسن فى العرف واهمال الوعد مستقبح فى العرف فكان صرف التأويل الى الوعيد أولى من صرفه الى الوعد (وثامنها) ان القرآن مملوء من كونه تعالى غافرا غفورا غفارا وان له الغفران والمغفرة وانه تعالى رحيم كريم وان له العفو والاحسان والفضل والافضال والاخبار الدالة على هذه الاشياء قد بلغت مبلغ التواتر وكل ذلك مما يؤكد جانب الوعد وليس فى القرآن ما يدل على انه تعالى بعيد عن الرحمة والكرم والعفو وكل ذلك يوجب رجحان جانب الوعد على جانب الوعيد (وتاسعها) ان هذا الانسان أتى بما هو أفضل الخيرات وهو الايمان ولم يأت بما هو أقبح القبائح وهو الكفر بل أتى بالشر الذى هو فى طبقة القبائح ليس فى الغاية والسيد الذى له عبد ثم أتى عبده بأعظم الطاعات وأتى بمعصية متوسطة فلو رجح المولى تلك المعصية المتوسطة على الطاعة العظيمة لعد ذلك السيد لئيما مؤذيا فكذا ههنا فلما لم يجز ذلك على الله ثبت ان الرجحان لجانب الوعد (وعاشرها) قال يحيى بن معاذ الرازى الهى اذا كان توحيد ساعة يهدم كفر خمسين سنة فتوحيد خمسين سنة كيف لا يهدم معصية ساعة الهى لما كان الكفر لا ينفع معه شئ من الطاعات كان مقتضى العدل ان الايمان لا يضر معه شئ من المعاصى والا فالكفر أعظم من الايمان فان لم يكن كذلك فلا أقل من رجاء العفو وهو كلام حسن (الحادى عشر) انا قد بينا بالدليل ان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يمكن حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة فلو لم نحمله على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الآية أما لو خصصنا عمومات الوعيد بن يستحلها لم يلزم منه الا تخصيص العموم ومعلوم ان التخصيص أهون من التعطيل قالت المعتزلة ترجيح جانب الوعيد أولى من وجوه (أولها) هو ان الامة اتفقت على ان الفاسق يلعن ويحد على سبيل التنكيل والعذاب وانه أهل الخزى وذلك يدل على انه مستحق للعقاب واذا كان مستحقا للعقاب استحال أن يبقى فى تلك الحالة مستحقا للثواب واذا ثبت هذا كان جانب الوعيد راجحا على جانب الوعد أما بيان انه يلعن فالقرآن والاجماع أما القرآن فقوله تعالى فى قاتل المؤمن وغضب الله عليه ولعنه وكذا قوله ألا لعنة الله على الظالمين وأما الاجماع فظاهر وأما انه يحد على سبيل التنكيل فلقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله وأما انه يحد على سبيل العذاب فلقوله تعالى فى الزانى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وأما انهم أهل الخزى فلقوله تعالى فى قطاع الطريق انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الى قوله تعالى ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم واذا ثبت كون الفاسق موصوفا بهذه الصفات ثبت انه مستحق للعقاب والذم ومن كان كذلك كان مستحقا لهما دائما ومتى استحقهما دائما امتنع أن يبقى مستحقا للثواب لان الثواب والعقاب متنافيان فالجمع بين استحقاقيهما محال واذا لم يبق مستحقا للثواب ثبت ان جانب الوعيد راجح على جانب الوعد (وثانيها) ان آيات الوعد عامة وآيات الوعيد خاصة والخاص مقدم على العام (وثالثها) ان الناس جبلوا على الفساد والظلم فكانت الحاجة الى الزجر أشد فكان جانب الوعيد أولى قلنا الجواب عن الاول من وجوه (الاول) كما وجدت آيات دالة على انهم يلعنون ويعذبون فى الدنيا بسبب معاصيهم كذلك أيضا وجدت آيات دالة على انهم يعظمون ويكرمون فى الدنيا بسبب ايمانهم قال الله تعالى واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة فليس ترجيح آيات الوعيد فى الآخرة بالآيات الدالة على انهم يذمون ويعذبون فى الدنيا بأولى من ترجيح آيات الوعد فى الآخرة بالآيات الدالة على انهم يعظمون بسبب ايمانهم فى الدنيا (الثانى) فكما ان آيات الوعد معارضة لآيات الوعيد فى الآخرة فهى معارضة لآيات الوعيد والنكال فى الدنيا فلم كان ترجيح آيات وعيد الدنيا على آيات وعيد الآخرة أولى من العكس (الثالث) أنا أجمعنا على ان السارق وان تاب الا انه تقطع يده لا نكالا ولكن امتحانا فثبت ان قوله جزاء بما كسبا نكالا مشروط بعدم التوبة فلم لا يجوز أيضا

أن يكون مشروطا بعدم العفو (والرابع) ان الجزاء ما يجزى ويكفى واذا كان ذلك كافيا وجب أن لا يجوز العقاب فى الآخرة والاقدح ذلك فى كونه مجزيا وكافيا فثبت ان هذا ينافى العذاب فى الآخرة واذا ثبت فساد قولهم فى ترجيح جانب الوعيد فنقول الآيتان الدالتان على الوعد والوعيد موجودتان فلا بد من التوفيق بينهما فاما أن يقال العبد يصل اليه الثواب ثم ينقل الى دار العقاب وهو قول باطل باجماع الامة أو يقال العبد يصل اليه العقاب ثم ينقل الى دار الثواب ويبقى هنالك أبد الآباد وهو المطلوب أما الترجيح الثانى فهو ضعيف لان قوله ويغفر ما دون ذلك لا يتناول الكفر وقوله ومن يعص الله ورسوله يتناول الكل فكان قولنا هو الخاص والله أعلم (الحجة السادسة) انا قد دللنا على ان تأثير شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فى اسقاط العقاب وذلك يدل على مذهبنا فى هذه المسئلة (الحجة السابعة) قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وهو نص فى المسئلة فان قيل هذه الآية ان دلت فانما تدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة وأنتم لا تقولون بهذا المذهب فما تدل الآية عليه لا تقولون به وما تقولون به لا تدل الآية عليه سلمنا ذلك لكن المراد بها انه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة وحمل الآية على هذا المحمل أولى لوجهين (أحدهما) انا اذا حملناها على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب من غير تخصيص (الثانى) انه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قوله تعالى وأنيبوا الى ربكم واسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب والانابة هى التوبة فدل على ان التوبة شرط فيه (الجواب عن الاول) ان قوله يغفر الذنوب جميعا وعد منه بانه تعالى سيسقطها فى المستقبل ونحن نقطع بأنه سيفعل فى المستقبل ذلك فانا نقطع بانه تعالى سيخرج المؤمنين من النار لا محالة فيكون هذا قطعا بالغفران لا محالة وبهذا ثبت انه لا حاجة فى اجراء الآية على ظاهرها على قيد التوبة فهذا تمام الكلام فى هذه المسئلة وبالله التوفيق ولنرجع الى تفسير الآية فنقول ان المعتزلة فسروا كون الخطيئة محيطة بكونها كبيرة محبطة لثواب فاعلها والاعتراض عليه من وجوه (الاول) انه كما ان من شرط كون السيئة محيطة بالانسان كونها كبيرة فكذلك شرط هذه الاحاطة عدم العفو لانه لو تحقق العفو لما تحققت احاطة السيئة بالانسان فاذن لا يثبت كون السيئة محيطة بالانسان الا اذا ثبت عدم العفو وهذا هو أول المسئلة ويتوقف الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب وهو باطل (الثانى) انا لا نفسر احاطة الخطيئة بكونها كبيرة بل نفسرها بأن يكون ظاهره وباطنه موصوفا بالمعصية وذلك انما يتحقق فى حق الكافر الذى يكون عاصيا لله بقلبه ولسانه وجوارحه فاما المسلم الذى يكون مطيعا لله بقلبه ولسانه ويكون عاصيا لله تعالى ببعض أعضائه دون البعض فهاهنا لا تتحقق احاطة الخطيئة بالعبد ولا شك ان تفسير الاحاطة بما ذكرناه أولى لان الجسم اذا مس بعض أجزاء جسم آخر دون بعض لا يقال انه محيط به وعند هذا يظهر أنه لا تتحقق احاطة الخطيئة بالعبد الا اذا كان كافرا اذا ثبت هذا فنقول قوله فاولئك أصحاب النار يقتضى ان أصحاب النار ليسوا الا هم وذلك يقتضى أن لا يكون صاحب الكبيرة من أهل النار (الثالث) ان قوله تعالى فاولئك أصحاب النار يقتضى كونهم فى النار فى الحال وذلك باطل فوجب حمله على انهم يستحقون النار ونحن نقول بموجبه لكن لا نزاع انه تعالى هل يعفو عن هذا الحق وهذا أول المسئلة ولنختم الكلام فى هذه الآية بقاعدة فقهية وهى ان الشرط هاهنا أمران (أحدهما) اكتساب السيئة (والثانى) احاطة تلك السيئة بالعبد والجزاء المعلق على وجود الشرطين لا يوجد عند حصول أحدهما وهذا يدل على ان من عقد اليمين على شرطين فى طلاق أو اعتاق انه لا يحنث بوجود أحدهما والله أعلم

* قوله تعالى (والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون) اعلم انه سبحانه وتعالى ما ذكر فى القرآن آية فى الوعيد الا وذكر بجنبها آية فى الوعد وذلك لفوائد (أحدها) ليظهر بذلك عدله سبحانه لانه لما حكم بالعذاب الدائم على المصرين على الكفر وجب أن يحكم بالنعيم الدائم على المصرين على الايمان (وثانيها) ان المؤمن لا بد وأن يعتدل خوفه ورجاؤه على ما قال عليه الصلاة والسلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا وذلك الاعتدال

لا يحصل الا بهذا الطريق (وثالثها) انه يظهر بوعده كمال رحمته وبوعيده كمال حكمته فيصير ذلك سببا للعرفان وههنا مسائل (المسئلة الاولى) العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان لانه تعالى قال والذين آمنوا وعملوا الصالحات فلو دل الايمان على العمل الصالح لكان ذكر العمل الصالح بعد الايمان تكرارا أجاب القاضي بان الايمان وان كان يدخل فيه جميع الاعمال الصالحة الا ان قوله آمن لا يفيد الا انه فعل فعلا واحدا من أفعال الايمان فلهذا حسن أن يقول والذين آمنوا وعملوا الصالحات والجواب ان فعل الماضي يدل على حصول المصدر في زمان مضى والايمان هو المصدر فلو دل ذلك على جميع الاعمال الصالحة لكان قوله آمن دليلا على صدور كل تلك الاعمال منه والله أعلم (المسئلة الثانية) هذه الآية تدل على ان صاحب الكبيرة قد يدخل الجنة لا نا نتكلم فيمن أتى بالايمان وبالاعمال الصالحة ثم أتى بعد ذلك بالكبيرة ولم يتب عنها فهذا الشخص قبل اتيانه بالكبيرة كان قد صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات في ذلك الوقت ومن صدق عليه ذلك صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات واذا صدق عليه ذلك وجب اندراجه تحت قوله أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون فان قيل قوله تعالى وعملوا الصالحات لا يصدق عليه الا اذا أتى بجميع الصالحات ومن جملة الصالحات التوبة فاذا لم يأت بها لم يكن آتيا بالصالحات فلا يندرج تحت الآية قلنا قد بينا انه قبل الاتيان بالكبيرة صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات في ذلك الوقت واذا صدق عليه ذلك فقد صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات لانه متى صدق المركب يجب صدق المفرد بل انه اذا أتى بالكبيرة لم يصدق عليه انه آمن وعمل الصالحات في كل الاوقات لكن قولنا آمن وعمل الصالحات أعم من قولنا انه كذلك في كل الاوقات أو في بعض الاوقات والمعتبر في الآية هو القدر المشترك فثبت انه مندرج تحت حكم الوعد بقي قولهم ان الفاسق أحبط عقاب معصيته ثواب طاعته فيكون الترجيح لجانب الوعيد الا ان الكلام عليه قد تقدم (المسئلة الثالثة) احتج الجبائي بهذه الآية على ان من يدخل الجنة لا يدخلها تفضلا لان قوله أولئك أصحاب الجنة للحصر فدل على انه ليس للجنة أصحاب الا هؤلاء الذين آمنوا وعملوا الصالحات قلنا لم لا يجوز أن يكون المراد انهم هم الذين يستحقونها ثم أعطى الجنة تفضلا لم يدخل تحت هذا الحكم والله أعلم *

---

قوله تعالى (واذ أخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله وبالوالدين احسانا وذي القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسنا وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ثم توليتم الا قليلا منكم وأنتم معرضون)

---

اعلم ان هذا نوع آخر من أنواع النعم التي خصهم الله بها وذلك لان التكليف بهذه الاشياء موصل الى أعظم النعم وهو الجنة والموصل الى النعمة نعمة فهذا التكليف لا محالة من النعم ثم انه تعالى بين ههنا انه كلفهم بأشياء (التكليف الاول) قوله تعالى لا تعبدون الا الله وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي يعبدون بالياء والباقون بالتاء ووجه الياء انهم غيب أخبر عنهم ووجه التاء انهم كانوا مخاطبين والاختيار التاء قال أبو عمرو ألا ترى انه جل ذكره قال وقولوا للناس حسنا فدلت المخاطبة على التاء (المسئلة الثانية) اختلفوا في موضع يعبدون من الاعراب على خمسة أقوال (القول الاول) قال الكسائي رفعه على أن لا يعبدوا كانه قيل أخذنا ميثاقهم بان لا يعبدوا الا انه لما أسقطت ان رفع الفعل كما قال طرفة

ألا أيهذا اللائمي احضر الوغى * وان اشهد اللذات هل أنت مخلدي

أراد ان احضر وكذلك عطف عليه ان وأجاز هذا الوجه الاخفش والفراء والزجاج وقطرب وعلي بن عيسى وأبو مسلم (القول الثاني) موضعه رفع على انه جواب القسم كانه قيل واذ أقسمنا عليهم لا يعبدون وأجاز هذا الوجه المبرد والكسائي والفراء والزجاج وهو أحد قولي الاخفش (القول الثالث) قول قطرب انه يكون في موضع الحال فيكون موضعه نصبا كانه قال أخذنا ميثاقكم غير عابدين الا الله (والقول الرابع) قول الفراء ان موضع لا تعبدون على النهي الا انه جاء على لفظ الخبر كقوله تعالى لا تضار والدة بولدها بالرفع والمعنى على النهي والذي يؤكد كونه نهيا أمور (أحدها) قوله أقيموا

(وثانيها) انه ينصره قراءة عبد الله وأبي لا تعبدوا (وثالثها) ان الاخبار في معنى الامر والنهي آكد وأبلغ من صريح الامر والنهي لانه كأنه سورع الى الامتثال والانتهاء فهو يخبر عنه (القول الخامس) التقدير أن لا تعبدوا وتكون ان مع الفعل بدلا عن الميثاق كأنه قيل أخذنا ميثاق بني اسرائيل بتوحيدهم (المسئلة الثالثة) هذا الميثاق يدل على تمام ما لا بد منه في الدين لانه تعالى لما أمر بعبادة الله تعالى ونهى عن عبادة غيره ولا شك ان الامر بعبادته والنهي عن عبادة غيره مسبوق بالعلم بذاته سبحانه وجميع ما يجب ويجوز ويستحيل عليه وبالعلم بوحدانيته وبراءته عن الاضداد والانداد والبراءة عن الصاحبة والاولاد ومسبوق أيضا بالعلم بكيفية تلك العبادة التي لا سبيل الى معرفتها الا بالوحي والرسالة فقوله لا تعبدوا الا الله يتضمن كل ما اشتمل عليه علم الكلام وعلم الفقه والاحكام لان العبادة لا تتأتى الا معها (التكليف الثاني) قوله تعالى وبالوالدين احسانا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) يقال بم يتصل الباء في قوله تعالى وبالوالدين احسانا وعلام انتصب قلنا فيه ثلاثة أقوال (الاول) قال الزجاج انتصب على معنى أحسنوا بالوالدين احسانا (والثاني) قيل على معنى ووصيناهم بالوالدين احسانا لان اتصال الباء به أحسن على هذا الوجه ولو كان على الاول لكان والى الوالدين كأنه قيل وأحسنوا الى الوالدين (الثالث) قيل بل هو على الخبر المعطوف على المعنى الاول يعني أن لا تعبدوا وتحسنوا (المسئلة الثانية) انما أردف عبادة الله بالاحسان الى الوالدين لوجوه (أحدها) ان نعمة الله تعالى على العبد أعظم النعم فلا بد من تقديم شكره على شكر غيره ثم بعد نعمة الله فنعمة الوالدين أعظم النعم وذلك لان الوالدين هما الاصل والسبب في كون الولد ووجوده كما انهما منعمان عليه بالتربية وأما غير الوالدين فلا يصدر عنه الانعام بأصل الوجود بل بالتربية فقط فثبت ان انعامهما أعظم وجوه الانعام بعد انعام الله تعالى (وثانيها) ان الله سبحانه هو المؤثر في وجود الانسان في الحقيقة والوالدان هما المؤثران في وجوده بحسب العرف الظاهر فلما ذكر المؤثر الحقيقي أردفه بالمؤثر بحسب العرف والظاهر (وثالثها) ان الله تعالى لا يطلب بانعامه على العبد عوضا البتة بل المقصود انما هو محض الانعام والوالدان كذلك فانهما لا يطلبان على الانعام على الولد عوضا ماليا ولا ثوابا فان من ينكر المعاد يحسن الى ولده ويربيه فمن هذا الوجه أشبه انعامهما انعام الله تعالى (الرابع) ان الله تعالى لا يمل من الانعام على العبد ولو أتى العبد بأعظم الجرائم فانه لا يقطع عنه مواد نعمه وروادف كرمه وكذا الوالدان لا يملان الولد ولا يقطعان عنه مواد نعمهما وكرمهما وان كان الولد مسيئا الى الوالدين (الخامس) كما ان الوالد المشفق يتصرف في مال ولده بالاسترباح وطلب الزيادة ويصونه عن البخس والنقصان فكذا الحق سبحانه وتعالى متصرف في طاعة العبد فيصونها عن الضياع ثم انه سبحانه يجعل أعماله التي لا تبقى كالشيء الباقي أبد الآباد كما قال مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة (السادس) ان نعمة الله وان كانت أعظم من نعمة الوالدين لكن نعمة الله معلومة بالاستدلال ونعمة الوالدين معلومة بالضرورة الا انها قليلة بالنسبة الى نعم الله فاعتدلا من هذه الجهة والرجحان لنعم الله تعالى فلا جرم جعلنا نعم الوالدين كالتالية لنعم الله تعالى (المسئلة الثالثة) اتفق أكثر العلماء على انه يجب تعظيم الوالدين وان كانا كافرين ويدل عليه وجوه (أحدها) ان قوله في هذه الآية وبالوالدين احسانا غير مقيد بكونهما مؤمنين أم لا ولانه ثبت في أصول الفقه ان الحكم المترتب على الوصف مشعر بعلية الوصف فدلت هذه الآية على ان الامر بتعظيم الوالدين لمحض كونهما والدين وذلك يقتضي العموم وهكذا الاستدلال بقوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا (وثانيها) قوله تعالى ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما الآية وهذا نهاية المبالغة في المنع من ايذائهما ثم انه تعالى قال في آخر الآية وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا فصرح ببيان السبب في وجوب هذا التعظيم (وثالثها) ان الله تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام انه كيف تلطف في دعوة أبيه من الكفر الى الايمان في قوله يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا ثم ان أباه كان يؤذيه ويذكر الجواب الغليظ وهو عليه السلام

كان يحصل ذلك واذا ثبت ذلك في حق ابراهيم عليه السلام ثبت مثله في حق هذه الامة لقوله تعالى ثم أوحينا اليك أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا (المسئلة الرابعة) اعلم ان الاحسان اليهما هو أن لا يؤذيهما البتة ويوصل اليهما من المنافع قدر ما يحتاجان اليه فيدخل فيه دعوتهما الى الايمان ان كانا كافرين وأمرهما بالمعروف على سبيل الرفق ان كانا فاسقين (التكليف الثالث) قوله تعالى وذى القربى وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الشافعي رضي الله عنه لو أوصى لاقارب زيد دخل فيه الوارث المحرم وغير المحرم ولا يدخل الاب والابن لانهما لا يعرفان بالقريب ويدخل الاحفاد والاجداد وقيل لا يدخل الاصول والفروع وقيل بدخول الكل وههنا دقيقة وهي ان العرب يحفظون الاجداد العالية فيتسع نسلهم وكلهم أقارب فلو ترقينا الى الجد العالى وحسبنا أولاده كثروا فلهذا قال الشافعي رضي الله عنه يرتقى الى أقرب جد ينتسب هو اليه ويعرف به وان كان كافرا وذكر الاصحاب في مثاله انه لو أوصى لاقارب الشافعي رضي الله عنه فانا نصرفه الى بنى شافع دون بنى المطلب وبنى عبد مناف وان كانوا أقارب لان الشافعي ينتسب في المشهور الى شافع دون عبد مناف قال الشيخ الغزالي وهذا في زمان الشافعي أما في زماننا فلا ينصرف الا الى اولاد الشافعي رضي الله عنه ولا يرتقى الى بنى شافع لانه أقرب من يعرف به أقاربه في زماننا أما قرابة الام فانها تدخل في وصية العجم ولا تدخل في وصية العرب على الاظهر لانهم لا يعدون ذلك قرابة أما لو قال لارحام فلان دخل فيه قرابة الاب والام (المسئلة الثانية) اعلم ان حق ذى القربى كالتابع لحق الوالدين لان الانسان انما يتصل به اقرباؤه بواسطة اتصالهم بالوالدين والاتصال بالوالدين مقدم على الاتصال بذى القربى فلهذا أخر الله ذكره عن الوالدين وعن أبي هريرة انه عليه الصلاة والسلام قال ان الرحم شجنة من الرحمن فاذا كان يوم القيامة يقول اى رب انى ظلمت انى أسىء الى انى قطعت قال فيجيبها ربها ألا ترضين انى أقطع من قطعك وأصل من وصلك ثم قرأ فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا في الارض وتقطعوا أرحامكم والسبب العقلى في تأكيد رعاية هذا الحق ان القرابة مظنة الاتحاد والالفة والرعاية والنصرة فلو لم يحصل شيء من ذلك لكان ذلك أشق على القلب وأبلغ في الايلام والايحاش والضرر وكلما كان أقوى كان دفعه أوجب فلهذا وجبت رعاية حقوق الاقارب (التكليف الرابع) قوله تعالى واليتامى وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) اليتيم الذى مات أبوه حتى يبلغ الحلم وجمعه أيتام ويتامى كقولهم نديم وندامى ولا يقال لمن ماتت أمه انه يتيم قال الزجاج هذا في الانسان أما في غير الانسان فيتمه من قبل أمه (المسئلة الثانية) اليتيم كالتالى لرعاية حقوق الاقارب وذلك لانه لصغره لا ينتفع به ولتيمه وخلوه عن يقوم به يحتاج الى من ينفعه والانسان قلما يرغب في صحبة مثل هذا واذا كان هذا التكليف شاقا على النفس لا جرم كانت درجته عظيمة في الدين (التكليف الخامس) قوله تعالى والمساكين وفيه مسائل (المسئلة الاولى) المساكين واحدها مسكين أخذ من السكون كان الفقر قد سكنه وهو أشد فقرا من الفقير عند أكثر أهل اللغة وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه واحتجوا بقوله تعالى أو مسكينا ذا متربة وعند الشافعي رضي الله عنه الفقير أسوأ حالا لان الفقير اشتقاقه من فقار الظهر كان فقاره انكسر لشدة حاجته وهو قول ابن الانبارى واحتجوا عليه بقوله تعالى أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر جعلهم مساكين مع ان السفينة كانت ملكا لهم (المسئلة الثانية) انما أخرت درجتهم عن اليتامى لان المسكين قد يكون بحيث ينتفع به في الاستخدام فكان الميل الى مخالطته أكثر من الميل الى مخالطة اليتامى ولان المسكين أيضا يمكنه الاشتغال بتعهد نفسه ومصالح معيشته واليتيم ليس كذلك فلا جرم قدم الله ذكر اليتيم على المسكين (المسئلة الثالثة) الاحسان الى ذى القربى واليتامى لابد وأن يكون مغايرا للزكاة لان العطف يقتضى التغاير (التكليف السادس) قوله تعالى وقولوا للناس حسنا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ حمزة والكسائى حسنا بفتح الحاء والسين على معنى الوصف للقول كانه قال قولوا للناس قولا حسنا والباقون بضم الحاء وسكون السين واستشهدوا بقوله تعالى ووصينا الانسان بوالديه حسنا وبقوله ثم بدل حسنا بعد

سوء وفيه أوجه (الاول) قال الاخفش معناه قولا ذا حسن (الثانى) يجوز أن يكون حسنا فى موضع حسنا كما تقول رجل عدل (الثالث) أن يكون معنى قوله وقولوا للناس حسنا أى ليحسن قولكم نصب على مصدر الفعل الذى دل عليه الكلام الاول (الرابع) حسنا أى قولا هو حسن فى نفسه لافراط حسنه (المسئلة الثانية) يقال لم خوطبوا بقولوا بعد الاخبار والجواب من ثلاثة أوجه (أحدها) انه على طريقة الالتفات كقوله تعالى حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم (وثانيها) فيه حذف أى قلنا لهم قولوا (وثالثها) الميثاق لا يكون الا كلاما كانه قيل قلت لا تعبدوا وقولوا (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى ان المخاطب بقوله وقولوا للناس حسنا من هو فيحتمل أن يقال انه تعالى أخذ الميثاق عليهم أن لا يعبدوا الا الله وعلى أن يقولوا للناس حسنا ويحتمل أن يقال انه تعالى أخذ الميثاق عليهم أن لا يعبدوا الا الله ثم قال لموسى وأمته قولوا للناس حسنا والكل ممكن بحسب اللفظ وان كان الاول أقرب حتى تكون القصة قصة واحدة مشتملة على محاسن العادات ومكارم الاخلاق من كل الوجوه (المسئلة الرابعة) منهم من قال انما يجب القول الحسن مع المؤمنين أما مع الكفار والفساق فلا والدليل عليه وجهان (الاول) انه يجب لعنهم وذمهم والمحاربة معهم فكيف يمكن أن يكون القول معهم حسنا (الثانى) قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم فأباح الجهر بالسوء لمن ظلم ثم ان القائلين بهذا القول منهم من زعم ان هذا الامر صار منسوخا بآية القتال ومنهم من قال انه دخله التخصيص وعلى هذا التقدير يحصل ههنا احتمالان (أحدهما) أن يكون التخصيص واقعا بحسب المخاطب وهو أن يكون المراد وقولوا للمؤمنين حسنا (والثانى) أن يقع بحسب الخطاب وهو أن يكون المراد قولوا للناس حسنا فى الدعاء الى الله تعالى وفى الامر بالمعروف فعلى الوجه الاول يتطرق التخصيص الى المخاطب دون الخطاب وعلى الثانى يتطرق الى الخطاب دون المخاطب وزعم أبو جعفر محمد بن على الباقر ان هذا العموم باق على ظاهره وانه لا حاجة الى التخصيص وهذا هو الاقوى والدليل عليه ان موسى وهارون مع جلال منصبهما أمرا بالرفق واللين مع فرعون وكذلك محمد صلى الله عليه وسلم مأمور بالرفق وترك الغلظة وكذا قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وقال تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم وقوله واذا مروا باللغو مروا كراما وقوله وأعرض عن الجاهلين أما الذى تمسكوا به أولا من انه يجب لعنهم وذمهم فلا يمكنهم القول الحسن معهم قلنا أولا لا نسلم انه يجب لعنهم وسبهم والدليل عليه قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله سلمنا انه يجب لعنهم لكن لا نسلم ان اللعن ليس قولا حسنا بيانه ان القول الحسن ليس عبارة عن القول الذى يشتهونه ويحبونه بل القول الحسن هو الذى يحصل انتفاعهم به ونحن اذا لعناهم وذممناهم ليرتدعوا به عن الفعل القبيح كان ذلك المعنى نافعا فى حقهم فكان ذلك اللعن قولا حسنا ونافعا كما أن تغليظ الوالد فى القول قد يكون حسنا ونافعا من حيث انه يرتدع به عن الفعل القبيح سلمنا ان لعنهم ليس قولا حسنا ولكن لا نسلم ان وجوبه ينافى وجوب القول الحسن بيانه انه لا منافاة بين كون الشخص مستحقا للتعظيم بسبب احسانه الينا ومستحقا للتحقير بسبب كفره واذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون وجوب القول الحسن معهم وأما الذى تمسكوا به ثانيا وهو قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم فالجواب لم لا يجوز أن يكون المراد منه كشف حال الظالم ليحترز الناس عنه وهو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم اذكروا الفاسق بما فيه كى يحذره الناس (المسئلة الخامسة) قال أهل التحقيق كلام الناس مع الناس اما أن يكون فى الامور الدينية أو فى الامور الدنيوية فان كان فى الامور الدينية فاما أن يكون فى الدعوة الى الايمان وهو مع الكفار أو فى الدعوة الى الطاعة وهو مع الفساق أما الدعوة الى الايمان فلا بد وأن تكون بالقول الحسن كما قال تعالى لموسى وهارون فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى أمرهما الله تعالى بالرفق مع فرعون مع جلالتهما ونهاية كفر فرعون وتمرده وعتوه على الله تعالى وقال لمحمد صلى الله عليه وسلم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من

حولك الآية وأما دعوة الفساق فالقول الحسن فيه معتبر قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وقال ادفع بالتي هي أحسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم وأما في الامور الدنيوية فمن المعلوم بالضرورة انه اذا أمكن التوصل الى الغرض بالتلطف من القول لم يحسن سواه فثبت ان جميع آداب الدين والدنيا داخلة تحت قوله وقولوا للناس حسنا (المسئلة السادسة) ظاهر الآية يدل على ان الاحسان الى ذي القربى واليتامى والمساكين كان واجبا عليهم في دينهم وكذا القول الحسن للناس كان واجبا عليهم لان أخذ الميثاق يدل على الوجوب وذلك لان ظاهر الامر للوجوب ولانه تعالى ذمهم على التولي عنه وذلك يفيد الوجوب والامر في شرعنا أيضا كذلك من بعض الوجوه وروى عن ابن عباس انه قال ان الزكاة نسخت كل حق وهذا ضعيف لانه لاخلاف ان من اشتدت به الحاجة وشاهدناه بهذه الصفة فانه يلزمنا التصدق عليه وان لم يجب علينا الزكاة حتى انه ان لم تندفع حاجتهم بالزكاة كان التصدق واجبا ولاشك في وجوب مكالمة الناس بطريق لايتضررون به (التكليف السابع والثامن) قوله تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وقد تقدم تفسيرهما واعلم انه تعالى لما شرح أنه أخذ الميثاق عليهم في هذه التكاليف الثمانية بين انه مع انعامه عليهم بأخذ الميثاق عليهم بكل ذلك ليقبلوا فيحصل لهم المنزلة العظمى عند ربهم تولوا وأساؤا الى أنفسهم ولم يتلقوا نعم ربهم بالقبول مع توكيد الدلائل والمواثيق عليهم وذلك يزيد في قبح ماهم عليه من الاعراض والتولي لان الاقدام على مخالفة الله تعالى بعد ان بلغ الغاية في البيان والتوثق يكون أعظم من المخالفة مع الجهالة واختلفوا في من المراد بقوله ثم توليتم على ثلاثة أوجه (أحدها) انه من تقدم من بني اسرائيل (وثانيها) انه خطاب لمن كان في عصر النبي صلى الله عليه وسلم من اليهود يعني أعرضتم بعد ظهور المعجزات كاعراض أسلافكم (وثالثها) المراد بقوله ثم توليتم من تقدم وبقوله وأنتم معرضون من تأخر أما وجه القول الاول انه اذا كان الكلام الاول في المتقدمين منهم فظاهر الخطاب يقتضي ان آخره فيهم أيضا الابدليل يوجب الانصراف عن هذا الظاهر يبين ذلك انه تعالى ساق الكلام الاول سياقة اظهار النعم باقامة الحجج عليهم ثم بين من بعد انهم تولوا الا قليلا منهم فانهم بقوا على ما دخلوا فيه أما وجه القول الثاني ان قوله ثم توليتم خطاب مشافهة وهو بالحاضرين أليق وما تقدم حكاية وهو بسلفهم الغائبين أليق فكأنه تعالى بين ان تلك العهود والمواثيق كما لزمهم التمسك بها فكذلك هو لازم لكم لانكم تعلمون مافي التوراة من حال محمد صلى الله عليه وسلم وصحة نبوته فيلزمكم من الحجة مثل الذي لزمهم وأنتم مع ذلك قد توليتم واعرضتم عن ذلك الا قليلا منكم وهم الذين آمنوا وأسلموا فهذا محتمل وأما وجه القول الثالث فهو انه تعالى لما بين انه أنعم عليهم بتلك النعم ثم انهم تولوا عنها كان ذلك دالا على نهاية قبح أفعالهم ويكون قوله وأنتم معرضون مختصا بمن في زمان محمد صلى الله عليه وسلم أي انكم بمنزلة المتقدمين الذين تولوا بعد أخذ هذه المواثيق فانكم بعد اطلاعكم على دلائل صدق محمد صلى الله عليه وسلم أعرضتم عنه وكفرتم به فكنتم في هذا الاعراض بمثابة أولئك المتقدمين في ذلك التولي والله أعلم *

---

قوله تعالى (واذ أخذنا ميثاقكم لاتسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم ثم أقررتم وأنتم تشهدون) اعلم ان هذه الآية تدل على نوع آخر من نعم الله عليهم وهو انه تعالى كلفهم هذا التكليف وانهم أقروا بصحته ثم خالفوا العهد فيه وأما قوله تعالى واذ أخذنا ميثاقكم ففيه وجوه (أحدها) انه خطاب لعلماء اليهود في عصر النبي صلى الله عليه وسلم (وثانيها) انه خطاب مع أسلافهم وتقديره واذ أخذنا ميثاق آبائكم (وثالثها) انه خطاب للاسلاف وتقريع للاخلاف ومعنى أخذنا ميثاقكم أمرناكم وأكدنا الامر وقبلتم وأقررتم بلزومه ووجوبه أما قوله تعالى لاتسفكون دماءكم ففيه اشكال وهو ان الانسان ملجأ الى أن لايقتل نفسه واذا كان كذلك فلا فائدة في النهي عنه والجواب عنه من أوجه (أحدها) ان هذا الالجاء قد يتغير كما ثبت في أهل الهند انهم يقدرون في قتل النفس التخلص من عالم الفساد واللحوق بعالم النور والصلاح أو كثير ممن صعب عليه الزمان وثقل عليه أمر من الامور فيقتل نفسه فاذا

اتتى كونه الانسان ملجأ الى ترك قتله نفسه صح كونه مكلفا به (وثانيها) المراد لا يقتل بعضكم بعضا وجعل غير الرجل نفسه اذا اتصل به نسبا ودينا وهو كقوله تعالى فاقتلوا أنفسكم (وثالثها) انه اذا قتل غيره فكأنما قتل نفسه لانه يقتص منه (ورابعها) لا تتعرضوا لمقاتلة من يقتلكم فتكونوا قد قتلتم أنفسكم (وخامسها) لا تسفكون دماءكم من قوامكم فى مصالح الدنيا بهم فتكونون مهلكين لانفسكم أما قوله تعالى ولا تخرجون أنفسكم ففيه وجهان (الاول) لا تفعلوا ما تستحقون بسببه أن تخرجوا من دياركم (الثانى) المراد النهى عن اخراج بعضهم بعضا من ديارهم لان ذلك مما يعظم فيه المحنة والشدة حتى يقرب من الهلاك أما قوله تعالى ثم أقررتم وأنتم تشهدون ففيه وجوه (أحدها) وهو الاقوى أى ثم أقررتم بالميثاق واعترفتم على أنفسكم بلزومه وأنتم تشهدون عليها كقولك فلان مقرّ على نفسه بكذا اى شاهد عليها (وثانيها) اعترفتم بقبوله وشهد بعضكم على بعض بذلك لانه كان شائعا فيما بينهم مشهورا (وثالثها) وأنتم تشهدون اليوم يا معشر اليهود على اقرار أسلافكم بهذا الميثاق (ورابعها) الاقرار الذى هو الرضاء بالامر والصبر عليه كما يقال فلان لا يقرّ على الضيم فيكون المعنى انه تعالى يأمركم بذلك ورضيتم به فأقمتم عليه وشهدتم بوجوبه وصحته فان قيل لم قال اقررتم وأنتم تشهدون والمعنى واحد قلنا فيه ثلاثة أقوال (الاول) أقررتم يعنى اسلافكم وأنتم تشهدون الآن يعنى على اقرارهم (الثانى) أقررتم فى وقت الميثاق الذى مضى وأنتم بعد ذلك تشهدون (الثالث) انه للتأكيد قوله تعالى (ثم أنتم هؤلاء تقتلون انفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان وان يأتوكم اسارى تفادوهم وهو محرم عليكم اخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزى فى الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون الى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون) أما قوله تعالى ثم أنتم هؤلاء ففيه اشكال لان قوله أنتم للحاضرين وهؤلاء للغائبين فكيف يكون الحاضر نفس الغائب وجوابه من وجوه (أحدها) تقديره ثم انتم يا هؤلاء (وثانيها) تقديره ثم انتم اعنى هؤلاء الحاضرين (وثالثها) انه بمعنى الذين وصلته يقتلون وموضع يقتلون رفع اذا كان خبرا ولا موضع له اذا كان صلة قال الزجاج ومثله فى الصلة قوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى يعنى وما تلك التى بيمينك (ورابعها) هؤلاء تأكيد لانتم والخبر يقتلون وأما قوله تعالى تقتلون أنفسكم فقد ذكرنا فيه الوجوه وأصحها أن المراد يقتل بعضكم بعضا وقتل البعض للبعض قد يقال فيه أنه قتل للنفس اذا كان الكل بمنزلة النفس الواحدة وبينا المراد بالاخراج من الديار ما هو أما قوله تعالى تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ عاصم وحمزة والكسائى تظاهرون بتخفيف الظاء والباقون بالتشديد فوجه التخفيف الحذف لاحدى التاءين كقوله ولا تعاونوا ووجه التشديد ادغام التاء فى الظاء كقوله تعالى اثاقلتم والحذف أخف والادغام أدل على الاصل (المسئلة الثانية) اعلم أن التظاهر هو التعاون ولما كان الاخراج من الديار وقتل البعض بعضا مما تعظم به الفتنة واحتيج فيه الى اقتدار وغلبة بين تعالى انهم فعلوه على وجه الاستعانة بمن يظاهرهم على الظلم والعدوان (المسئلة الثالثة) الآية تدل على ان الظلم كما هو محرم فكذا اعانة الظالم على ظلمه محرمة فان قيل أليس ان الله تعالى لما اقدر الظالم على الظلم وازال العوائق والموانع وسلط عليه الشهوة الداعية الى الظلم كان قد أعانه على الظلم فلو كانت اعانة الظالم على ظلمه قبيحة لوجب أن لا يوجد ذلك من الله تعالى (الجواب) انه تعالى وان مكن الظالم من ذلك فقد زجره عن الظلم بالتهديد والزجر بخلاف المعين للظالم على ظلمه فانه يرغبه فيه ويحسنه فى عينه ويدعوه اليه فظهر الفرق (المسئلة الرابعة) الآية لا تدل على ان قدر ذنب المعين مثل قدر ذنب المباشر بل الدليل دل على انه دونه لان الاعانة لو حصلت بدون المباشرة لما اثرت فى حصول الظلم ولو حصلت المباشرة بدون الاعانة لحصل الضرر والظلم فعلمنا أن المباشرة ادخل فى الحرمة من الاعانة أما قوله تعالى وان يأتوكم اسارى تفادوهم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ نافع وعاصم والكسائى اسارى تفادوهم بالالف فيهما وقرأ حمزة وحده

بغير ألف فيهما والباقون أسارى بالألف تفدوهم بغير ألف والأسرى جمع اسير كجريح وجرحى وفي أسارى
قولان (أحدهما) انه جمع اسرى كسكرى وسكارى (والثاني) جمع اسير وفرق أبو عمرو بين الاسرى
والاسارى وقال الاسارى الذين في وثاق والاسرى الذين في اليد كانه يذهب الى ان أسارى أشد مبالغة
وانكر ثعلب ذلك وقال علي بن عيسى الاختيار أسارى بالالف لان عليه أكثر الائمة ولانه أدل على معنى
الجمع اذ كان يقال بكثرة فيه وهو قليل في الواحد نحو شكاعى ولانها لغة أهل الحجاز (المسئلة الثانية) تفدوهم
وتفادوهم لغتان مشهورتان تفدوهم من الفداء وهو العوض من الشئ صيانة له يقال فداه فدية وتفادوهم
من المفاداة (المسئلة الثالثة) جمهور المفسرين قالوا المراد من قوله تفادوهم وصف لهم بما هو طاعة وهو
التخليص من الاسر ببذل مال أو غيره ليعودوا الى كفرهم وذكر أبو مسلم انه ضد ذلك والمراد انكم مع
القتل والاخراج اذا وقع اسير في أيديكم لم ترضوا منه الا باخذ مال وان كان ذلك محرما عليكم ثم عنده
تخرجونه من الاسر قال أبو مسلم والمفسرون انما أتوا من جهة قوله تعالى أفتؤمنون ببعض الكتاب
وتكفرون ببعض وهذا ضعيف لان هذا القول راجع الى ما تقدم من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وما انزل
عليهم والمراد انه اذا كان في الكتاب الذي معكم نبأ محمد فجحدتموه فقد آمنتم ببعض الكتاب وكفرتم ببعض
وكلا القولين يحتمل لفظ المفاداة لان الباذل عن الاسير يوصف بانه فاداه والآخذ منه للتخليص يوصف
أيضا بذلك الا ان الذي أجمع المفسرون عليه أقرب لان عود قوله أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض
الى ما تقدم ذكره في هذه الآية أولى من عوده الى أمور تقدم ذكرها بعد آيات (المسئلة الرابعة) قال بعضهم
الذين اخرجوا والذين فودوا فريق واحد وذلك أن قريظة والنضير كانا أخوين كالاوس والخزرج فافترقوا
فكانت النضير مع الخزرج وقريظة مع الاوس فكان كل فريق يقاتل مع حلفائه واذا غلبوا اخربوا ديارهم
واخرجوهم واذا أسر رجل من الفريقين جمعوا له حتى يفدوه فعيرتهم العرب وقالوا كيف تقاتلونهم
ثم تفدونهم فيقولون أمرنا أن نفديهم وحرم علينا قتالهم ولكنا نستحي ان تذل حلفاؤنا وقال آخرون ليس
الذين اخرجوهم فودوا ولكنهم قوم آخرون فعابهم الله عليه أما قوله تعالى وهو محرم عليكم اخراجهم ففي
قوله وهو وجهان (الاول) انه ضمير القصة والشان كانه قيل والقصة محرم عليكم اخراجهم الثاني
انه كناية عن الاخراج اعيد ذكره توكيدا لانه فصل بينهما بكلام فوضعه على هذا رفع كانه قيل
واخراجهم محرم عليكم ثم اعيد ذكر اخراجهم مبينا للاول أما قوله أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون
ببعض فقد اختلف العلماء فيه على وجهين (أحدهما) اخراجهم كفر وفداؤهم ايمان وهو قول ابن
عباس رضي الله عنهما وقتادة وابن جريج ولم يذمهم على الفداء وانما ذمهم على المناقضة اذ أتوا ببعض
الواجب وتركوا البعض وقد تكون المناقضة ادخل في الذم لا يقال هب ان ذلك الاخراج معصية فلم سماها
كفرا مع انه ثبت أن العاصي لا يكفر لانا نقول لعلهم صرحوا أن ذلك الاخراج غير واجب مع أن صريح
التوراة كان دالا على وجوبه (وثانيهما) المراد منه التنبيه على انهم في تمسكهم بنبوة موسى عليه السلام
مع التكذيب بمحمد صلى الله عليه وسلم مع ان الحجة في أمرهما على سواء يجري مجرى طريقة السلف
منهم في أن يؤمنوا ببعض ويكفروا ببعض والكل في الميثاق سواء أما قوله تعالى الا خزي في الحياة الدنيا
فاصل الخزي الذل والمقت يقال اخزاه الله اذا مقته وأبعده وقيل أصله الاستحياء فاذا قيل اخزاه الله كانه
قيل اوقعه موقعا يستحيي منه وبالجملة فالمراد منه الذم العظيم واختلفوا في هذا الخزي على وجوه (أحدها)
قال الحسن المراد الجزية والصغار وهو ضعيف لانه لا دلالة على ان الجزية كانت ثابتة في شريعتهم بل ان
حملنا الآية على الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم صح هذا الوجه لان من جملة الخزي الواقع
بأهل الذمة أخذ الجزية منهم (وثانيها) اخراج بني النضير من ديارهم وقتل بني قريظة وسبي ذراريهم وهذا
انما يصح لو حملنا الآية على الحاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم (وثالثها) وهو الاولى أن المراد منه الذم
العظيم والتحقير البالغ من غير تخصيص ذلك ببعض الوجوه دون بعض والتنكير في قوله خزي يدل على ان الذم

واقع في النهاية العظمى أما قوله ويوم القيامة يردون الى أشد العذاب ففيه سؤال وهو ان عذاب الدهرية الذين ينكرون الصانع يجب أن يكون أشد من عذاب اليهود فكيف قال في حق اليهود يردون الى أشد العذاب (والجواب) المراد منه انه أشد من الخزي الحاصل في الدنيا فلفظ الاشد وان كان مطلقا الا ان المراد أشد من هذه الجهة أما قوله وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع وعاصم بتاء الخطاب والباقون بياء الغيبة وجه الاول البناء على أول الكلام أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ووجه الثاني البناء على آخر الكلام والاختيار الخطاب لان عليه الاكثر ولانه أدل على المعنى لتغليب الخطاب على الغيبة اذا اجتمعا (المسئلة الثانية) قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون تهديد شديد وزجر عظيم عن المعصية وبشارة عظيمة على الطاعة لان الغفلة اذا كانت ممتنعة عليه سبحانه مع انه أقدر القادرين وصلت الحقوق لا محالة الى مستحقيها * قوله تعالى (أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون) اعلم أن الجمع بين تحصيل لذات الدنيا ولذات الآخرة ممتنع غير ممكن والله سبحانه مكن المكلف من تحصيل أيهما شاء وأراد فاذا اشتغل بتحصيل أحدهما فقد فوت الآخر على نفسه فجعل الله ما عرض اليهود عنه من الايمان بما في كتابهم وما حصل في أيديهم من الكفر ولذات الدنيا كالبيع والشراء وذلك من الله تعالى في نهاية الذم لهم لان المغبون في البيع والشراء في الدنيا مذموم حتى يوصف بانه تغير في عقله فبان يذم مشتري متاع الدنيا بالآخرة أولى أما قوله تعالى فلا يخفف عنهم العذاب ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) في دخول الفاء في قوله فلا يخفف قولان (أحدهما) العطف على اشتروا والقول الآخر بمعنى جواب الامر كقولك أولئك الضلال انتبه فلا خير فيهم والاول اوجه لانه لا حاجة فيه الى الاضمار (المسئلة الثانية) بعضهم حمل التخفيف على انه لا ينقطع بل يدوم لانه لو انقطع لكان قد خف وحمله آخرون على شدته لا على دوامه والاولى أن يقال ان العذاب قد يخف بالانقطاع وقد يخف بالقلة في كل وقت أو في بعض الاوقات فاذا وصف تعالى عذابهم بانه لا يخفف اقتضى ذلك نفي جميع ما ذكرنا أما قوله تعالى ولا هم ينصرون ففيه وجهان الاكثرون حملوه على نفي النصرة في الآخرة بمعنى ان أحدا لا يدفع هذا العذاب عنهم ولا هم ينصرون على من يريد عذابهم ومنهم من حمله على نفي النصرة في الدنيا والاول أولى لانه تعالى جعل ذلك جزاء على صنيعهم ولذلك قال فلا يخفف عنهم العذاب وهذه الصفة لا تليق الا بالآخرة لان عذاب الدنيا وان حصل فيصير كالحدود التي تقام على المقصر ولان الكفار قد يصيرون غالبين للمؤمنين في بعض الاوقات * قوله تعالى (ولقد آتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسل وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون) اعلم أن هذا نوع آخر من النعم التي افاضها الله عليهم ثم انهم قابلوه بالكفر والافعال القبيحة وذلك لانه تعالى لما وصف حال اليهود من قبل بانهم يخالفون أمر الله تعالى في قتل أنفسهم واخراج بعضهم بعضا من ديارهم وبين انهم بهذا الصنيع اشتروا الدنيا بالآخرة زاد في تبكيتهم بما ذكره في هذه الآية أما الكتاب فهو التوراة آتاه الله اياها جملة واحدة روى عن ابن عباس أن التوراة لما نزلت أمر الله تعالى موسى بحملها فلم يطق ذلك فبعث لكل آية منها ملكا فلم يطيقوا حملها فبعث الله لكل حرف منها ملكا فلم يطيقوا حملها فخففها الله على موسى فحملها وأما قوله تعالى وقفينا من بعده بالرسل ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قفينا أتبعنا مأخوذ من الشيء يأتي في قفاء الشيء أي بعده فهو ذنبه من الذنب ونظيره قوله ثم أرسلنا رسلنا تترى (المسئلة الثانية) روى أن بعد موسى عليه السلام الى ايام عيسى عليه السلام كانت الرسل تتواتر ويظهر بعضهم في أثر بعض والشريعة واحدة الى ايام عيسى عليه السلام فانه صلوات الله عليه جاء بشريعة مجددة واستدلوا على صحة ذلك بقوله تعالى وقفينا من بعده بالرسل فانه يقتضي انهم على حد واحد في الشريعة يتبع بعضهم بعضا فيها قال القاضي ان الرسول الثاني لا يجوز أن يكون على شريعة الاول حتى لا يؤدي الا تلك الشريعة بعينها من غير زيادة ولا نقصان مع ان تلك الشريعة

محفوظة يمكن معرفتها بالتواتر عن الاولى لان الرسول اذا كان هذا حاله لم يمكن أن يعلم من جهته الا ما كان قد علم من قبل أو يمكن أن يعلم من قبل فكما لا يجوز أن يبعث تعالى رسولا لا شريعة معه أصلا تبين العقليات لهذه العلة فكذا القول فى مسألتنا فثبت انه لابد فى الرسل الذين جاؤا من بعد موسى عليه السلام ان يكونوا قد أتوا بشريعة جديدة ان كانت الاولى محفوظة أو محيية لبعض ما اندرس من الشريعة الاولى (والجواب) لم لا يجوز أن يكون المقصود من بعثة هؤلاء الرسل تنفيذ تلك الشريعة السالفة على الامة أو نوع آخر من الالطاف لا يعلمها الا الله وبالجملة فالقاضى ما أتى فى هذه الدلالة الا باعادة الدعوى فلم قال انه لا يجوز بعث هؤلاء الرسل الا لشريعة جديدة أو لاحياء شريعة اندرست وهل النزاع وقع الا فى هذا (المسئلة الثالثة) هؤلاء الرسل هم يوشع واشمويل وشمعون وداود وسليمان وشعياء وارمياء وعزير وحزقيل والياس واليسع ويونس وزكرياء ويحيى وغيرهم أما قوله تعالى وآتينا عيسى بن مريم البينات ففيه مسائل (المسئلة الاولى) السبب فى ان الله تعالى اجمل ذكر الرسل ثم فصل ذكر عيسى لان من قبله من الرسل جاؤا بشريعة موسى فكانوا متبعين له وليس كذلك عيسى لان شرعه نسخ أكثر شرع موسى عليه السلام (المسئلة الثانية) قيل عيسى بالسريانية ايشوع ومريم بمعنى الخادم وقيل مريم بالعبرانية من النساء كزير من الرجال وبه فسر قول رؤبة قلت لزير لم تصله مريمه (المسئلة الثالثة) فى البينات وجوه (أحدها) المعجزات من احياء الموتى ونحوها عن ابن عباس (وثانيها) انها الانجيل (وثالثها) وهو الاقوى ان الكل يدخل فيه لان المعجز يبين صحة نبوته كما أن الانجيل يبين كيفية شريعته فلا يكون للتخصيص معنى أما قوله تعالى وايدناه بروح القدس ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرئ وأيدناه قرأ ابن كثير القدس بالتخفيف والباقون بالتثقيل وهما لغتان مثل رعب ورعب (المسئلة الثانية) اختلفوا فى الروح على وجوه (أحدها) انه جبريل عليه السلام وانما سمى بذلك لوجوه (الاول) أن المراد من روح القدس الروح المقدسة كما يقال حاتم الجود ورجل صدق فوصف جبريل بذلك تشريفا له وبيانا لعلو مرتبته عند الله تعالى (الثانى) سمى جبريل عليه السلام بذلك لانه يحيى به الدين كما يحيى البدن بالروح فانه هو المتولى لانزال الوحى الى الانبياء والمكلفون بذلك يحيون فى دينهم (الثالث) أن الغالب عليه الروحانية وكذلك سائر الملائكة غير أن روحانيته أتم وأكمل (الرابع) سمى جبريل عليه السلام روحا لانه ما ضمته اصلاب الفحول وارحام الامهات (وثانيها) المراد بروح القدس الانجيل كما قال فى القرآن روحا من أمرنا وسمى به لان الدين يحيى به ومصالح الدنيا تنتظم لاجله (وثالثها) انه الاسم الذى كان يحيى به عيسى عليه السلام الموتى عن ابن عباس وسعيد بن جبير (ورابعها) انه الروح الذى نفخ فيه والقدس هو الله تعالى فنسب روح عيسى عليه السلام الى نفسه تعظيما له وتشريفا كما يقال بيت الله وناقة الله عن الربيع وعلى هذا المراد به الروح الذى يحيى به الانسان واعلم أن اطلاق اسم الروح على جبريل وعلى الانجيل وعلى الاسم الاعظم مجاز لان الروح هو الريح المتردد فى مخارق الانسان ومنافذه ومعلوم أن هذه الثلاثة ما كانت كذلك الا انه سمى كل واحد من هذه الثلاثة بالروح على سبيل التشبيه من حيث ان الروح كما انه سبب لحياة الرجل فكذلك جبريل عليه السلام سبب لحياة القلوب بالعلوم والانجيل سبب لظهور الشرائع وحياتها والاسم الاعظم سبب لان يتوسل به الى تحصيل الاغراض الا ان المشابهة بين مسمى الروح وبين جبريل أتم لوجوه (أحدها) لان جبريل عليه السلام مخلوق من هواء نورانى لطيف فكانت المشابهة أتم فكان اطلاق اسم الروح على جبريل أولى (وثانيها) ان هذه التسمية فيه اظهر منها فيما عداه (وثالثها) أن قوله تعالى وأيدناه بروح القدس يعنى قويناه والمراد من هذه التقوية الاعانة واسناد الاعانة الى جبريل عليه السلام حقيقة واسنادها الى الانجيل والاسم الاعظم مجاز فكان ذلك أولى (ورابعها) وهو ان اختصاص عيسى بجبريل عليه السلام من آكد وجوه الاختصاص بحيث لم يكن لاحد من الانبياء عليهم السلام مثل ذلك لانه هو الذى بشر مريم بولادتها وانما ولد عيسى عليه السلام من نفخة جبريل عليه السلام وهو الذى رباه فى جميع الاحوال وكان يسير معه حيث سار وكان معه حين صعد

الى السماء أما قوله تعالى أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم فهو نهاية الذم لهم لان اليهود من
بنى اسرائيل كانوا اذا أتاهم رسول بخلاف ما يهوون كذبوه وان تهيأ لهم قتله قتلوه وانما كانوا كذلك لارادتهم
الرفعة فى الدنيا وطلبهم لذاتها والترؤس على عامتهم وأخذ أموالهم بغير حق وكانت الرسل تبطل عليهم ذلك
فيكذبونهم لاجل ذلك ويوهمون عوامهم كونهم كاذبين ويحتجون فى ذلك بالتحريف وسوء التأويل ومنهم
كان من يستكبر على الانبياء استكبارا ابليس على آدم أما قوله تعالى ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون فلقائل
أن يقول هلا قيل وفريقا قتلتم وجوابه من وجهين (أحدهما) أن يراد الحال الماضية لان الامر فظيع
فاريد استحضاره فى النفوس وتصويره فى القلوب (الثانى) أن يراد فريقا تقتلونهم بعد لانكم حاولتم قتل
محمد صلى الله عليه وسلم لولا انى اعصمه منكم ولذلك سحرتموه وسممتم له الشاة وقال عليه السلام عند موته

مازالت أكلة خيبر تعاودنى فهذا أوان انقطاع ابهرى والله أعلم ● قوله تعالى (وقالوا قلوبنا غلف بل

لعنهم الله بكفرهم فقليلا ما يؤمنون) أما الغلف ففيه ثلاثة أوجه (أحدها) انه جمع اغلف والاغلف
هو ما فى غلاف أى قلوبنا مغشاة باغطية مانعة من وصول أثر دعوتك اليها (وثانيها) روى الاصم
عن بعضهم ان قلوبهم غلف بالعلم ومملوءة بالحكمة فلا حاجة معها بهم الى شرع محمد عليه السلام
(وثالثها) غلف أى كالغلاف الخالى لا شئ فيه مما يدل على صحة قولك أما المعتزلة فانهم اختاروا الوجه
الاول ثم قالوا هذه الآية تدل على انه ليس فى قلوب الكفار ما لا يمكنهم معه الايمان لا غلاف ولا كن
ولا سد على ما يقوله المجبرة لانه لو كان كذلك لكان هؤلاء اليهود صادقين فى هذا القول فكان
لا يكذبهم الله بقوله بل لعنهم الله بكفرهم لانه تعالى انما يذم الكاذب المبطل لا الصادق المحق المعذور قالوا
وهذا يدل على ان معنى قوله انا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقرا وقوله انا جعلنا فى
اعناقهم اغلالا وقوله وجعلنا من بين أيديهم سدا ليس المراد كونهم ممنوعين من الايمان بل المراد اما منع
الالطاف أو تشبيه حالهم فى اصرارهم على الكفر بمنزلة المجبور على الكفر قالوا ونظير ذم الله تعالى اليهود على
هذه المقالة ذمه تعالى الكافرين على مثل هذه المقالة وهو قوله تعالى وقالوا قلوبنا فى أكنة مما تدعونا اليه
وفى آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ولو كان الامر على ما يقوله المجبرة لكان هؤلاء القوم صادقين فى ذلك
ولو كانوا صادقين لما ذمهم بل كان الذى حكاه عنهم اظهارا لعذرهم ومسقطا للومهم واعلم انا بينا ان
فى تفسير الغلف وجوها ثلاثة فلا يجب الجزم بواحد منها من غير دليل سلمنا ان المراد منه ذلك الوجه لكن
لم قلت ان الآية تدل على ان ذلك القول مذموم أما قوله تعالى بل لعنهم الله بكفرهم ففيه أجوبة (أحدها)
هذا يدل على انه تعالى لعنهم بسبب كفرهم أما انتم قلتم بأنه تعالى لعنهم بسبب هذه المقالة فلعله تعالى حكى عنهم
قولا ثم بين ان من حالهم انهم ملعونون بسبب كفرهم (وثانيها) المراد من قوله وقالوا قلوبنا غلف انهم ذكروا
ذلك على سبيل الاستفهام بمعنى الانكار يعنى ليست قلوبنا فى أغلاف ولا فى أغطية بل قوية وخواطرنا منيرة
ثم انا بهذه الخواطر والافهام تأملنا فى دلائلك يا محمد فلم نجد منها شيئا قويا فلما ذكروا هذا التصلف الكاذب
لا جرم لعنهم الله على كفرهم الحاصل بسبب هذا القول (وثالثها) لعل قلوبهم ما كانت فى الاغطية بل كانوا
عالمين بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما قال تعالى يعرفونه كما يعرفون أبناءهم الا انهم أنكروا
تلك المعرفة وادعوا ان قلوبهم غلف وغير واقفة على ذلك فكان كفرهم كفر العناد فلا جرم لعنهم الله على ذلك
الكفر أما قوله تعالى فقليلا ما يؤمنون ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) فى تفسيره ثلاثة أوجه (أحدها) ان
القليل صفة المؤمن أى لا يؤمن منهم الا القليل عن قتادة والاصم وأبى مسلم (وثانيها) انه صفة الايمان أى
لا يؤمنون الا بقليل مما كلفوا به لانهم كانوا يؤمنون بالله الا انهم كانوا يكفرون بالرسل (وثالثها) معناه
لا يؤمنون أصلا لا قليلا ولا كثيرا كما يقال قليلا ما يفعل بمعنى لا يفعل البتة قال الكسائى تقول العرب مررنا
بارض قليلا ما تنبت يريدون لا تنبت شيئا والوجه الاول أولى لانه نظير قوله بل طبع الله عليها بكفرهم فلا
يؤمنون الا قليلا ولان الجملة الاولى اذا كان المصرح فيها ذكر القوم فيجب أن يتناول الاستثناء بعض هؤلاء

القوم (المسئلة الثانية) فى انتصاب قليلا وجوه (أحدها) فإيمانا قليلا ما يؤمنون وما مزيدة وهو إيمانهم ببعض الكتاب (وثانيها) انتصب بنزع الخافض أى بقليل يؤمنون (وثالثها) فصاروا قليلا ما يؤمنون * قوله تعالى (ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين) اعلم أن هذا نوع من قبائح أفعال اليهود أما قوله تعالى كتاب فقد اتفقوا على ان هذا الكتاب هو القرآن لان قوله تعالى مصدق لما معهم يدل على ان هذا الكتاب غير ما معهم وما ذاك الا القرآن أما قوله تعالى مصدق لما معهم ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) لا شبهة فى ان القرآن مصدق لما معهم فى أمر يتعلق بتكليفهم بتصديق محمد صلى الله عليه وسلم فى النبوة واللائق بذلك هو كونه موافقا لما معهم فى دلالة نبوته اذ قد عرفوا انه ليس بموافق لما معهم فى سائر الشرائع وعرفنا انه لم يرد الموافقة فى باب أدلة القرآن لان جميع كتب الله كذلك ولما بطل الكل ثبت ان المراد موافقته لكتبهم فيما يختص بالنبوة وما يدل عليها من العلامات والنعوت والصفات (المسئلة الثانية) قرئ مصدقا على الحال فان قيل كيف جاز نصبها عن النكرة قلنا اذا وصفت النكرة تخصصت فصح انتصاب الحال عنها وقد وصف كتاب بقوله من عند الله (المسئلة الثالثة) فى جواب لما ثلاثة أوجه (أحدها) انه محذوف كقوله تعالى ولو ان قرآنا سيرت به الجبال فان جوابه محذوف وهو لكان هذا القرآن عن الاخفش والزجاج (وثانيها) انه على التكرير لطول الكلام والجواب كفروا به كقوله تعالى أيعدكم انكم الى قوله تعالى انكم مخرجون عن المبرد (وثالثها) أن تكون الفاء جوابا للما الاولى وكفروا به جوابا للما الثانية وهو كقوله فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم الآية عن الفراء أما قوله تعالى وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا ففى سبب النزول وجوه (أحدها) ان اليهود من قبل مبعث محمد ونزول القرآن كانوا يستفتحون أى يسألون الفتح والنصرة وكانوا يقولون اللهم افتح علينا وانصرنا بالنبى الامى (وثانيها) كانوا يقولون لمخالفيهم عند القتال هذا نبى قد ظل زمانه ينصرنا عليكم عن ابن عباس (وثالثها) كانوا يسألون العرب عن مولده ويصفونه بأنه نبى من صفته كذا وكذا ويتفحصون عنه على الذين كفروا أى على مشركى العرب عن أبى مسلم (ورابعها) نزلت فى بنى قريظة والنضير كانوا يستفتحون على الاوس والخزرج برسول الله قبل المبعث عن ابن عباس وقتادة والسدى (وخامسها) نزلت فى أحبار اليهود كانوا اذا قرؤا وذكروا محمدا فى التوراة وانه مبعوث وانه من العرب سألوا مشركى العرب عن تلك الصفات ليعلموا انه هل ولد فيهم من يوافق حاله حال هذا المبعوث أما قوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ففيه مسائل (المسئلة الاولى) تدل الآية على انهم كانوا عارفين بنبوته وفيه سؤال وهو ان التوراة نقلت نقلا متواترا فاما أن يقال انه حصل فيها نعت محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل أعنى بيان أن الشخص الموصوف بالصورة الفلانية والسيرة الفلانية سيظهر فى السنة الفلانية فى المكان الفلانى أو لم يوجد هذا الوصف على هذا الوجه فان كان الاول كان القوم مضطرين الى معرفة شهادة التوراة على صدق محمد عليه الصلاة والسلام فكيف يجوز على أهل التواتر اطباقهم على الكذب وان لم يكن الوصف على هذه الصفة لم يلزم من الاوصاف المذكورة فى التوراة كون محمد صلى الله عليه وسلم رسولا فكيف قال الله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به والجواب ان الوصف المذكور فى التوراة كان وصفا اجماليا وان محمدا صلى الله عليه وسلم لم يعرفوا نبوته بمجرد تلك الاوصاف بل بظهور المعجزات صارت تلك الاوصاف كالمؤكدة فلهذا ذمهم الله تعالى على الانكار (المسئلة الثانية) يحتمل أن يقال كفروا به لوجوه (أحدها) انهم كانوا يظنون ان المبعوث يكون من بنى اسرائيل لكثرة من جاء من الانبياء من بنى اسرائيل وكانوا يرغبون الناس فى دينه ويدعونهم اليه فلما بعث الله تعالى محمدا من العرب من نسل اسمعيل صلوات الله عليه عظم ذلك عليهم فأظهروا التكذيب وخالفوا طريقهم الاول (وثانيها) اعترافهم بنبوته كان يوجب عليهم زوال رياساتهم وأموالهم فأبوا وأصروا على الانكار

(وثالثها) لعلهم ظنوا انه مبعوث الى العرب خاصة فلاجرم كفروا به (المسئلة الثالثة) انه تعالى كفرهم بعد ما بين كونهم عالمين بنبوته وهذا يدل على أن الكفر ليس هو الجهل بالله تعالى فقط أما قوله تعالى فلعنة الله على الكافرين فالمراد الابعاد من خيرات الآخرة لان المبعد من خيرات الدنيا لا يكون ملعونا فان قيل أليس انه تعالى ذكر في الآية المتقدمة وقولوا للناس حسنا وقال ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم قلنا العام قد يتطرق اليه التخصيص على انا بينا فيما قبل ان لعن من يستحق اللعن من القول الحسن والله أعلم * قوله تعالى (بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله بغيا أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده فباؤ بغضب على غضب وللكافرين عذاب مهين) اعلم ان البحث عن حقيقة بئسما لا يحصل الا في مسائل (المسئلة الاولى) أصل نعم وبئس نعم وبئس بفتح الاول وكسر الثاني كقولنا علم الا أن ما كان ثانيه حرف حلق وهو مكسور يجوز فيه أربع لغات (الاول) على الاصل أعني بفتح الاول وكسر الثاني (والثاني) اتباع الاول للثاني وهو أن يكون بكسر النون والعين وكذا يقال فخذ بكسر الفاء والخاء وهم وان كانوا يفرون من الجمع بين الكسرتين الا انهم جوزوه ههنا لكون الحرف الحلقي مستتبعا لما يجاوره (الثالث) اسكان الحرف الحلقي المكسور وترك ما قبله على ما كان فيقال نعم وبئس بفتح الاول واسكان الثاني كما يقال فخذ بفتح الفاء واسكان الخاء (الرابع) أن يسكن الحرف الحلقي وتنقل كسرته الى ما قبله فيقال نعم بكسر النون واسكان العين كما يقال فخذ بكسر الفاء واسكان الخاء واعلم ان هذا التغيير الاخير وان كان في حد الجواز عند اطلاق هاتين الكلمتين الا انهم جعلوه لازما لهما لخروجهما عما وضعت له الافعال الماضية من الاخبار عن وجود المصدر في الزمان الماضي وصيرورتهما كلمتي مدح وذم ويراد بهما المبالغة في المدح والذم ليدل هذا التغيير اللازم في اللفظ على التغيير عن الاصل في المعنى فيقولون نعم الرجل زيد ولا يذكرونه على الاصل الا في ضرورة الشعر كما أنشد المبرد

ففداء لبني قيس على * ما أصاب الناس من سر وضر

ما أقلت قدماي انهم * نعم الساعون في الامر المبر

(المسئلة الثانية) انهما فعلان من نعم ينعم وبئس يبأس والدليل عليه دخول التاء التي هي علامة التأنيث فيهما فيقال نعمت وبئست والفراء يجعلهما بمنزلة الاسماء ويحتج بقول حسان بن ثابت

ألسنا بنعم الجار يؤلف بيته * من الناس ذا مال كثير ومعدما

وبما روى ان اعرابيا بشر بمولودة فقيل له نعم المولود مولودتك فقال والله ما هي بنعم المولودة والبصريون يجيبون عنه بأن ذلك بطريق الحكاية (المسئلة الثالثة) اعلم ان نعم وبئس أصلان للصلاح والرداءة ويكون فاعلهما اسما يستغرق الجنس اما مظهرا واما مضمرا والمظهر على وجهين (الاول) نحو قولك نعم الرجل زيد لا تريد رجلا دون الرجل وانما تقصد الرجل على الاطلاق (والثاني) نحو قولك نعم غلام الرجل زيد أما قوله

فنعم صاحب قوم لا سلاح لهم * وصاحب الركب عثمان بن عفانا

فنادر وقيل كان ذلك لاجل ان قوله وصاحب الركب قد يدل على المقصود اذ المراد واحد فاذا أتى في الركب بالالف واللام فكأنه قد أتى به في القوم وأما المضمر فكقولك نعم رجلا زيد الاصل نعم الرجل رجلا زيد ثم ترك ذكر الاول لان النكرة المنصوبة تدل عليه ورجلا نصب على التمييز مثله في قولك عشرون رجلا والمميز لا يكون الا نكرة ألا ترى ان أحدا لا يقول عشرون الدرهم ولو أدخلوا الالف واللام على هذا فقالوا نعم الرجل بالنصب لكان نقضا للغرض اذ لو كانوا يريدون الاتيان بالالف واللام لرفعوا وقالوا نعم الرجل وكفوا أنفسهم مؤنة الاضمار وانما أضمروا الفاعل قصدا للاختصار اذ كان نعم رجلا يدل على الجنس الذي فضل عليه (المسئلة الرابعة) اذا قلت نعم الرجل زيد فهو على وجهين (أحدهما) أن يكون مبتدأ مؤخرا كأنه قيل زيد نعم الرجل أخرت زيدا والنية به التقديم كما تقول مررت به المسكين تريد المسكين مررت به فأما الراجع الى

المبتدأ فان الرجل لما كان شائعا ينتظم فيه الجنس كان زيد داخلا تحته فصار بمنزلة الذكر الذى يعود اليه (والوجه الآخر) أن يكون زيد فى قولك نعم الرجل زيد خبر مبتدأ محذوف كأنه لما قيل نعم الرجل قيل من هذا الذى أثنى عليه فقيل زيد اى هو زيد (المسئلة الخامسة) المخصوص بالمدح والذم لا يكون الا من جنس المذكور بعد نعم وبئس كزيد من الرجال واذا كان كذلك كان المضاف الى القوم فى قوله تعالى ساء مثلا القوم الذين كذبوا بآياتنا محذوفا وتقديره ساء مثلا مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا واذ قد لخصنا هذه المسائل فلنرجع الى التفسير أما قوله تعالى بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) ما نكرة منصوبة مفسرة لفاعل بئس بمعنى بئس الشئ شيئا اشتروا به أنفسهم والمخصوص بالذم أن يكفروا (المسئلة الثانية) فى الشراء ههنا قولان (أحدهما) انه بمعنى البيع وبيانه انه تعالى لما مكن المكلف من الايمان الذى يفضى به الى الجنة والكفر الذى يؤدى به الى النار صار اختياره لاحدهما على الآخر بمنزلة اختيار ملك سلعة على سلعة فاذا اختار الايمان الذى فيه فوزه ونجاته قيل نعم ما اشترى ولما كان الغرض بالبيع والشراء هو ابدال ملك بملك صلح أن يوصف كل واحد منهما بأنه بائع ومشتر لوقوع هذا المعنى من كل واحد منهما فصح تأويل قوله تعالى بئسما اشتروا به أنفسهم بأن المراد باعوا أنفسهم بكفرهم لان الذى حصلوه على منافع أنفسهم لما كان هو الكفر صاروا بائعين أنفسهم بذلك (الوجه الثانى) وهو الصحيح عندى ان المكلف اذا كان يخاف على نفسه من عقاب الله يأتى بأعمال يظن انها تخلصه من العقاب فكأنه قد اشترى نفسه بتلك الاعمال فهؤلاء اليهود لما اعتقدوا فيما أتوا به انها تخلصهم من العقاب وتوصلهم الى الثواب فقد ظنوا انهم قد اشتروا أنفسهم بها فذمهم الله تعالى وقال بئسما اشتروا به أنفسهم وهذا الوجه أقرب الى المعنى واللفظ من الاول ثم انه تعالى بين تفسير ما اشتروا به أنفسهم بقوله تعالى أن يكفروا بما أنزل الله ولا شبهة ان المراد بذلك كفرهم بالقرآن لان الخطاب فى اليهود وكانوا مؤمنين بغيره ثم بين الوجه الذى لاجله اختاروا هذا الكفر بما أنزل الله فقال بغيا وأشار بذلك الى غرضهم بالكفر كما يقال يعادى فلان فلانا حسدا تنبيها بذلك على غرضه ولولا هذا القول لجوزنا أن يكفروا جهلا لا بغيا واعلم ان هذه الآية تدل على ان الحسد حرام ولما كان البغى قد يكون لوجوه شتى بين تعالى غرضهم من هذا البغى بقوله أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده والقصة لا تليق الا بما حكيناه من انهم ظنوا ان هذا الفضل العظيم بالنبوة المنتظرة يحصل فى قومهم فلما وجدوه فى العرب حملهم ذلك على البغى والحسد أما قوله تعالى فباؤا بغضب على غضب ففيه مسائل (المسئلة الاولى) فى تفسير الغضبين وجوه (أحدها) انه لا بد من اثبات سببين للغضبين أحدهما ما تقدم وهو تكذيبهم عيسى عليه السلام وما أنزل عليه والآخر تكذيبهم محمدا عليه الصلاة والسلام وما أنزل عليه فصار ذلك دخولا فى غضب بعد غضب وسخط بعد سخط من قبله تعالى لاجل انهم دخلوا فى سبب بعد سبب وهو قول الحسن والشعبى وعكرمة وأبى العالية وقتادة (الثانى) ليس المراد اثبات غضبين فقط بل المراد اثبات أنواع من الغضب مترادفة لاجل أمور مترادفة صدرت عنهم نحو قولهم عزير ابن الله يد الله مغلولة ان الله فقير ونحن أغنياء وغير ذلك من أنواع كفرهم وهو قول عطاء وعبيد بن عمير (الثالث) ان المراد به تأكيد الغضب وتكثيره لاجل ان هذا الكفر وان كان واحدا الا انه عظيم وهو قول أبى مسلم (الرابع) الاول بعبادتهم العجل والثانى بكتمانهم صفة محمد وجحدهم نبوته عن السدى (المسئلة الثانية) الغضب عبارة عن التغير الذى يعرض للانسان فى مزاجه عند غليان دم قلبه بسبب مشاهدة أمر مكروه وذلك محال فى حق الله فهو محمول على ارادته لمن عصاه الاضرار به من جهة اللعن والامر بذلك (المسئلة الثانية) انه يصح وصفه تعالى بالغضب وان غضبه يتزايد ويكثر ويصح فيه ذلك كصحته فى العذاب فلا يكون غضبه على من كفر بخصلة واحدة كغضبه على من كفر بخصال كثيرة أما قوله تعالى وللكافرين عذاب مهين ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله وللكافرين عذاب مهين له مزية على قوله ولهم عذاب مهين لان العبارة

الاولى يدخل فيها أولئك الكفار وغيرهم والعبارة الثانية لا يدخل فيها الا هم (المسئلة الثانية) العذاب في الحقيقة لا يكون مهينا لان معنى ذلك انه أهان غيره وذلك مما لا يتأتى الا فيما يعقل فالله تعالى هو المهين للمعذبين بالعذاب الكثير الا ان الاهانة لما حصلت مع العذاب جاز أن يجعل ذلك من وصفه فان قيل العذاب لا يكون الا مع الاهانة فما الفائدة في هذا الوصف قلنا كون العذاب مقرونا بالاهانة أمر لا بد فيه من الدليل فالله تعالى ذكر ذلك ليكون دليلا عليه (المسئلة الثالثة) قال قوم قوله تعالى وللكافرين عذاب مهين يدل على انه لا عذاب الا للكافرين ثم بعد تقرير هذه المقدمة احتج بهذه الآية فريقان (أحدهما) الخوارج قالوا ثبت بسائر الآيات ان الفاسق يعذب وثبت بهذه الآية انه لا يعذب الا الكافر فيلزم أن يقال الفاسق كافر (وثانيهما) المرجئة قالوا ثبت بهذه الآية انه لا يعذب الا الكافر وثبت ان الفاسق ليس بكافر فوجب القطع بأنه لا يعذب وفساد هذين القولين لا يخفى * قوله تعالى

(واذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله قالوا نؤمن بما أنزل علينا ويكفرون بما وراءه وهو الحق مصدقا لما معهم قل فلم تقتلون انبياء الله من قبل ان كنتم مؤمنين) اعلم ان هذا النوع أيضا من قبائح أفعالهم واذا قيل لهم يعني به اليهود آمنوا بما أنزل الله أي بكل ما أنزل الله والقائلون بالعموم احتجوا بهذه الآية على ان لفظة ما بمعنى الذي تفيد العموم قالوا لان الله تعالى أمرهم بأن يؤمنوا بما أنزل الله فلما آمنوا بالبعض دون البعض ذمهم على ذلك ولولا ان لفظة ما تفيد العموم والا لما حسن هذا الذم ثم انه تعالى حكى عنهم انهم لما أمروا بذلك قالوا نؤمن بما أنزل علينا يعني بالتوراة وكتب سائر الانبياء الذين أتوا بتقرير شرع موسى عليه السلام ثم أخبر الله تعالى عنهم انهم يكفرون بما وراءه وهو الانجيل والقرآن وأورد هذه الحكاية عنهم على سبيل الذم لهم وذلك انه لا يجوز أن يقال لهم آمنوا بما أنزل الله الا ولهم طريق الى أن يعرفوا كونه منزلا من عند الله والا كان ذلك تكليف ما لا يطاق واذا دل الدليل على كونه منزلا من عند الله وجب الايمان به فثبت ان الايمان ببعض ما أنزل الله دون البعض تناقض أما قوله تعالى وهو الحق مصدقا لما معهم فهو كالاشارة الى ما يدل على وجوب الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبيانه من وجهين (الاول) ما دل عليه قوله تعالى وهو الحق انه لما ثبت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات التي ظهرت عليه ثم انه عليه الصلاة والسلام أخبر ان هذا القرآن منزل من عند الله تعالى وانه أمر المكلفين بالايمان به كان الايمان به واجبا لا محالة وعند هذا يظهر ان الايمان ببعض الانبياء وبعض الكتب مع الكفر ببعض الانبياء وبعض الكتب محال (الثاني) ما دل عليه قوله مصدقا لما معهم وتقريره من وجهين (الاول) ان محمدا صلوات الله عليه لم يتعلم علما ولا استفاد من استاذ فلما أتى بالحكايات والقصص موافقة لما في التوراة من غير تفاوت أصلا علمنا انه عليه الصلاة والسلام انما استفادها من الوحي والتنزيل (الثاني) ان القرآن يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلما أخبر الله تعالى عنه انه مصدق للتوراة وجب اشتمال التوراة على الاخبار عن نبوته والا لم يكن القرآن مصدقا للتوراة بل مكذبا لها واذا كانت التوراة مشتملة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام وهم قد اعترفوا بوجوب الايمان بالتوراة لزمهم من هذه الجهة وجوب الايمان بالقرآن وبنبوة محمد عليه الصلاة والسلام أما قوله تعالى فلم تقتلون أنبياء الله من قبل ففيه مسائل (المسئلة الاولى) انه سبحانه وتعالى بين من جهة أخرى ان دعواهم بكونهم مؤمنين بالتوراة متناقضة من وجوه أخر وذلك لان التوراة دلت على ان المعجزة تدل على الصدق ودلت على ان من كان صادقا في ادعاء النبوة فان قتله كفر واذا كان الامر كذلك كان السعي في قتل يحيى وزكرياء وعيسى عليهم السلام كفرا فلم سعيتم في ذلك ان صدقتم في ادعائكم كونكم مؤمنين بالتوراة (المسئلة الثانية) هذه الآية دالة على ان المجادلة في الدين من حرف الانبياء عليهم الصلاة والسلام وان ايراد المناقضة على الخصم جائز (المسئلة الثالثة) قوله فلم تقتلون وان كان خطاب مشافهة لكن المراد من تقدم من سلفهم ويدل عليه وجوه (أحدها) ان الانبياء في ذلك الزمان ما كانوا موجودين (وثانيها) انهم ما أقدموا على ذلك (وثالثها) انه لا يتأتى فيه من قبل فاتما

المراد به الماضي فظاهر لان القرينة دالة عليه فان قيل قوله آمنوا خطاب لهؤلاء الموجودين ولم تقتلون حكاية فعل أسلافهم فكيف وجه الجمع بينهما قلنا معناه انكم بهذا التكذيب خرجتم من الايمان بما آمنتم كما خرج أسلافكم بقتل بعض الانبياء عن الايمان بالباقين (المسئلة الرابعة) يقال كيف جاز قوله لم تقتلون من قبل ولا يجوز أن يقال أنا أضربك أمس والجواب فيه قولان (أحدهما) ان ذلك جائز فيما كان بمنزلة الصفة اللازمة كقولك لمن تعرفه بما سلف من قبح فعله ويحك لم تكذب كأنك قلت لم يكن هذا من شأنك قال الله تعالى واتبعوا ما تتلو الشياطين ولم يقل ما تلت لانه أراد من شأنها التلاوة (والثاني) كأنه قال لم ترضون بقتل الانبياء من قبل ان كنتم مؤمنين بالتوراة والله أعلم * قوله تعالى (ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون) اعلم ان تنزيل هذه الآية يغني عن تفسيرها والسبب في تكريرها انه تعالى لما حكى طريقة اليهود في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ووصفهم بالعناد والتكذيب ومثلهم بسلفهم في قتلهم الانبياء الذي يناسب التكذيب لهم بل يزيد عليه اعاد ذكر موسى عليه السلام وما جاء به من البينات وانهم مع وضوح ذلك أجازوا أن يتخذوا العجل الها وهو مع ذلك صابر ثابت على الدعاء الى ربه والتمسك بدينه وشرعه فكذلك القول في حالي معكم وان بالغتم في التكذيب والانكار * قوله تعالى (واذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا قالوا سمعنا وعصينا وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم قل بئسما يأمركم به ايمانكم ان كنتم مؤمنين) اعلم ان في الاعادة وجوها (أحدها) ان التكرار في هذا وأمثاله للتأكيد وايجاب الحجة على الخصم على عادة العرب (وثانيها) انه انما ذكر ذلك مع زيادة وهي قولهم سمعنا وعصينا وذلك يدل على نهاية لجاجهم أما قوله تعالى قالوا سمعنا وعصينا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ان اظلال الجبل لاشك انه من أعظم المخوفات ومع ذلك فقد أصروا على كفرهم وصرحوا بقولهم سمعنا وعصينا وهذا يدل على أن التخويف وان عظم لا يوجب الانقياد (المسئلة الثانية) الاكثرون من المفسرين اعترفوا بأنهم قالوا هذا القول قال أبو مسلم وجائز أن يكون المعنى سمعوه فتلقوه بالعصيان فعبر عن ذلك بالقول وان لم يقولوا [illegible] ـعالى أن يقول له كن فيكون وكقوله قالتا أتينا طائعين والاول أولى لان صرف الكلام عن ظاهره بغير الدليل لا يجوز أما قوله تعالى وأشربوا في قلوبهم العجل ففيه مسائل (المسئلة الاولى) وأشربوا في قلوبهم حب العجل وفي وجه هذه الاستعارة وجهان (الاول) معناه تداخلهم حبه والحرص على عبادته كما يتداخل الصبغ الثوب وقوله في قلوبهم بيان لمكان الاشراب كقوله انما يأكلون في بطونهم نارا (الثاني) كان الشرب مادة لحياة ما تخرجه الارض فكذا تلك المحبة كانت مادة لجميع ما صدر عنهم من الافعال (المسئلة الثانية) قوله وأشربوا يدل على ان فاعلا غيرهم فعل بهم ذلك ومعلوم انه لا يقدر عليه سوى الله أجابت المعتزلة عنه من وجهين (الاول) ما أراد الله ان غيرهم فعل بهم ذلك لكنهم لفرط ولوعهم والفهم بعبادته أشربوا قلوبهم حبه فذكر ذلك على ما لم يسم فاعله كما يقال فلان معجب بنفسه (الثاني) ان المراد من أشرب أي زينه عندهم ودعاهم اليه كالسامري وابليس وشياطين الانس والجن أجاب الاصحاب عن الوجهين بان كلا الوجهين صرف للفظ عن ظاهره وذلك لا يجوز المصير اليه الا لدليل منفصل ولما أقمنا الدلائل العقلية القطعية على ان محدث كل الاشياء هو الله لم يكن بنا حاجة الى ترك هذا الظاهر أما قوله تعالى بكفرهم فالمراد باعتقادهم التشبيه على الله وتجويزهم العبادة لغيره سبحانه وتعالى أما قوله قل بئسما يأمركم به ايمانكم ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) المراد بئسما يأمركم به ايمانكم بالتوراة لانه ليس في التوراة عبادة العجل واضافة الامر الى ايمانهم تهكم كما قال في قصة شعيب أصلواتك تأمرك وكذلك اضافة الايمان اليهم (المسئلة الثانية) الايمان عرض ولا يصح منه الامر والنهي لكن الداعي الى الفعل قد يشبه بالآمر كقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر أما قوله تعالى ان كنتم مؤمنين فالمراد التشكيك في ايمانهم والقدح في صحة دعواهم * قوله تعالى (قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت

ان كنتم صادقين ولن يتمنوه أبدا بما قدمت ايديهم والله عليم بالظالمين) اعلم ان هذا نوع آخر من قبائحهم وهو ادعاؤهم ان الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس ويدل عليه وجوه (أحدها) انه لا يجوز أن يقال على طريق الاستدلال على الخصم ان كان كذا وكذا فافعل كذا الا والاول مذهبه ليصح الزام الثانى عليه (وثانيها) ما حكى الله عنهم فى قوله وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى وفى قوله نحن أبناء الله وأحباؤه وفى قوله وقالوا لن تمسنا النار الا أياما معدودة (وثالثها) اعتقادهم فى أنفسهم انهم هم المحقون لان النسخ غير جائز فى شرعهم وان سائر الفرق مبطلون (ورابعها) اعتقادهم ان انتسابهم الى أكابر الانبياء عليهم السلام أعنى يعقوب واسحاق وابراهيم يخلصهم من عقاب الله تعالى ويوصلهم الى ثوابه ثم انهم لهذه الاشياء عظموا شأن أنفسهم فكانوا يفتخرون على العرب وربما جعلوه كالحجة فى أن النبى المنتظر المبشر به فى التوراة منهم لا من العرب وكانوا يصرفون الناس بسبب هذه الشبه عن اتباع محمد صلى الله عليه وسلم ثم ان الله تعالى احتج على فساد قولهم بقوله قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت وبيان هذه الملازمة ان نعم الدنيا قليلة حقيرة بالقياس الى نعم الآخرة ثم ان نعم الدنيا على قلتها كانت منغصة عليهم بسبب ظهور محمد صلى الله عليه وسلم ومنازعته معهم بالجدال والقتال ومن كان فى النعم القليلة المنغصة ثم تيقن انه بعد الموت لابد وأن ينتقل الى تلك النعم العظيمة فانه لابد وأن يكون راغبا فى الموت لان تلك النعم العظيمة مطلوبة ولا سبيل اليها الا بالموت وما يتوقف عليه المطلوب وجب أن يكون مطلوبا فوجب أن يكون هذا الانسان راضيا بالموت متمنيا له فثبت ان الدار الآخرة لو كانت لهم خالصة لوجب أن يتمنوا الموت ثم ان الله تعالى أخبر انهم ما تمنوا الموت بل لن يتمنوه أبدا وحينئذ يلزم قطعا بطلان ادعائهم فى قولهم ان الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس فان قيل لا نسلم انه لو كانت لهم الدار الآخرة خالصة لوجب أن يتمنوا الموت قوله لان نعيم الآخرة مطلوب ولا سبيل اليه الا بالموت والذى يتوقف عليه المطلوب لابد وأن يكون مطلوبا قلنا الذى يتوقف عليه المطلوب يجوز أن يكون مطلوبا نظرا الى كونه وسيلة الى ذلك المطلوب الا انه يكون مكروها نظرا الى ذاته والموت مما لا يحصل الا بالآلام العظيمة وما كانوا يطيقونها فلا جرم ما تمنوا الموت (السؤال الثانى) انه كان لهم أن يقلبوا هذا السؤال على محمد صلى الله عليه وسلم فيقولوا انك تدعى ان الدار الآخرة خالصة لك ولامتك دون من ينازعك فى الامر فان كان الامر كذلك فارض بأن نقتلك ونقتل أمتك فانا نرى الوزرى أمتك فى الضر الشديد والبلاء العظيم بسبب الجدال والقتال وبعد الموت فانكم تتخلصون الى نعيم الجنة فوجب أن ترضوا بقتلكم (السؤال الثالث) لعلهم كانوا يقولون الدار الآخرة خالصة لمن كان على دينهم لكن بشرط الاحتراز عن الكبائر فأما صاحب الكبيرة فانه يبقى مخلدا فى النار أبدا لانهم كانوا وعيدية أو لانهم جوزوا فى صاحب الكبيرة أن يصير معذبا فلاجل هذا ما تمنوا الموت وليس لاحد أن يدفع هذا السؤال بأن مذهبهم انه لا تمسهم النار الا أياما معدودة لان كل يوم من أيام القيامة كألف سنة مما تعدون فكانت هذه الايام وان كانت قليلة بحسب العدد لكنها طويلة بحسب المدة فلا جرم ما تمنوا الموت بسبب هذا الخوف (السؤال الرابع) انه عليه الصلاة والسلام نهى عن تمنى الموت فقال لا يتمنى أحدكم الموت لضر نزل به ولكن ليقل اللهم احينى ان كانت الحياة خيرا لى وتوفنى ان كانت الوفاة خيرا لى وأيضا قال الله تعالى فى كتابه يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا مشفقون منها فكيف يجوز أن ينهى عن الاستعجال ثم انه يتحدى القوم بذلك (السؤال الخامس) ان لفظ التمنى مشترك بين التمنى الذى هو المعنى القائم بالقلب وبين اللفظ الدال على ذلك المعنى وهو قول القائل ليتنى مت فلليهود أن يقولوا انك طلبت منا التمنى والتمنى لفظ مشترك فان ذكرناه باللسان فله أن يقول ما أردت بهذا اللفظ وانما أردت به المعنى الذى فى القلب وان فعلنا ذلك المعنى القائم بالقلب فله أن يقول كذبتم ما أتيتم بذلك فى قلوبكم ولما علم اليهود انه أتى بلفظة مشتركة لا يمكن الاعتراض عليها لاجرم لم يلتفتوا اليه (السؤال السادس) هب ان الدار الآخرة لو كانت لهم لوجب أن يتمنوا الموت فلم قلتم

انهم ماتمنوا الموت والاستدلال بقوله تعالى ولن يتمنوه أبدا ضعيف لان الاستدلال بهذا انما يصح لو ثبت كون القرآن حقا والنزاع ليس الا فيه (الجواب) قوله كون الموت متضمنا للالم يكون كالصارف عن تمنيه قلنا كما أن الالم الحاصل عند الحجامة لا يصرف عن الحجامة للعلم الحاصل بأن المنفعة الحاصلة بسبب الحجامة عظيمة وجب أن يكون الامر ههنا كذلك قوله ثانيا انهم لو قلبوا هذا الكلام على محمد لزمه أن يرضى بالقتل قلنا الفرق بين محمد عليه السلام وبينهم أن محمدا كان يقول انى بعثت لتبليغ الشرائع الى أهل التواتر وهذا المقصود لم يحصل بعد فلاجل هذا لا أرضى بالقتل وأما أنتم فلستم كذلك فظهر الفرق قوله ثالثا كانوا خائفين من عقاب الكبائر قلنا القوم ادعوا كون الآخرة خالصة لهم وذلك يؤمنهم من امتزاج ثوابها بالعقاب قوله رابعا نهى عن تمنى الموت قلنا هذا النهى طريقة الشرع فيجوز أن يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الاوقات روى ان عليا رضى الله عنه كان يطوف بين الصفين فى غلالة فقال له ابنه الحسن رضى الله عنه ما هذا بزى المحاربين فقال يا بنى لا يبالى أبوك أعلى الموت سقط أم عليه يسقط الموت وقال عمار رضى الله عنه بصفين الآن ألاقى الاحبة * محمدا وحزبه * وقد ظهر عن الانبياء فى كثير من الاوقات تمنى الموت على ان هذا النهى مختص بسبب مخصوص فانه عليه الصلاة والسلام حرم أن يتمنى الانسان الموت عند الشدائد لان ذلك كالجزع والخروج عن الرضا بما قسم الله فأين هذا من التمنى الذى يدل على صحة النبوة قوله خامسا انهم ما عرفوا ان المراد هو التمنى باللسان أو بالقلب قلنا التمنى فى لغة العرب لا يعرف الا ما يظهر بالقول كما ان الخبر لا يعرف الا ما يظهر بالقول والذى فى القلب من ذلك لا يسمى بهذا الاسم وأيضا فمن المحال أن يقول النبى عليه الصلاة والسلام لهم تمنوا الموت ويريد بذلك ما لا يمكن الوقوف عليه مع ان الغرض بذلك لا يتم الا بظهوره قوله سادسا ما الدليل على انه ما وجد التمنى قلنا من وجوه (أحدها) انه لو حصل ذلك لنقل نقلا متواترا لانه أمر عظيم فان بتقدير عدمه يثبت القول بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وبتقدير حصول هذا التمنى يبطل القول بنبوته وما كان كذلك كان من الوقائع العظيمة فوجب أن ينقل نقلا متواترا ولما لم ينقل علمنا انه لم يوجد (وثانيها) انه عليه الصلاة والسلام مع تقدمه فى الرأى والحزم وحسن النظر فى العاقبة والوصول الى المنصب الذى وصل اليه فى الدنيا والدين والوصول الى الرياسة العظيمة التى انقاد لها المخالف قهرا والموافق طوعا لا يجوز وهو غير واثق من جهة ربه بالوحى النازل عليه أن يتحداهم بأمر لا يأمن عاقبة الحال فيه ولا يأمن من خصمه أن يقهره بالدليل والحجة لان العاقل الذى لم يجرب الامور لا يكاد يرضى بذلك فكيف الحال فى أعقل العقلاء فثبت انه عليه الصلاة والسلام ما أقدم على تحرير هذه الادلة الا وقد أوحى الله تعالى اليه بأنهم لا يتمنونه (وثالثها) ما روى انه عليه الصلاة والسلام قال لو ان اليهود تمنوا الموت لماتوا ورأوا مقاعدهم من النار ولو خرج الذين يباهلون لرجعوا لا يجدون أهلا ولا مالا وقال ابن عباس لو تمنوا الموت لشرقوا به ولماتوا وبالجملة فالاخبار الواردة فى انهم ما تمنوا بلغت مبلغ التواتر فحصلت الحجة فهذا آخر الكلام فى تقرير هذا الاستدلال ولنرجع الى التفسير أما قوله تعالى قل ان كانت لكم الدار الآخرة فالمراد الجنة لانها هى المطلوبة من دار الآخرة دون النار لانهم كانوا يزعمون أن لهم الجنة وأما قوله تعالى عند الله فليس المراد المكان بل المنزلة ولا يبعد أيضا حمله على المكان فلعل اليهود كانوا مشبهة فاعتقدوا العندية المكانية فأبطل الله كل ذلك بالدلالة التى ذكرها وأما قوله تعالى خالصة فنصب على الحال من الدار الآخرة أى سالمة لكم خاصة بكم ليس لاحد سواكم فيها حق يعنى ان صح قولكم لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى والناس للجنس وقيل للعهد وهم المسلمون والجنس أولى لقوله الا من كان هودا أو نصارى ولانه لم يوجد ههنا معهود وأما قوله من دون الناس فالمراد به سوى لا معنى المكان كما يقول القائل لمن وهب منه ملكا هذا لك من دون الناس وأما قوله تعالى فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذا أمر معلق على شرط مفقود وهو كونهم صادقين فلا يكون الامر موجودا والغرض منه التحدى واظهار كذبهم فى دعواهم

(المسئلة الثانية) في هذا التمني قولان (أحدهما) قول ابن عباس انهم يتحدوا بأن يدعو الفريقان بالموت
على أي فريق كان أكذب (والثاني) أن يقولوا ليتنا نموت وهذا الثاني أولى لانه أقرب الى موافقة
اللفظ أما قوله تعالى ولن يتمنوه فخبر قاطع عن ان ذلك لا يقع في المستقبل وهذا اخبار عن الغيب لان مع توفر
الدواعي على تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وسهولة الاتيان بهذه الكلمة أخبر بأنهم لا يأتون بذلك فهذا
اخبار جازم عن أمر قامت الامارات على ضده فلا يمكن الوصول اليه الا بالوحي وأما قوله تعالى أبدا فهو
غيب آخر لانه أخبر ان ذلك لا يوجد ولا في شيء من الازمنة الآتية في المستقبل ولا شك ان الاخبار عن عدمه
بالنسبة الى عموم الاشخاص غير الاخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الاوقات فهما غيبان وأما قوله تعالى
بما قدمت أيديهم فبيان للعلة التي لها لا يتمنون لانهم اذا علموا سوء طريقتهم وكثرة ذنوبهم دعاهم ذلك الى أن
لا يتمنوا الموت وأما قوله تعالى والله عليم بالظالمين فهو كالزجر والتهديد لانه اذا كان عالما بالسر والنجوى
ولم يمكن اخفاء شيء عنه صار تصور المكلف لذلك من أعظم الصوارف عن المعاصي وانما ذكر الظالمين لان كل
كافر ظالم وليس كل ظالم كافرا فلما كان ذلك أعم كان أولى بالذكر فان قيل انه تعالى قال ههنا ولن يتمنوه أبدا وقال
في سورة الجمعة ولا يتمنونه أبدا فلم ذكر ههنا لن وفي سورة الجمعة لا قلنا انهم في هذه السورة ادعوا ان الدار
الآخرة خالصة لهم من دون الناس وادعوا في سورة الجمعة انهم أولياء لله من دون الناس والله تعالى ابطل
هذين الامرين بأنه لو كان كذلك لوجب أن يتمنوا الموت والدعوى الاولى أعظم من الثانية اذ السعادة
القصوى هي الحصول في دار الثواب وأما مرتبة الولاية فهي وان كانت شريفة الا انها انما تراد ليتوسل بها
الى الجنة فلما كانت الدعوى الاولى أعظم لا جرم بين تعالى فساد قولهم بلفظ لن لانه أقوى الالفاظ النافية
ولما كانت الدعوى الثانية ليست في غاية العظمة لا جرم اكتفى في ابطالها بلفظ لا لانه ليس في نهاية القوة
في افادة معنى النفي والله أعلم * قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا
يود أحدهم لو يعمر ألف سنة وما هو بمزحزحه من العذاب أن يعمر والله بصير بما يعملون) اعلم انه سبحانه
وتعالى لما أخبر عنهم في الآية المتقدمة انهم لا يتمنون الموت أخبر في هذه الآية انهم في غاية الحرص على الحياة
لان ههنا قسما ثالثا وهو أن يكون الانسان بحيث لا يتمنى الموت ولا يتمنى الحياة فقال ولتجدنهم أحرص
الناس على حياة أما قوله تعالى ولتجدنهم فهو من وجد بمعنى علم المتعدي الى المفعولين في قوله وجدت
زيدا ذا حفاظ ومفعولاه هم وأحرص وانما قال على حياة بالتنكير لانه حياة مخصوصة وهي الحياة
المتطاولة ولذلك كانت القراءة بها أوقع من قراءة أبي على الحياة أما الواو في قوله ومن الذين أشركوا ففيه
وجوه (أحدها) انها واو عطف والمعنى ان اليهود أحرص الناس على حياة وأحرص من الذين أشركوا
كقولك هو أسخى الناس ومن حاتم هذا قول الفراء والاصم فان قيل ألم يدخل الذين أشركوا تحت الناس
قلنا بلى ولكنهم أفردوا بالذكر لان حرصهم شديد وفيه توبيخ عظيم لان الذين أشركوا لا يؤمنون بالمعاد وما
يعرفون الا الحياة الدنيا فحرصهم عليها لا يستبعد لانها جنتهم فاذا زاد عليهم في الحرص من له كتاب وهو مقر
بالجزاء كان حقيقا بأعظم التوبيخ فان قيل ولم زاد حرصهم على حرص المشركين قلنا لانهم علموا أنهم صائرون
الى النار لا محالة والمشركون لا يعلمون ذلك (القول الثاني) ان هذه الواو واو استئناف وقد تم الكلام
عند قوله على حياة تقديره ومن الذين أشركوا أناس يود أحدهم على حذف الموصوف كقوله وما
منا الا له مقام معلوم (القول الثالث) ان فيه تقديما وتأخيرا وتقديره ولتجدنهم وطائفة من الذين
أشركوا أحرص الناس على حياة ثم فسر هذه المحبة بقوله يود أحدهم لو يعمر ألف سنة وهو قول
أبي مسلم والقول الاول أولى لانه اذا كانت القصة في شأن اليهود خاصة فالاليق بالظاهر أن يكون المراد
ولتجدن اليهود أحرص على الحياة من سائر الناس ومن الذين أشركوا ليكون ذلك أبلغ في ابطال دعواهم
وفي اظهار كذبهم في قولهم ان الدار الآخرة لنا لا لغيرنا والله أعلم (المسئلة الثانية) اختلفوا في المراد بقوله
تعالى ومن الذين أشركوا على ثلاثة أقوال قيل المجوس لانهم كانوا يقولون لملكهم عش ألف نيروز وألف

مهرجان * وعن ابن عباس هو قول الاعاجم زى هزارسال وقيل المراد مشركو العرب وقيل كل مشرك لا يؤمن بالمعاد لانا بينا أن حرص هؤلاء على الدنيا ينبغى أن يكون أكثر وليس المراد من ذكر ألف سنة قول الاعاجم عش ألف سنة بل المراد به التكثير وهو معروف فى كلام العرب أما قوله تعالى يود أحدهم لو يعمر ألف سنة فالمراد انه تعالى بين بعدهم عن تمنى الموت من حيث انهم يتمنون هذا البقاء ويحرصون عليه هذا الحرص الشديد ومن هذا حاله كيف يتصور منه تمنى الموت أما قوله تعالى وما هو بمزحزحه من العذاب أن يعمر ففيه مسألتان (المسئلة الاولى) فى أن قوله وما هو كناية عماذا ثلاثة أقوال (أحدها) أنه كناية عن أحدهم الذى جرى ذكره أى وما أحدهم بمن يزحزحه من النار تعميره (وثانيها) انه ضمير لما دل عليه يعمر من مصدره وان يعمر بدل منه (وثالثها) ان يكون مبهما وان يعمر موضحه (المسئلة الثانية) الزحزحة التبعيد والانحاء قال القاضى والمراد انه لا يؤثر فى ازالة العذاب أقل تأثير ولو قال تعالى وما هو بمبعده وبمنحيه لم يدل على قلة التأثير كدلالة هذا القول وأما قوله تعالى والله بصير بما يعملون فاعلم أن البصير قد يراد به العلم يقال ان لفلان بصرا بهذا الامر أى معرفة وقد يراد به انه على صفة لو وجدت المبصرات لابصرها وكلا الوصفين يصحان عليه سبحانه الا ان من قال ان فى الاعمال مالا يصح أن يرى حمل هذا البصير على العلم لا محالة والله أعلم * قوله تعالى (قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله مصدقا لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين) اعلم أن هذا النوع أيضا من أنواع قبائح اليهود ومنكرات أقوالهم وأفعالهم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) أن قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل لا بدله من سبب وأمر قد ظهر من اليهود حتى يأمره تعالى بان يخاطبهم بذلك لانه يجرى مجرى المحاجة فاذا لم يثبت منهم فى ذلك أمر لا يجوز أن يأمره الله تعالى بذلك والمفسرون ذكروا أمورا (أحدها) انه عليه السلام لما قدم المدينة أتاه عبد الله بن صوريا فقال يا محمد كيف نومك فقد أخبرنا عن نوم النبى الذى يجىء فى آخر الزمان فقال عليه السلام تنام عيناى ولا ينام قلبى قال صدقت يا محمد فأخبرنى عن الولد أمن الرجل يكون أم من المرأة فقال أما العظام والعصب والعروق فمن الرجل وأما اللحم والدم والظفر والشعر فمن المرأة فقال صدقت فما بال الرجل يشبه أعمامه دون أخواله أو يشبه أخواله دون أعمامه فقال أيهما غلب ماؤه ماء صاحبه كان الشبه له قال صدقت فقال أخبرنى أى الطعام حرم اسرائيل على نفسه وفى التوراة ان النبى الامى يخبر عنه فقال عليه السلام أنشدكم بالله الذى أنزل التوراة على موسى هل تعلمون ان اسرائيل مرض مرضا شديدا فطال سقمه فنذر لله نذرا لئن عافاه الله من سقمه ليحرمن على نفسه أحب الطعام والشراب وهو لحمان الابل وألبانها فقالوا نعم فقال له بقيت خصلة واحدة ان قلتها آمنت بك أى ملك يأتيك بما تقول عن الله قال جبريل قال ان ذلك عدونا ينزل بالقتال والشدة ورسولنا ميكائيل يأتى بالبشر والرخاء فلو كان هو الذى يأتيك آمنا بك فقال عمر وما مبدأ هذه العداوة فقال ابن صوريا أول هذه العداوة ان الله تعالى أنزل على نبينا ان بيت المقدس سيخرب فى زمان رجل يقال له بخت نصر ووصفه لنا فطلبناه فلما وجدناه بعثنا لقتله رجالا فدفع عنه جبريل وقال ان سلطكم الله على قتله فهذا ليس هو ذلك الذى أخبر الله عنه أنه سيخرب بيت المقدس فلا فائدة فى قتله ثم انه كبر وقوى وملك وغزانا وخرب بيت المقدس وقتلنا فلذلك نتخذه عدوا وأما ميكائيل فانه عدو جبريل فقال عمر فانى أشهد ان من كان عدوا لجبريل فهو عدو لميكائيل وهما عدوان لمن عاداهما فأنكر ذلك على عمر فأنزل الله تعالى هاتين الآيتين (وثانيها) روى انه كان لعمر أرض بأعلى المدينة وكان ممره على مدراس اليهود وكان يجلس اليهم ويسمع كلامهم فقالوا يا عمر قد أحببناك وانا لنطمع فيك فقال والله ما أجيئكم لحبكم ولا أسألكم لانى شاك فى دينى وانما أدخل عليكم لازداد بصيرة فى أمر محمد صلى الله عليه وسلم وأرى آثاره فى كتابكم ثم سألهم عن جبريل فقالوا ذاك عدونا يطلع محمدا على أسرارنا وهو صاحب كل خسف وعذاب وان ميكائيل يجىء بالخصب والسلم فقال لهم وما منزلتهما من الله قالوا أقرب منزلة

جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره وميكائيل عدو لجبريل فقال عمر انى كنا كما تقولون فما هما بعدوين
ولانتم أكفر من الحمير ومن كان عدوا لاحدهما كان عدوا للآخر ومن كان عدوا لهما كان عدوا لله ثم رجع
عمر فوجد جبريل عليه السلام قد سبقه بالوحى فقال النبي صلى الله عليه وسلم لقد وافقك ربك يا عمر
قال عمر لقد رأيتنى فى دين الله بعد ذلك أصلب من الحجر (وثالثها) قال مقاتل زعمت اليهود ان جبريل
عليه السلام عدونا أمر أن يجعل النبوة فينا فجعلها فى غيرنا فأنزل الله هذه الآيات واعلم ان الاقرب أن
يكون سبب عداوتهم له أنه كان ينزل القرآن على محمد عليه السلام لان قوله من كان عدوا لجبريل فانه
نزله على قلبك باذن الله مشعر بأن هذا التنزيل لا ينبغى ان يكون سببا للعداوة لانه انما فعل ذلك بأمر الله فلا
ينبغى أن يكون سببا للعداوة وتقرير هذا من وجوه (أولها) ان الذى نزله جبريل من القرآن بشارة
المطيعين بالثواب وانذار العصاة بالعقاب والامر بالمحاربة والمقاتلة لما لم يكن ذلك باختياره بل بامر الله
الذى يعترفون انه لا محيص عن أمره ولا سبيل الى مخالفته فعداوة من هذا سبيله توجب عداوة الله وعداوة
الله كفر فيلزم ان عداوة من هذا سبيله كفر (وثانيها) ان الله تعالى لو أمر ميكائيل بانزال مثل هذا الكتاب
فاما أن يقال انه كان يتمرد ويأبى عن قبول أمر الله وذلك غير لائق بالملائكة المعصومين أو كان يقبله ويأتى
به على وفق أمر الله فحينئذ يتوجه على ميكائيل ماذكروه على جبريل عليهما السلام فما الوجه فى تخصيص
جبريل بالعداوة (وثالثها) ان انزال القرآن على محمد كما شق على اليهود فانزال التوراة على موسى شق على
قوم آخرين فان اقتضت نفرة بعض الناس لانزال القرآن قبحه فلتقتض نفرة أولئك المتقدمين انزال
التوراة على موسى عليه السلام قبحه ومعلوم ان كل ذلك باطل فثبت بهذه الوجوه فساد ما قالوه (المسئلة
الثانية) من الناس من استبعد أن يقول قوم من اليهود ان جبريل عدوهم قالوا لانا نرى اليهود فى زماننا
هذا مطبقين على انكار ذلك مصرين على ان أحدا من سلفهم لم يقل بذلك واعلم ان هذا باطل لان حكاية الله
أصدق ولان جهلهم كان شديدا وهم الذين قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة (المسئلة الثالثة) قرأ ابن كثير
جبريل بفتح الجيم وكسر الراء من غير همز وقرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم بفتح الجيم والراء مهموزا
والباقون بكسر الجيم والراء غير مهموز بوزن قنديل وفيه سبع لغات ثلاث منها ذكرناها وجبرائل على وزن
جبراعل وجبرائيل على وزن جبراعيل وجبرايل على وزن جبراعل وجبرين بالنون ومنع الصرف للتعريف
والعجمة (المسئلة الرابعة) قال بعضهم جبريل معناه عبد الله فجبر عبد وايل الله وميكائيل عبد الله وهو قول
ابن عباس وجماعة من أهل العلم قال أبو على السوسى هذا لا يصح لوجهين (أحدهما) انه لا يعرف من أسماء
الله ايل (والثانى) انه لو كان كذلك لكان آخر الاسم مجرورا أما قوله تعالى فانه نزله على قلبك ففيه
سؤالات (السؤال الاول) الهاء فى قوله تعالى فانه وفى قوله نزله الى ماذا يعود الجواب فيه قولان
(أحدهما) ان الهاء الاولى تعود على جبريل والثانية على القرآن وان لم يجر له ذكر لانه كالمعلوم
كقوله ما ترك على ظهرها من دابة يعنى على الارض وهذا قول ابن عباس وأكثر أهل العلم أى ان كانت
عداوتهم لان جبريل ينزل القرآن فانما ينزله باذن الله قال صاحب الكشاف اضمار ما لم يسبق ذكره فيه
فخامة لشأن صاحبه حيث يجعل لفرط شهرته كانه يدل على نفسه ويكتفى عن اسمه الصريح بذكر شئ من
صفاته (وثانيهما) المعنى فان الله نزل جبريل عليه السلام لا أنه نزل نفسه (السؤال الثانى) القرآن انما
نزل على محمد صلى الله عليه وسلم فما السبب فى قوله نزله على قلبك الجواب هذه المسئلة ذكرناها فى سورة الشعراء
فى قوله نزل به الروح الامين على قلبك وأكثر الامة على انه انزل القرآن عليه لا على قلبه الا أنه خص القلب
بالذكر لاجل ان الذى نزل به ثبت فى قلبه حفظا حتى أداه الى أمته فلما كان سبب تمكنه من الاداء ثباته
فى قلبه حفظا جاز أن يقال نزله على قلبك وان كان فى الحقيقة نزله عليه لا على قلبه (السؤال الثالث) كان
حق الكلام أن يقال على قلبى والجواب جاءت على حكاية كلام الله كما تكلم به كانه قيل قل ما تكلمت به من
قولى من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك (السؤال الرابع) كيف استقام قوله فانه نزله جزاء للشرط

الجواب فيه وجهان (الاول) أنه سبحانه وتعالى بين ان هذه العداوة فاسدة لانه ما أتى الا أنه أمر بانزال كتاب فيه الهداية والبشارة فأنزله فهو من حيث انه مأمور وجب أن يكون معذورا ومن حيث انه أتى بالهداية والبشارة يجب أن يكون مشكورا فكيف تليق به العداوة (والثانى) أنه تعالى بين ان اليهود ان كانوا يعادونه فيحق لهم ذلك لانه نزل عليك الكتاب برهانا على نبوتك ومصدقا لصدقك وهم يكرهون ذلك فكيف لا يبغضون من أكد عليهم هذا الامر الذى يكرهونه أما قوله تعالى باذن الله فالاظهر بأمر الله وهو أولى من تفسيره بالعلم لوجوه (أولها) ان الاذن حقيقة فى الامر مجاز فى العلم واللفظ واجب الحمل على حقيقته ما أمكن (وثانيها) ان انزاله كان من الواجبات والوجوب مستفاد من الامر لا من العلم (وثالثها) ان ذلك الانزال اذا كان عن امر لازم كان أوكد فى الحجة أما قوله تعالى مصدقا لما بين يديه فمحمول على ما أجمع عليه أكثر المفسرين من ان المراد ما قبله من كتب الانبياء ولا معنى لتخصيص كتاب دون كتاب ومنهم من خصه بالتوراة وزعم أنه أشار الى أن القرآن يوافق التوراة فى الدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان قيل أليس أن شرائع القرآن مخالفة لشرائع سائر الكتب فلم صار بأن يكون مصدقا لها لكونها متوافقة فى الدلالة على التوحيد ونبوة محمد أولى بأن يكون غير مصدق لها قلنا الشرائع التى تشتمل عليها سائر الكتب كانت مقدرة بتلك الاوقات ومنتهية فى هذا الوقت بناء على ان النسخ بيان انتهاء مدة العبادة وحينئذ لا يكون بين القرآن وبين سائر الكتب اختلاف فى الشرائع أما قوله تعالى وهدى فالمراد به ان القرآن مشتمل على أمرين (أحدهما) بيان ما وقع التكليف به من أعمال القلوب وأعمال الجوارح وهو من هذا الوجه هدى (وثانيهما) بيان ان الآتى بتلك الاعمال كيف يكون ثوابه وهو من هذا الوجه بشرى ولما كان الاول مقدما على الثانى فى الوجود لا جرم قدم الله لفظ الهدى على لفظ البشرى فان قيل ولم خص كونه هدى وبشرى بالمؤمنين مع انه كذلك بالنسبة الى الكل الجواب من وجهين (الاول) أنه تعالى انما خصهم بذلك لانهم هم الذين اهتدوا بالكتاب فهو كقوله تعالى هدى للمتقين (والثانى) انه لا يكون بشرى الا للمؤمنين وذلك لان البشرى عبارة عن الخبر الدال على حصول الخير العظيم وهذا لا يحصل الا فى حق المؤمنين فلهذا خصهم الله به أما الآية الثانية وهى قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته فاعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الاولى من كان عدوا لجبريل لاجل انه نزل القرآن على قلب محمد وجب أن يكون عدوا لله تعالى بين فى هذه الآية ان من كان عدوا لله كان عدوا له فبين ان فى مقابلة عداوتهم ما يعظم ضرر الله عليهم وهو عداوة الله لهم لان عداوتهم لا تؤثر ولا تنفع ولا تضر وعداوته تعالى تؤدى الى العذاب الدائم الاليم الذى لا ضرر أعظم منه وههنا سؤالات (السؤال الاول) كيف يجوز أن يكونوا أعداء الله ومن حق العداوة الاضرار بالعدو وذلك محال على الله تعالى والجواب ان معنى العداوة على الحقيقة لا يصح الا فينا لان العدو للغير هو الذى يريد انزال المضار به وذلك محال على الله تعالى بل المراد منه أحد وجهين اما أن يعادوا أولياء الله فيكون ذلك عداوة لله كقوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وكقوله ان الذين يؤذون الله ورسوله لان المراد بالآيتين أولياء الله دونه لاستحالة المحاربة والاذية عليه واما أن يراد بذلك كراهتهم القيام بطاعته وعبادته وبعدهم عن التمسك بذلك فلما كان العدو لا يكاد يوافق عدوه أو ينقاد له شبه طريقتهم فى هذا الوجه بالعداوة فاما عداوتهم لجبريل والرسل فصحيحة لان الاضرار جائز عليهم لكن عداوتهم لا تؤثر فيهم لعجزهم عن الامور المؤثرة فيهم وعداوتهم مؤثرة فى اليهود لانها فى العاجل تقتضى الذلة والمسكنة وفى الآجل تقتضى العذاب الدائم (السؤال الثانى) لماذا كر الملائكة فلم أعاد ذكر جبريل وميكائيل مع اندراجهما فى الملائكة الجواب لوجهين (الاول) أفردهما بالذكر لفضلهما كانهما لكمال فضلهما صارا جنسا آخر سوى جنس الملائكة (الثانى) ان الذى جرى بين الرسول واليهود هو ذكرهما والآية انما نزلت بسببهما فلا جرم نص على اسميهما واعلم ان هذا يقتضى كونهما أشرف من جميع الملائكة والا لم يصح هذا التاويل واذا ثبت هذا فنقول يجب أن يكون جبريل عليه السلام أفضل من

ميكائيل لوجوه (أحدها) أنه تعالى قدم جبريل عليه السلام في الذكر وتقديم المفضول على الفاضل في الذكر مستقبح عرفا فوجب أن يكون مستقبحا شرعا لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (وثانيها) ان جبريل عليه السلام ينزل بالقرآن والوحي والعلم وهو مادة بقاء الارواح وميكائيل ينزل بالخصب والامطار وهي مادة بقاء الابدان ولما كان العلم أشرف من الاغذية وجب أن يكون جبريل أفضل من ميكائيل (وثالثها) قوله تعالى في صفة جبريل مطاع ثم أمين ذكره بوصف المطاع على الاطلاق وظاهره يقتضي كونه مطاعا بالنسبة الى ميكائيل فوجب أن يكون أفضل منه (المسئلة الثانية) قرأ أبو عمرو وحفص عن عاصم ميكال بوزن قنطار ونافع ميكائل مختلسة ليس بعد الهمزة ياء على وزن ميكاعل وقرأ الباقون ميكائيل على وزن ميكاعيل وفيه لغة أخرى ميكئيل على وزن ميكعيل وميكئيل كميكعيل قال ابن جني العرب اذا نطقت بالاعجمي خلطت فيه (المسئلة الثالثة) الواو في وجبريل وميكال قيل واو العطف وقيل بمعنى أو يعني من كان عدوا لاحد من هؤلاء فان الله عدو لجميع الكافرين (المسئلة الرابعة) عدو للكافرين أراد عدو لهم الا أنه جاء بالظاهر ليدل على ان الله تعالى انما عاداهم لكفرهم وان عداوة الملائكة كفر

قوله تعالى (ولقد أنزلنا اليك آيات بينات وما يكفر بها الا الفاسقون) اعلم ان هذا نوع آخر من قبائحهم وفضائحهم قال ابن عباس ان اليهود كانوا يستفتحون على الاوس والخزرج برسول الله صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه فلما بعث من العرب كفروا به وجحدوا ما كانوا يقولون فيه فقال لهم معاذ بن جبل يا معشر اليهود اتقوا الله وأسلموا فقد كنتم تستفتحون علينا بمحمد ونحن أهل الشرك وتخبروننا أنه مبعوث وتصفون لنا صفته فقال بعضهم ما جاءنا بشيء من البينات وما هو بالذي كنا نذكر لكم فأنزل الله تعالى هذه الآية وههنا مسائل (المسئلة الاولى) الاظهر ان المراد من الآيات البينات آيات القرآن الذي لا يأتي بمثله الجن والانس ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقال بعضهم لا يمتنع أن يكون المراد من الآيات البينات القرآن مع سائر الدلائل نحو امتناعهم من المباهلة ومن تمني الموت وسائر المعجزات نحو اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين أصابعه وانشقاق القمر قال القاضي الاولى تخصيص ذلك بالقرآن لان الآيات اذا قرنت الى التنزيل كانت أخص بالقرآن والله أعلم (المسئلة الثانية) الوجه في تسمية القرآن بالآيات وجوه (أحدها) ان الآية هي الدالة واذا كانت ابعاض القرآن دالة بفصاحتها على صدق المدعي كانت آيات (وثانيها) ان منها ما يدل على الاخبار عن الغيوب فهي دالة على تلك الغيوب (وثالثها) انها دالة على دلائل التوحيد والنبوة والشرائع فهي آيات من هذه الجهة فان قيل الدليل لا يكون الا بينا فما معنى وصف الآيات بكونها بينة وليس لاحد أن يقول المراد كون بعضها أبين من بعض لان هذا انما يصح لو أمكن في العلوم أن يكون بعضها أقوى من بعض وذلك محال وذلك لان العالم بالشيء اما أن يحصل معه تجويز نقيض ما اعتقده أو لا يحصل فان حصل معه ذلك التجويز لم يكن ذلك الاعتقاد علما وان لم يحصل استحال أن يكون شيء آخر آكد منه قلنا التفاوت لا يقع في نفس العلم بل في طريقه فان العلوم تنقسم الى ما يكون طريق تحصيله والدليل الدال عليه أكثر مقدمات فيكون الوصول اليه أصعب والى ما يكون أقل مقدمات فيكون الوصول اليه أقرب وهذا هو الآية البينة (المسئلة الثالثة) الانزال عبارة عن تحريك الشيء من الاعلى الى الاسفل وذلك لا يتحقق الا في الجسم فهو على هذا الكلام محال لكن جبريل لما نزل من الاعلى الى الاسفل وأخبر به سمى ذلك انزالا أما قوله وما يكفر بها الا الفاسقون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الكفر بها من وجهين (أحدهما) جحودها مع العلم بصحتها (والثاني) جحودها مع الجهل وترك النظر فيها والاعراض عن دلائلها وليس في الظاهر تخصيص فيدخل الكل فيه (المسئلة الثانية) الفسق في اللغة خروج الانسان عما حد له قال الله تعالى الا ابليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه وتقول العرب للنواة اذا خرجت من الرطبة عند سقوطها فسقت النواة وقد يقرب من معناه الفجور لانه مأخوذ من فجور السد الذي يمنع الماء من أن يصير الى الموضع الذي يفسد فشبه تعدي الانسان ما حد له الى الفساد بالذي فجر السد

حتى صار الى حيث يفسد فان قيل أليس ان صاحب الصغيرة تجاوز أمر الله ولا يوصف بالفسق والفجور قلنا انه انما يسمى بهما كل أمر يعظم من الباب الذى ذكرناه لان من فتح من النهر نقبا يسيرا لا يوصف بأنه فجر ذلك النهر وكذلك الفسق انما يقال اذا عظم التعدى اذا ثبت هذا فنقول فى قوله الا الفاسقون وجهان (أحدهما) ان كل كافر فاسق ولا ينعكس فكان ذكر الفاسق يأتى على الكافر وغيره فكان أولى (الثانى) أن يكون المراد ما يكفر بها الا الكافر المتجاوز عن كل حد فى كفره والمعنى ان هذه الآيات لما كانت بينة ظاهرة لم يكفر بها الا الكافر الذى بلغ فى الكفر الى النهاية القصوى وتجاوز عن كل حد مستحسن فى العقل والشرع * قوله تعالى

(أوكلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم بل أكثرهم لا يؤمنون) اعلم ان هذا نوع آخر من قبائحهم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله أوكلما عاهدوا عهدا واو عطف دخلت عليه همزة الاستفهام وقيل الواو زائدة وليس بصحيح لانه مع صحة معناه لا يجوز أن يحكم بالزيادة (المسئلة الثانية) قال صاحب الكشاف الواو للعطف على محذوف معناه اكفروا بالآيات والبينات وكلما عاهدوا وقرأ أبو السمال بسكون الواو على ان الفاسقون بمعنى الذين فسقوا فكانه قيل وما يكفر بها الا الذين فسقوا أونقضوا عهد الله مرارا كثيرة وقرئ عوهدوا وعهدوا (المسئلة الثالثة) المقصود من هذا الاستفهام الانكار واعظام ما يقدمون عليه لان مثل ذلك اذا قيل بهذا اللفظ كان أبلغ فى التنكير والتبكيت ودل بقوله أوكلما عاهدوا على عهد بعد عهد نقضوه ونبذوه بل يدل على ان ذلك كالعادة فيهم فكانه تعالى أراد تسلية الرسول عند كفرهم بما أنزل عليه من الآيات بان ذلك ليس ببدع منهم بل هو سجيتهم وعادتهم وعادة سلفهم على ما بينه فى الآيات المتقدمة من نقضهم العهود والمواثيق حالا بعد حال لان من يعتاد منه هذه الطريقة لا يصعب على النفس مخالفته كصعوبة من لم تجر عادته بذلك (المسئلة الرابعة) فى العهد وجوه (أحدها) ان الله تعالى لما أظهر الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وعلى صحة شرعه كان ذلك كالعهد منه سبحانه وقبولهم لتلك الدلائل كالمعاهدة منهم لله سبحانه وتعالى (وثانيها) ان العهد هو الذى كانوا يقولون قبل مبعثه لئن خرج النبى لنؤمنن به ولنخرجن المشركين من ديارهم (وثالثها) انهم كانوا يعاهدون الله كثيرا وينقضونه (ورابعها) ان اليهود كانوا قد عاهدوه على أن لا يعينوا عليه أحدا من الكافرين فنقضوا ذلك وأعانوا عليه قريشا يوم الخندق قال القاضى ان صحت هذه الرواية لم يمتنع دخوله تحت الآية لكن لا يجوز قصر الآية عليه بل الاقرب أن يكون المراد ما له تعلق بما تقدم ذكره من كفرهم بآيات الله واذا كان كذلك فحمله على نقض العهد فيما تضمنته الكتب المتقدمة والدلائل العقلية من صحة القول ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم أقوى (المسئلة الخامسة) انما قال نبذه فريق لان فى جملة من عاهد من آمن أو يجوز أن يؤمن فلما لم يكن ذلك صفة جميعهم خص الفريق بالذكر ثم لما كان يجوز أن يظن ان ذلك الفريق هم الاقلون بين انهم الاكثرون فقال بل أكثرهم لا يؤمنون وفيه قولان (الاول) أكثر أولئك الفساق لا يصدقون بك أبدا لحسدهم وبغيهم (والثانى) لا يؤمنون أى لا يصدقون بكتابهم لانهم كانوا فى قومهم كالمنافقين مع الرسول يظهرون لهم الايمان بكتابهم ورسولهم ثم لا يعملون بموجبه ومقتضاه * قوله تعالى (ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم

نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كانهم لا يعلمون) اعلم ان معنى كون الرسول مصدقا لما معهم هو انه كان معترفا بنبوة موسى عليه السلام وبصحة التوراة أو مصدقا لما معهم من حيث ان التوراة بشرت بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم فاذا أتى محمد كان مجرد مجيئه مصدقا للتوراة أما قوله تعالى نبذ فريق فهو مثل لتركهم واعراضهم عنه بمثل ما يرمى به وراء الظهر استغناء عنه وقلة التفات اليه أما قوله تعالى من الذين أوتوا الكتاب ففيه قولان (أحدهما) ان المراد ممن أوتى علم الكتاب من يدرسه ويحفظه قال هذا القائل الدليل عليه انه تعالى وصف هذا الفريق بالعلم عند قوله تعالى كانهم لا يعلمون (الثانى) المراد من يدعى التمسك بالكتاب سواء علمه أو لم يعلمه وهذا كوصف المسلمين بانهم من أهل القرآن لا يراد بذلك من يختص بمعرفة علومه بل المراد من يؤمن به ويتمسك بموجبه أما قوله تعالى كتاب الله

وراء ظهورهم فقيل انه القرآن وقيل انه التوراة وهذا هو الاقرب لوجهين (الاول) ان النبذ لا يعقل الا فيما تمسكوا به أولا وأما اذا لم يلتفتوا اليه لا يقال انهم نبذوه (الثانى) انه قال نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب ولو كان المراد به القرآن لم يكن لتخصيص الفريق معنى لان جميعهم لا يصدقون بالقرآن فان قيل كيف يصح نبذهم للتوراة وهم يتمسكون به قلنا اذا كان يدل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لما فيه من النعت والصفة وفيه وجوب الايمان ثم عدلوا عنه كانوا نابذين للتوراة أما قوله تعالى كانهم لا يعلمون فدلالة على انهم نبذوه عن علم ومعرفة لانه لا يقال ذلك الا فيمن يعلم فدلت الآية من هذه الجهة على ان هذا الفريق كانوا عالمين بصحة نبوته الا انهم جحدوا ما يعلمون وقد ثبت أن الجمع العظيم لا يصح الجحد عليهم فوجب القطع بأن أولئك الجاحدين كانوا فى القلة بحيث تجوز المكابرة عليهم * قوله تعالى (واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد الا باذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ماله فى الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون) اعلم ان هذا هو نوع آخر من قبائح أفعالهم وهو اشتغالهم بالسحر واقبالهم عليه ودعاؤهم الناس اليه أما قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى واتبعوا حكاية عمن تقدم ذكره وهم اليهود ثم فيه أقوال (أحدها) انهم اليهود الذين كانوا فى زمان محمد عليه الصلاة والسلام (وثانيها) انهم الذين تقدموا من اليهود (وثالثها) انهم الذين كانوا فى زمن سليمان عليه السلام من السحرة لان أكثر اليهود ينكرون نبوة سليمان عليه السلام ويعدونه من جملة الملوك فى الدنيا فالذين منهم كانوا فى زمانه لا يمتنع أن يعتقدوا فيه أنه انما وجد ذلك الملك العظيم بسبب السحر (ورابعها) انه يتناول الكل وهذا أولى لانه ليس صرف اللفظ الى البعض أولى من صرفه الى غيره اذ لا دليل على التخصيص قال السدى لما جاءهم محمد عليه الصلاة والسلام عارضوه بالتوراة فخاصموه بها فاتفقت التوراة والقرآن فنبذوا التوراة وأخذوا بكتاب آصف وسحر هاروت وماروت فلم يوافق القرآن فهذا هو قوله تعالى ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم ثم أخبر عنهم بانهم اتبعوا كتب السحر (المسئلة الثانية) ذكروا فى تفسير تتلوا وجوها (أحدها) ان المراد منه التلاوة والاخبار (وثانيها) قال أبو مسلم تتلوا أى تكذب على ملك سليمان يقال تلا عليه اذا كذب وتلا عنه اذا صدق واذا ابهم جاز الامران والاقرب هو الاول لان التلاوة حقيقة فى الخبر الا ان المخبر يقال فى خبره اذا كان كذبا انه تلا فلان وانه قد تلا على فلان ليميز بينه وبين الصدق الذى لا يقال فيه روى على فلان بل يقال روى عن فلان وأخبر عن فلان وتلا عن فلان وذلك لا يليق الا بالاخبار والتلاوة ولا يمتنع أن يكون الذى كانوا يخبرون به عن سليمان مما يتلى ويقرأ فيجتمع فيه كل الاوصاف (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى الشياطين فقيل المراد شياطين الجن وهو قول الاكثرين وقيل شياطين الانس وهو قول المتكلمين من المعتزلة وقيل هم شياطين الانس والجن معا أما الذين حملوه على شياطين الجن قالوا ان الشياطين كانوا يسترقون السمع ثم يضمون الى ما سمعوا أكاذيب يلفقونها ويلقونها الى الكهنة وقد دونوها فى كتب يقرؤنها ويعلمونها الناس وفشا ذلك فى زمن سليمان حتى قالوا ان الجن تعلم الغيب وكانوا يقولون هذا علم سليمان وما تم له ملكه الا بهذا العلم وبه يسخر الجن والانس والريح التى تجرى بامره وأما الذين حملوه على شياطين الانس قالوا روى فى الخبر ان سليمان عليه السلام كان قد دفن كثيرا من العلوم التى خصه الله تعالى بها تحت سرير ملكه حرصا على انه ان هلك الظاهر منها يبقى ذلك المدفون فلما مضت مدة على ذلك توصل قوم من المنافقين الى ان كتبوا فى خلال ذلك أشياء من السحر تناسب تلك الاشياء من بعض الوجوه ثم بعد موته واطلاع الناس على تلك الكتب أوهموا الناس انه من عمل سليمان وانه ما وصل الى ما وصل اليه الا بسبب

هذه الاشياء فهذا معنى ماتتلوا الشياطين واحتج القائلون بهذا الوجه على فساد القول الاول بأن شياطين الجن لو قدروا على تغيير كتب الانبياء وشرائعهم بحيث يبقى ذلك التحريف محققا فيما بين الناس لارتفع الوثوق عن جميع الشرائع وذلك يفضى الى الطعن فى كل الاديان فان قيل اذا جوزتم ذلك على شياطين الانس فلم لا يجوز مثله على شياطين الجن قلنا الفرق ان الذى يفعله الإنسان لابد وأن يظهر من بعض الوجوه أما لو جوزنا هذا الافتعال من الجن وهو أن تزيد فى كتب سليمان بخط مثل خط سليمان فانه لا يظهر ذلك ويبقى مخفيا فيفضى الى الطعن فى جميع الاديان (المسئلة الرابعة) أما قوله على ملك سليمان فقيل فى ملك سليمان عن ابن جريج وقيل على عهد ملك سليمان والاقرب أن يكون المراد واتبعوا ماتتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمان لانهم كانوا يقرؤن من كتب السحر ويقولون ان سليمان انما وجد ذلك الملك بسبب هذا العلم فكانت تلاوتهم لتلك الكتب كالافتراء على ملك سليمان (المسئلة الخامسة) اختلفوا فى المراد بملك سليمان فقال القاضى ان ملك سليمان هو النبوة أو يدخل فيه النبوة وتحت النبوة الكتاب المنزل عليه والشريعة واذا صح ذلك ثم أخرج القوم صحيفة فيها ضروب السحر وقد دفنوها تحت سرير ملكه ثم أخرجوها بعد موته وأوهموا انها من جهته صار ذلك منهم تقولا على ملكه فى الحقيقة والاصح عندى أن يقال ان القوم لما ادعوا ان سليمان انما وجد تلك المملكة بسبب ذلك العلم كان ذلك الادعاء كالافتراء على ملك سليمان (المسئلة السادسة) السبب فى انهم أضافوا السحر الى سليمان عليه السلام وجوه (أحدها) انهم أضافوا السحر الى سليمان تفخيما لشأنه وتعظيما لامره وترغيبا للقوم فى قبول ذلك منهم (وثانيها) ان اليهود ما كانوا يقرون بنبوة سليمان بل كانوا يقولون انما وجد ذلك الملك بسبب السحر (وثالثها) ان الله تعالى لما سخر الجن لسليمان فكان يخالطهم ويستفيد منهم أسرارا عجيبة نغلب على الظنون انه عليه الصلاة والسلام استفاد السحر منهم أما قوله تعالى وما كفر سليمان فهذا تنزيه له عليه السلام عن الكفر وذلك يدل على ان القوم نسبوه الى الكفر والسحر قيل فيه أشياء (أحدها) ماروى عن بعض أحبار اليهود انهم قالوا ألا تعجبون من محمد يزعم ان سليمان كان نبيا وما كان الا ساحرا فأنزل الله هذه الآية (وثانيها) أن السحرة من اليهود زعموا انهم أخذوا السحر عن سليمان فنزهه الله تعالى منه (وثالثها) ان قوما زعموا ان قوام ملكه كان بالسحر فبرأه الله منه لان كونه نبيا ينافى كونه ساحرا كافرا ثم بين تعالى ان الذى برأه منه لاصق بغيره فقال ولكن الشياطين كفروا يشير به الى ما تقدم ذكره ممن اتخذ السحر كالحرفة لنفسه وينسبه الى سليمان ثم بين تعالى مابه كفروا فقد كان يجوز أن يتوهم انهم ما كفروا أولا بالسحر فقال تعالى يعلمون الناس السحر واعلم ان الكلام فى السحر يقع من وجوه (المسئلة الاولى) فى البحث عنه بحسب اللغة فنقول ذكر أهل اللغة انه فى الاصل عبارة عما لطف وخفى سببه والسحر بالنصب هو الغذاء لخفائه ولطف مجاريه قال لبيد * ونسحر بالطعام وبالشراب * قيل فيه وجهان (أحدهما) انا نعلل ونخدع كالمسحور المخدوع والآخر نغذى وأى الوجهين كان فمعناه الخفاء وقال

فان تسألينا فيم نحن فاننا * عصافير من هذا الانام المسحر

وهذا البيت يحتمل من المعنى ما احتمله الاول ويحتمل أيضا أن يريد بالمسحر انه ذو سحر والسحر هو الرئة وما تعلق بالحلقوم وهذا أيضا يرجع الى معنى الخفاء ومنه قول عائشة رضى الله عنها توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين سحرى ونحرى وقوله تعالى انما أنت من المسحرين يعنى من المخلوقين الذى يطعم ويشرب يدل عليه قولهم ما أنت الا بشر مثلنا ويحتمل انه ذو سحر مثلنا وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام انه قال للسحرة ماجئتم به السحر ان الله سيبطله وقال فلما ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبوهم فهذا هو معنى السحر فى أصل اللغة (المسئلة الثانية) اعلم ان لفظ السحر فى عرف الشرع مختص بكل أمر يخفى سببه و يتخيل على غير حقيقته ويجرى مجرى التمويه والخداع ومتى أطلق ولم يقيد أفاد ذم فاعله قال تعالى سحروا أعين الناس يعنى موهوا عليهم حتى ظنوا ان حبالهم وعصيهم تسعى وقال تعالى يخيل اليه

من

من سحرهم انما تسمى وقد يستعمل مقيدا فيما يمدح ويحمد روى انه قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم الزبرقان بن بدر وعمرو بن الاهتم فقال لعمرو خبرني عن الزبرقان فقال مطاع في ناديه شديد العارضة مانع لما وراء ظهره فقال الزبرقان هو والله يعلم انى أفضل منه فقال عمرو انه ذم المروءة ضيق العطن أحمق الاب لئيم الخال يارسول الله صدقت فيهما أرضانى فقلت أحسن ما علمت وأسخطنى فقلت أسوأ ما علمت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من البيان لسحرا فسمى النبي صلى الله عليه وسلم بعض البيان سحرا لان صاحبه يوضح الشئ المشكل ويكشف عن حقيقته بحسن بيانه وبليغ عبارته فان قيل كيف يجوز أن يسمى ما يوضح الحق وينبئ عنه سحرا وهذا القائل انما قصد اظهار الخفى لا اخفاء الظاهر ولفظ السحر انما يفيد اخفاء الظاهر قلنا انما سماه سحرا لوجهين (الاول) ان ذلك القدر للطفه وحسنه استمال القلوب فأشبه السحر الذى يستميل القلوب فمن هذا الوجه سمى سحرا لا من الوجه الذى ظننت (الثانى) ان المقتدر على البيان يكون قادرا على تحسين ما يكون قبيحا وتقبيح ما يكون حسنا فذلك يشبه السحر من هذا الوجه (المسئلة الثالثة) فى أقسام السحر اعلم ان السحر على أقسام (الاول) سحر الكلدانيين والكسدانيين الذين كانوا فى قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب ويزعمون انها هى المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادة والنحوسة وهم الذين بعث الله تعالى ابراهيم عليه السلام مبطلا لمقالتهم ورادا عليهم فى مذاهبهم أما المعتزلة فقد اتفقت كلمتهم على ان غير الله تعالى لا يقدر على خلق الجسم والحياة واللون والطعم واحتجوا بوجوه ذكرها القاضى ولخصها فى تفسيره وفى سائر كتبه ونحن ننقل تلك الوجوه وننظر فيها (أولها) وهو النكتة العقلية التى عليها يعولون ان كل ما سوى الله اما متحيز واما قائم بالمتحيز فلو كان غير الله فاعلا للجسم والحياة لكان ذلك الغير متحيزا وذلك المتحيز لا بد وأن يكون قادرا بالقدرة اذ لو كان قادرا لذاته لكان كل جسم كذلك بناء على ان الاجسام متماثلة لكن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم والحياة ويدل عليه وجهان (الاول) ان العلم الضرورى حاصل بأن الواحد منا لا يقدر على خلق الجسم والحياة ابتداء فقدرتنا مشتركة فى امتناع ذلك عليها فهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشترك ههنا الا كوننا قادرين بالقدرة واذا ثبت هذا وجب فيمن كان قادرا بالقدرة أن يتعذر عليه فعل الجسم والحياة (الثانى) ان هذه القدرة التى لنا لا شك أن بعضها يخالف بعضا فلو قدرنا قدرة صالحة لخلق الجسم والحياة لم تكن مخالفتها لهذه القدرة أشد من مخالفة بعض هذه القدر للبعض فلو كفى ذلك القدر من المخالفة فى صلاحيتها لخلق الجسم والحياة لوجب فى هذه القدرة أن يخالف بعضها بعضا وأن تكون صالحة لخلق الجسم والحياة ولما لم يكن كذلك علمنا ان القادر بالقدرة لا يقدر على خلق الجسم والحياة (وثانيها) انا لو جوزنا ذلك لتعذر الاستدلال بالمعجزات على النبوات لانا لو جوزنا استحداث الخوارق بواسطة تمزيج القوى السماوية بالقوى الارضية لم يمكننا القطع بأن هذه الخوارق التى ظهرت على أيدى الانبياء عليهم السلام صدرت عن الله تعالى بل يجوز فيها انهم أتوا بها من طريق السحر وحينئذ يبطل القول بالنبوات من كل الوجوه (وثالثها) انا لو جوزنا أن يكون فى الناس من يقدر على خلق الجسم والحياة والالوان لقدر ذلك الانسان على تحصيل الاموال العظيمة من غير تعب لكنا نرى من يدعى السحر متوصلا الى اكتساب الحقير من المال بجهد جهيد فعلمنا كذبه وبهذا الطريق نعلم فساد ما يدعيه قوم من الكيمياء لانا نقول لو أمكنهم ببعض الادوية أن يقلبوا غير الذهب ذهبا لكان اما أن يمكنهم ذلك بالقليل من الاموال فكان ينبغى أن يغنوا أنفسهم بذلك عن المشقة والذلة أولا يمكنهم الا بالآلات العظام والاموال الخطيرة فكان يجب أن يظهر وا ذلك للملوك المتمكنين من ذلك بل كان يجب أن يفطن الملوك لذلك لانه انفع لهم من فتح البلاد الذى لا يتم الا باخراج الاموال والكنوز وفى علمنا بانصراف النفوس والهمم عن ذلك دلالة على فساد هذا القول * قال القاضى فثبت بهذه الجملة ان الساحر لا يصح أن يكون فاعلا لشئ من ذلك واعلم أن هذه الدلائل ضعيفة جدا أما الوجه الاول فنقول

ما الدليل على أن كل ما سوى الله اما أن يكون متحيزا واما قائما بالمتحيز اما علمتم أن الفلاسفة مصرون على اثبات العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة وزعموا انها فى أنفسها ليست بمتحيزة ولا قائمة بالمتحيز فما الدليل على فساد القول بهذا فان قالوا لو وجد موجود هكذا لزم أن يكون مثلا لله تعالى قلنا لا نسلم ذلك لان الاشتراك فى السلوب لا يقتضى الاشتراك فى الماهية سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون بعض الاجسام يقدر على ذلك اذا نه قوله الاجسام متماثلة فلو كان جسم كذلك لكان كل جسم كذلك قلنا ما الدليل على تماثل الاجسام فان قالوا انه لا معنى للجسم الا الممتد فى الجهات الشاغل للاحياز ولا تفاوت بينها فى هذا المعنى قلنا الامتداد فى الجهات والشغل للاحياز صفة من صفاتها ولازم من لوازمها ولا يبعد ان تكون الاشياء المختلفة فى الماهية مشتركة فى بعض اللوازم سلمنا أنه يجب أن يكون قادرا بالقدرة فلم قلتم ان القادر بالقدرة لا يصح منه خلق الجسم والحياة قوله لان القدرة التى لنا مشتركة فى هذا الامتناع وهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشترك سوى كوننا قادرين بالقدرة قلنا هذه المقدمات بأسرها ممنوعة فلا نسلم أن الامتناع حكم معلل وذلك لان الامتناع عدمى والعدم لا يعلل سلمنا انه أمر وجودى ولكن من مذهبهم أن كثيرا من الاحكام لا يعلل فلم لا يجوز أن يكون الامر ههنا كذلك سلمنا انه معلل فلم قلتم أن الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة اليس أن القبح حصل فى الظلم معللا بكونه ظلما وفى الكذب بكونه كذبا وفى الجهل بكونه جهلا سلمنا أنه لا بد من علة مشتركة لكن لا نسلم أنه لا مشترك الا كوننا قادرين بالقدرة فلم لا يجوز أن تكون هذه القدرة التى لنا مشتركة فى وصف معين وتلك القدرة التى تصلح لخلق الجسم تكون خارجة عن ذلك الوصف فما الدليل على ان الامر ليس كذلك (أما الوجه الاول) وهو انه ليست مخالفة تلك القدرة لبعض القدر أشد من مخالفة بعض هذه القدر للبعض فنقول هذا ضعيف لانا انما نعلل صلاحيتها لخلق الجسم بكونها مخالفة لهذه القدر بل لخصوصيتها المعينة التى لاجلها خالفت سائر القدر وتلك الخصوصية معلوم انها غير حاصلة فى سائر القدر ونظير ما ذكروه ان يقال ليست مخالفة الصوت للبياض بأشد من مخالفة السواد للبياض فلو كانت تلك المخالفة مانعة للصوت من صحة أن يرى لوجب لكون السواد مخالفا للبياض أن يمتنع رؤيته ولما كان هذا الكلام فاسدا فكذا ما قالوه والعجب من القاضى انه لما حكى هذه الوجوه عن الاشعرية فى مسئلة الرؤية وزيفها بهذه الاسئلة ثم انه نفسه تمسك بها فى هذه المسئلة التى هى الاصل فى اثبات النبوة والرد على من اثبت متوسطا بين الله وبيننا (أما الوجه الثانى) وهو ان القول بصحة النبوات لا يبقى مع تجويز هذا الاصل فنقول اما ان يكون القول بصحة النبوات متفرعا على فساد هذه القاعدة أولا يكون فان كان الاول امتنع فساد هذا الاصل بالبناء على صحة النبوات والا وقع الدور وان كان الثانى فقد سقط هذا الكلام بالكلية (وأما الوجه الثالث) فلقائل ان يقول الكلام فى الامكان غير وفى الوقوع غير ونحن لا نقول بان هذه الحالة حاصلة لكل أحد بل هذه الحالة لا تحصل للبشر الا فى الاعصار المتباعدة فكيف يلزمنا ما ذكرتموه فهذا هو الكلام فى النوع الاول من السحر (النوع الثانى من السحر) سحر أصحاب الاوهام والنفوس القوية قالوا اختلف الناس فى ان الذى يشير اليه كل أحد بقوله انا ما هو فمن الناس من يقول انه هو هذه البنية ومنهم من يقول انه جسم سار فى هذه البنية ومنهم من يقول بانه موجود وليس بجسم ولا بجسمانى اما اذا قلنا ان الانسان هو هذه البنية فلا شك أن هذه البنية مركبة من الاخلاط الاربعة فلم لا يجوز أن يتفق فى بعض الاعصار النادرة أن يكون مزاجه مزاجا من الامزجة فى ناحية من النواحى يقتضى القدرة على خلق الجسم والعلم بالامور الغائبة عنا والمتعذرة وكذا الكلام اذا قلنا الانسان جسم سار فى هذه البنية اما اذا قلنا ان الانسان هو النفس فلم لا يجوز أن يقال النفوس مختلفة فيتفق فى بعض النفوس أن كانت لذاتها قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الاسرار الغائبة فهذا الاحتمال مما لم تقم دلالة على

فساده

فساده سوى الوجوه المتقدمة وقد بان بطلانها ثم الذى يؤكد هذا الاحتمال وجوه (أولها) أن الجذع
الذى يتمكن الانسان من المشى عليه لو كان موضوعا على الارض لا يمكنه المشى عليه لو كان كالجسر على
هاوية تحته وماذاك الا أن تخيل السقوط متى قوى أوجبه (وثانيها) اجتمعت الاطباء على نهى المرعوف
عن النظر الى الاشياء الحمر والمصروع عن النظر الى الاشياء القوية اللمعان والدوران وماذاك الا ان النفوس
خلقت مطيعة للاوهام (وثالثها) حكى صاحب الشفاء عن ارسطو فى طبائع الحيوان ان الدجاجة اذا
تشبهت كثيرا بالديكة فى الصوت وفى الحراب مع الديكة نبت على ساقها مثل الشئ النابت على ساق الديك ثم قال
صاحب الشفاء وهذا يدل على ان الاحوال الجسمانية تابعة للاحوال النفسانية (ورابعها) أجمعت الامم
على ان الدعاء مظنة الاجابة وأجمعوا على ان الدعاء اللسانى الخالى عن الطلب النفسانى قليل العمل عديم
الاثر فدل ذلك على ان للهمم والنفوس آثارا وهذا الاتفاق غير مختص بمسألة معينة وحكمة مخصوصة
(وخامسها) انك لو انصفت لعلمت أن المبادى القريبة للافعال الحيوانية ليست الا التصورات النفسانية
لان القوة المحركة المغروزة فى العضلات صالحة للفعل وتركه أو ضده ولن يترجح أحد الطرفين على الآخر
الا لمرجح وماذاك الا تصور كون الفعل جميلا أو لذيذا أو تصور كونه قبيحا أو مؤلما فتلك التصورات هى المبادى
لصيرورة القوى العضلية مبادى للفعل لوجود الافعال بعد ان كانت كذلك بالقوة واذا كانت هذه
التصورات هى المبادى لمبادى هذه الافعال فأى استبعاد فى كونها مبادى للافعال أنفسها والغاء الواسطة
عن درجة الاعتبار (وسادسها) التجربة والعيان شاهدان بان هذه التصورات مبادى قريبة لحدوث
الكيفيات فى الابدان فان الغضبان تشتد سخونة مزاجه حتى انه يفيده سخونة قوية يحكى أن بعض
الملوك عرض له فالج فأعيى الاطباء مزاولة علاجه فدخل عليه بعض الحذاق منهم على حين غفلة منه
وشافهه بالشتم والقدح فى العرض فاشتد غضب الملك وقفز من مرقده قفزة اضطرارية لما ناله من شدة ذلك
الكلام فزالت تلك العلة المزمنة والمرضة المهلكة واذا جاز كون التصورات مبادى لحدوث الحوادث
فى البدن فأى استبعاد من كونها مبادى لحدوث الحوادث خارج البدن (وسابعها) أن الاصابة بالعين
أمر قد اتفق عليه العقلاء وذلك أيضا يحقق امكان ما قلناه اذا عرفت هذا فنقول النفوس التى تفعل هذه
الافاعيل قد تكون قوية جدا فتستغنى فى هذه الافعال عن الاستعانة بالآلات والادوات وقد تكون
ضعيفة فتحتاج الى الاستعانة بهذه الآلات وتحقيقه ان النفس اذا كانت مستعلية على البدن شديدة
الانجذاب الى عالم السموات كانت كأنها روح من الارواح السماوية فكانت قوية على التأثير فى مواد هذا
العالم أما اذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية فحينئذ لا يكون لها تصرف البتة الا فى هذا
البدن فاذا أراد هذا الانسان صيرورتها بحيث يتعدى تأثيرها من بدنها الى بدن آخر اتخذ تمثال ذلك الغير ووضعه
عند الحس واشتغل الحس به فيتبعه الخيال عليه وأقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التأثيرات النفسانية
والتصرفات الروحانية ولذلك أجمعت الامم على انه لابد لمزاولة هذه الاعمال من الانقطاع عن المألوفات
والمشتهيات وتقليل الغذاء والانقطاع عن مخالطة الخلق وكلما كانت هذه الامور أتم كان ذلك التأثير أقوى
فاذا اتفق ان كانت النفس مناسبة لهذا الامر نظرا الى ماهيتها وخاصيتها عظم التأثير والسبب المتعين فيه
ان النفس اذا اشتغلت بالجانب الواحد اشتغلت جميع قوتها فى ذلك الفعل واذا اشتغلت بالافعال الكثيرة
تفرقت قوتها وتوزعت على تلك الافعال فتصل الى كل واحد من تلك الافعال شعبة من تلك القوة وجدول
من ذلك النهر ولذلك نرى ان انسانين يستويان فى قوة الخاطر اذا اشتغل أحدهما بصناعة واحدة واشتغل
الآخر بصناعتين فان ذا الفن الواحد يكون أقوى من ذى الفنين ومن حاول الوقوف على حقيقة مسئلة
من المسائل فانه حال تفكره فيها لابد وان يفرغ خاطره عما عداها فانه عند تفريغ الخاطر يتوجه الخاطر
بكليته اليه فيكون الفعل أسهل وأحسن واذا كان كذلك فاذا كان الانسان مشغول الهم والهمة بقضاء
اللذات وتحصيل الشهوات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مستغرقة فيها فلا يكون انجذابها الى تحصيل

الفعل الغريب الذى يحاوله انجذابا قويا لاسيما وههنا آفة أخرى وهى ان مثل هذه النفس قد اعتادت الاشتغال باللذات من أول أمرها الى آخره ولم تشتغل قط باستحداث هذه الافعال الغريبة فهى بالطبع حنون الى الاول عزوف عن الثانى فاذا وجدت مطلوبها من النمط الاول فانى تلتفت الى الجانب الآخر فقد ظهر من هذا ان مزاولة هذه الاعمال لا تتأتى الا مع التجرد عن الاحوال الجسمانية وترك مخالطة الخلق والاقبال بالكلية على عالم الصفاء والارواح وأما الرقى فان كانت معلومة فالامر فيها ظاهر لان الغرض منها ان حس البصر كما شغلناه بالامور المناسبة لذلك الغرض فحس السمع نشغله أيضا بالامور المناسبة لذلك الغرض فان الحواس متى تطابقت على التوجه الى الغرض الواحد كان توجه النفس اليه حينئذ أقوى وأما ان كانت بالفاظ غير معلومة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة فان الانسان اذا اعتقد ان هذه الكلمات انما تقرأ للاستعانة بشئ من الامور الروحانية ولا يدرى كيفية تلك الاستعانة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة ويحصل للنفس فى اثناء ذلك انقطاع عن المحسوسات واقبال على ذلك الفعل وجد عظيم فيقوى التأثير النفسانى فيحصل الغرض وهكذا القول فى الدخن قالوا فقد ثبت أن هذا القدر من القوة النفسانية مشتغل بالتأثير فان انضم اليه النوع الاول من السحر وهو الاستعانة بالكواكب وتاثيراتها عظم التاثير بل ههنا نوعان آخران (الاول) أن النفوس التى فارقت الابدان قد يكون فيها ما هو شديد المشابهة لهذه النفوس فى قوتها وفى تاثيراتها فاذا صارت تلك النفوس صافية لم يبعد أن ينجذب اليها ما يشابهها من النفوس المفارقة ويحصل لتلك النفوس نوع ما من التعلق بهذا البدن فتتعاضد النفوس الكثيرة على ذلك الفعل واذا كملت القوة وتزايدت قوى التأثير (الثانى) أن هذه النفوس الناطقة اذا صارت صافية عن الكدورات البدنية صارت قابلة للانوار الفائضة من الارواح السماوية والنفوس الفلكية فتقوى هذه النفوس بانوار تلك الارواح فتقوى على أمور غريبة خارقة للعادة فهذا شرح سحر أصحاب الاوهام والرقى (النوع الثالث) من السحر الاستعانة بالارواح الارضية واعلم ان القول بالجن مما انكره بعض المتاخرين من الفلاسفة والمعتزلة أما أكابر الفلاسفة فانهم ما أنكروا القول به الا انهم سموها بالارواح الارضية وهى فى أنفسها مختلفة منها خيرة ومنها شريرة فالخيرة هم مؤمنو الجن والشريرة هم كفار الجن وشياطينهم ثم قال الخلف منهم هذه الارواح جواهر قائمة بانفسها لا متحيزة ولا حالة فى المتحيز وهى قادرة عالمة مدركة للجزئيات واتصال النفوس الناطقة بها اسهل من اتصالها بالارواح السماوية الا ان القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الارواح الارضية أضعف من القوة الحاصلة لها بسبب اتصالها بتلك الارواح السماوية أما ان الاتصال أسهل فلان المناسبة بين نفوسنا وبين هذه الارواح الارضية أسهل ولان المشابهة والمشاكلة بينهما أتم وأشد من المشاكلة بين نفوسنا وبين الارواح السماوية واما ان القوة بسبب الاتصال بالارواح السماوية أقوى فلان الارواح السماوية هى بالنسبة الى الارواح الارضية كالشمس بالنسبة الى الشعلة والبحر بالنسبة الى القطرة والسلطان بالنسبة الى الرعية قالوا وهذه الاشياء وان لم يقم على وجودها برهان قاهر فلا أقل من الاحتمال والامكان ثم ان أصحاب الصنعة وأرباب التجربة شاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة من الرقى والدخن والتجريد فهذا النوع هو المسمى بالعزائم وعمل تسخير الجن (النوع الرابع) من السحر التخيلات والاخذ بالعيون وهذا النوع مبنى على مقدمات (احداها) أن اغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة اذا نظر الى الشط رأى السفينة واقفة والشط متحركا وذلك يدل على ان الساكن يرى متحركا والمتحرك يرى ساكنا والقطرة النازلة ترى خطا مستقيما والذبالة التى تدار بسرعة ترى دائرة والعنبة ترى فى الماء كبيرة كالاجاصة والشخص الصغير يرى فى الضباب عظيما وكبخار الارض الذى يريك قرص الشمس عند طلوعها عظيما فاذا فارقته وارتفعت عنه صغرت وأما رؤية العظيم من البعيد صغيرا فظاهر فهذه الاشياء قد هدت العقول الى ان القوة الباصرة قد تبصر الشئ على خلاف ما هو عليه فى الجملة لبعض الاسباب العارضة (وثانيها) أن القوة الباصرة

انما تقف على المحسوسات وقوفا تاما اذا أدركت المحسوس فى زمان له مقدار ما فاما اذا أدركت المحسوس فى زمان صغير جدا ثم أدركت بعده محسوسا آخر وهكذا فانه يختلط البعض بالبعض ولا يتميز بعض المحسوسات عن البعض وذلك فان الرحى اذا أخرجت من مركزها الى محيطها خطوطا كثيرة بالوان مختلفة ثم استدارت فان الحس يرى لونا واحدا كانه مركب من كل تلك الالوان (وثانيها) أن النفس اذا كانت مشغولة بشئ فربما حضر عند الحس شئ آخر ولا يشعر الحس به البتة كما ان الانسان عند دخوله على السلطان قد يلقاه انسان آخر ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول بشئ آخر وكذا الناظر فى المرآة فانه ربما قصد أن يرى قذاة فى عينه فيراها ولا يرى ما هو أكبر منها ان كان بوجهه أثر أو بجبهته أو بسائر أعضائه التى تقابل المرآة وربما قصد أن يرى سطح المرآة هل هو مستو ام لا فلا يرى شيئا مما فى المرآة اذا عرفت هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لان المشعبذ الحاذق يظهر عمل شئ يشغل اذهان الناظرين به ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا استغرقهم الشغل بذلك الشئ والتحديق نحوه عمل شيئا آخر عملا بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفيا لتفاوت الشيئين (أحدهما) اشتغالهم بالامر الاول (والثانى) سرعة الاتيان بهذا العمل الثانى وحينئذ يظهر لهم شئ آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا ولو انه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد أن يعمله ولم تتحرك النفوس والاوهام الى غير ما يريد اخراجه لفطن الناظرون لكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعبذ يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ العيون الى غير الجهة التى يحتال فيها وكلما كان أخذه للعيون والخواطر وجذبه لها الى سوى مقصوده أقوى كان أحذق فى عمله وكلما كانت الاحوال التى تفيد حس البصر نوعا من أنواع الخلل أشد كان هذا العمل أحسن مثل أن يجلس المشعبذ فى موضع مضئ جدا فان الضوء الشديد يفيد البصر كلالا واختلالا وكذا الظلمة الشديدة وكذلك الالوان المشرقة القوية تفيد البصر كلالا واختلالا والالوان المظلمة قلما تقف القوة الباصرة على احوالها فهذا مجامع القول فى هذا النوع من السحر (النوع الخامس) من السحر الاعمال العجيبة التى تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية تارة وعلى ضروب الخيلاء أخرى مثل فارسين يقتتلان فيقتل أحدهما الآخر وكفارس على فرس فى يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من غير أن يمسه أحد ومنها الصور التى يصورها الروم والهند حتى لا يفرق الناظر بينها وبين الانسان حتى يصورونها ضاحكة وباكية حتى يفرق فيها بين ضحك السرور وبين ضحك الخجل وضحك الشامت فهذه الوجوه من لطيف أمور المخاييل وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات ويندرج فى هذا الباب علم جر الاثقال وهو أن يجر ثقيلا عظيما بآلة خفيفة سهلة وهذا فى الحقيقة لا ينبغى أن يعد من باب السحر لان لها اسبابا معلومة نفيسة من اطلع عليها قدر عليها الا ان الاطلاع عليها لما كان عسيرا شديدا لا يصل اليه الا الفرد بعد الفرد لا جرم عد أهل الظاهر ذلك من باب السحر ومن هذا الباب عمل ارجعيانوس الموسيقار فى هيكل أورشليم العتيق عند تجديده اياه وذلك انه اتفق له انه كان مجتازا بفلاة من الارض فوجد فيها فرخا من فراخ البراصل والبراصل هو طائر عطوف وكان يصفر صفيرا حزينا بخلاف سائر البراصل وكانت البراصل تجيئه بلطائف الزيتون فتطرحها عنده فيأكل بعضها عند حاجته ويفضل بعضها عن حاجته فوقف هذا الموسيقار هنالك وتأمل حال ذلك الفرخ وعلم أن فى صفيره المخالف لصفير البراصل ضربا من التوجع والاستعطاف حتى رقت له الطيور وجاءته بما يأكله فتلطف بعمل آلة تشبه الصفارة اذا استقبل الريح بها أدت ذلك الصفير ولم يزل يجرب ذلك حتى وثق بها وجاءته البراصل بالزيتون كما كانت تجئ الى ذلك الفرخ لانها تظن أن هنالك فرخا من جنسها فلما صح له ما أراد اظهر النسك وعمد الى هيكل أورشليم وسأل عن الليلة التى دفن فيها اسطرخس الناسك القيم بعمارة ذلك الهيكل فاخبر انه دفن فى أول ليلة من آب فاتخذ صورة من زجاج مجوف على هيئة البرصلة ونصبها فوق ذلك الهيكل وجعل فوق تلك الصورة قبة

وأمرهم بقصها في أول آب وكان يظهر صوت البربط بسبب نفوذ الريح في تلك الصورة وكانت البراطل
تجي بالزيتون حتى كان تملأ تلك القبة كل يوم من ذلك الزيتون والناس اعتقدوا انه من كرامات ذلك
المدفون ويدخل في هذا الباب أنواع كثيرة لا يليق شرحها في هذا الموضع (النوع السادس) من السحر
الاستعانة بخواص الادوية مثل أن يجعل في طعامه بعض الادوية المبلدة المزيلة للعقل والدخن المسكرة
نحو دماغ الحمار اذا تناوله الانسان تبلد عقله وقلت فطنته واعلم أنه لاسبيل الى انكار الخواص فان
أثر المغناطيس مشاهد الا ان الناس قد أكثروا فيه وخلطوا الصدق بالكذب والباطل بالحق (النوع السابع)
من السحر تعليق القلب وهو ان يدعي الساحر انه قد عرف الاسم الاعظم وان الجن يطيعونه وينقادون له
في أكثر الامور فاذا اتفق ان كان السامع لذلك ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد انه حق وتعلق قلبه بذلك
وحصل في نفسه نوع من الرعب والمخافة واذا حصل الخوف ضعفت القوى الحساسة فحينئذ يتمكن
الساحر من أن يفعل حينئذ مايشاء وان من جرب الامور وعرف أحوال أهل العلم علم أن لتعلق القلب أثرا
عظيما في تنفيذ الاعمال واخفاء الاسرار (النوع الثامن) من السحر السعي بالنميمة والتضريب من
وجوه خفيفة لطيفة وذلك شائع في الناس فهذا جملة الكلام في أقسام السحر وشرح أنواعه وأصنافه
والله أعلم (المسئلة الرابعة) في أقوال المسلمين في ان هذه الانواع هل هي ممكنة أم لا أما المعتزلة فقد اتفقوا
على انكارها الا النوع المنسوب الى التخيل والمنسوب الى اطعام بعض الادوية المبلدة والمنسوب الى
التضريب والنميمة فأما الاقسام الخمسة الاول فقد أنكروها ولعلهم كفروا من قال بها وجوز
وجودها وأما أهل السنة فقد جوزوا أن يقدر الساحر على أن يطير في الهواء ويقلب الانسان حمارا والحمار
انسانا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عند ما يقرأ الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة
فاما أن يكون المؤثر في ذلك الفلك والنجوم فلا وأما الفلاسفة والمنجمون والصابئة فقولهم على ما سلف تقريره
واحتج أصحابنا على فساد قول الصابئة انه قد ثبت ان العالم محدث فوجب أن يكون موجده قادرا
والشيء الذي حكم العقل بانه مقدور انما يصح أن يكون مقدورا لكونه ممكنا والامكان قدر مشترك بين
كل الممكنات فاذن كل الممكنات مقدور لله تعالى ولو وجد شيء من تلك المقدورات بسبب آخر يلزم أن
يكون ذلك السبب مزيلا لتعلق قدرة الله تعالى بذلك المقدور فيكون الحادث سببا لعجز الله وهو محال
فثبت أنه يستحيل وقوع شيء من الممكنات الا بقدرة الله وعنده يبطل كل ماقاله الصابئة قالوا اذا ثبت
هذا فندعي انه لا يمتنع وقوع هذه الخوارق باجراء العادة عند سحر السحرة فقد احتجوا على وقوع هذا
النوع من السحر بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى في هذه الآية وما هم بضارين به من أحد الا باذن
الله والاستثناء يدل على حصول الآثار بسببه وأما الاخبار فهي واردة عنه صلى الله عليه وسلم متواترة
وآحادا (أحدها) ماروي أنه عليه السلام سحر وان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل الي اني أقول
الشيء وأفعله ولم أقله ولم أفعله وان امرأة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر تحت راعوفة البئر فلما
استخرج ذلك زال عن النبي صلى الله عليه وسلم ذلك العارض وأنزل المعوذتان بسببه (وثانيها) أن
امرأة أتت عائشة رضي الله عنها فقالت لها اني ساحرة فهل لي من توبة فقالت وما سحرك فقالت
صرت الى الموضع الذي فيه هاروت وماروت ببابل لطلب علم السحر فقالا لي يا أمة الله
لا تختاري عذاب الآخرة بأمر الدنيا فأبيت فقالا لي اذهبي فبولي على ذلك الرماد فذهبت لابول عليه
ففكرت في نفسي فقلت لا أفعل وجئت اليهما فقلت قد فعلت فقالا لي ما رأيت لما فعلت فقلت
مارأيت شيئا فقالا لي انت على رأس أمرك فاتقي الله ولا تفعلي فأبيت فقالا لي اذهبي فافعلي فذهبت
ففعلت فرأيت كأن فارسا مقنعا بالحديد قد خرج من فرجي فصعد الى السماء فجئتهما فاخبرتهما فقالا
ايمانك قد خرج عنك وقد أحسنت السحر فقلت وما هو قالا ماتريدين شيئا فتصوريه في وهمك الا كان فصورت
في نفسي حبا من حنطة فاذا انا بحب فقلت انزرع فانزرع فخرج من ساعته سنبلا فقلت انطحن فانطحن من

ساعته فقلت اخبز فاخبز وأنا لا أريد شيئا اصوره فى نفسى الا حصل فقالت عائشة ليس لك توبة (وثالثها) مايذكرونه من الحكايات الكثيرة فى هذا الباب وهى مشهورة أما المعتزلة فقد احتجوا على انكاره بوجوه (أحدها) قوله تعالى ولا يفلح الساحر حيث أتى (وثانيها) قوله تعالى فى وصف محمد صلى الله عليه وسلم وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا ولو صار عليه السلام مسحورا لما استحقوا الذم بسبب هذا القول (وثالثها) انه لو جاز ذلك من الساحر فكيف تميز المعجز عن السحر ثم قالوا هذه الدلائل يقينية والاخبار التى ذكرتموها من باب الآحاد فلا تصلح معارضة لهذه الدلائل (المسئلة الخامسة) فى أن العلم بالسحر غير قبيح ولا محظور اتفق المحققون على ذلك لان العلم لذاته شريف وأيضا لعموم قوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولان السحر لو لم يكن يعلم لما أمكن الفرق بينه وبين المعجز والعلم بكون المعجز معجزا واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضى أن يكون تحصيل العلم بالسحر واجبا وما يكون واجبا كيف يكون حراما وقبيحا (المسئلة السادسة) فى ان الساحر قد يكفر أم لا اختلف الفقهاء فى ان الساحر هل يكفر أم لا روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من أتى كاهنا أو عرافا فصدقهما بقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه السلام واعلم انه لانزاع بين الامة فى أن من اعتقد أن الكواكب هى المدبرة لهذا العالم وهى الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور فانه يكون كافرا على الاطلاق وهذا هو النوع الاول من السحر (أما النوع الثانى) وهو ان يعتقد انه قد يبلغ روح الانسان فى التصفية والقوة الى حيث يقدر بها على ايجاد الاجسام والحياة والقدرة وتغيير البنية والشكل فالاظهر اجماع الامة أيضا على تكفيره (أما النوع الثالث) وهو ان يعتقد الساحر انه قد يبلغ فى التصفية وقراءة الرقى وتدخين بعض الادوية الى حيث يخلق الله تعالى عقيب افعاله على سبيل العادة الاجسام والحياة والعقل وتغيير البنية والشكل فههنا المعتزلة اتفقوا على تكفير من يجوز ذلك قالوا لانه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه أن يعرف صدق الانبياء والرسل وهذا ركيك من القول فان لقائل أن يقول ان الانسان لو ادعى النبوة وكان كاذبا فى دعواه فانه لا يجوز من الله تعالى اظهار هذه الاشياء على يده لئلا يحصل التلبيس أما اذا لم يدع النبوة واظهر هذه الاشياء على يده لم يفض ذلك الى التلبيس فان المحق يتميز عن المبطل بما ان المحق تحصل له هذه الاشياء مع ادعاء النبوة والمبطل لا تحصل له هذه الاشياء مع ادعاء النبوة وأما سائر الانواع التى عددناها من السحر فلا شك انه ليس بكفر فان قيل ان اليهود لما اضافوا السحر الى سليمان قال الله تعالى تنزيها له عنه وما كفر سليمان وهذا يدل على ان السحر كفر على الاطلاق وأيضا قال ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وهذا أيضا يقتضى أن يكون السحر على الاطلاق كفرا وحكى عن الملكين أنهما لا يعلمان أحدا السحر حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر وهو يدل على ان السحر كفر على الاطلاق قلنا حكاية الحال يكفى فى صدقها صورة واحدة فنحملها على سحر من يعتقد الهية النجوم (المسئلة السابعة) فى أنه هل يجب قتلهم أم لا (أما النوع الاول) وهو ان يعتقد فى الكواكب كونها آلهة مدبرة (والنوع الثانى) وهو ان يعتقد أن الساحر قد يصير موصوفا بالقدرة على خلق الاجسام وخلق الحياة والقدرة والعقل وتركيب الاشكال فلا شك فى كفرهما فالمسلم اذا أتى بهذا الاعتقاد كان كالمرتد يستتاب فان أصر قتل وروى عن مالك وأبى حنيفة انه لا تقبل توبته لنا انه أسلم فيقبل اسلامه لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر (أما النوع الثالث) وهو ان يعتقد ان الله تعالى أجرى عادته بخلق الاجسام والحياة وتغيير الشكل والهيئة عند قراءة بعض الرقى وتدخين بعض الادوية فالساحر يعتقد انه يمكن الوصول الى استحداث الاجسام والحياة وتغيير الخلقة بهذا الطريق وقد ذكرنا عن المعتزلة انه كفر قالوا لانه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه الاستدلال بالمعجز على صدق الانبياء وهذا ركيك لانه يقال الفرق هو ان مدعى النبوة ان كان صادقا فى دعواه أمكنه الاتيان بهذه الاشياء وان كان كاذبا تعذر عليه ذلك فبهذا يظهر الفرق اذا ثبت انه ليس بكافر وثبت انه ممكن الوقوع فاذا أتى الساحر بشىء من ذلك فان اعتقد

أن اتيانه به مباح كفر لأنه حكم على المحظور بكونه مباحا وان اعتقد حرمته فعند الشافعي رضي الله عنه ان حكمه حكم الجناية ان قال انى سحرته وسحرى يقتل غالبا يجب عليه القود وان قال سحرته وسحرى قد يقتل وقد لا يقتل فهو شبه عمد وان قال سحرت غيره فوافق اسمه فهو خطأ تجب الدية مخففة في ماله لانه ثبت باقراره الا ان تصدقه العاقلة فحينئذ تجب عليهم هذا تفصيل مذهب الشافعي رضي الله عنه وروى الحسن ابن زياد عن أبي حنيفة رحمه الله انه قال يقتل الساحر اذا علم انه ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله انى أترك السحر وأتوب منه فاذا أقر انه ساحر فقد حل دمه وان شهد شاهدان على أنه ساحر أو وصفوه بصفة يعلم انه ساحر قتل ولا يستتاب وان أقر بانى كنت أسحر مرة وقد تركت ذلك منذ زمان قبل منه ولم يقتل وحكى محمد بن شجاع عن على الرازى قال سألت أبا يوسف عن قول أبي حنيفة في الساحر يقتل ولا يستتاب لم يكن ذلك بمنزلة المرتد فقال الساحر جمع مع كفره السعي في الارض بالفساد ومن كان كذلك اذا قتل قتل واحتج أصحابنا بانه لما ثبت ان هذا النوع ليس بكفر فهو فسق فان لم يكن جناية على حق الغير كان الحق هو التفصيل الذى ذكرناه (الثاني) ان ساحر اليهود لا يقتل لانه عليه الصلاة والسلام سحره رجل من اليهود يقال له لبيد ابن أعصم وامرأة من يهود خيبر يقال لها زينب فلم يقتلهما فوجب أن يكون المؤمن كذلك لقوله عليه الصلاة والسلام لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين واحتج أبو حنيفة رحمه الله على قوله بأخبار (أحدها) ماروى نافع عن ابن عمر أن جارية لحفصة سحرتها وأخذوها فاعترفت بذلك فامرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها فبلغ عثمان فانكره فاتاه ابن عمر وأخبره أمرها فكأن عثمان انما أنكر ذلك لانها قتلت بغير اذنه (وثانيها) ماروى عمرو بن دينار انه ورد كتاب عمر رضي الله عنه أن اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلاث سواحر (وثالثها) قال على ابن أبي طالب ان هؤلاء العراقيين كهان العجم فمن أتى كاهنا يؤمن له بما يقول فقد برئ مما أنزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم (والجواب) لعل السحرة الذين قتلوا كانوا من الكفرة فان حكاية الحال يكفى في صدقها صورة واحدة وأما سائر أنواع السحر أعنى الاتيان بضروب الشعبذة والآلات العجيبة المبنية على ضروب الخيلاء والمبنية على النسب الهندسية وكذلك القول فيمن يوهم ضروبا من التخويف والتقريع حتى يصير من به السوداء محكم الاعتقاد فيه ويتمنى بالتضريب والنميمة ويحتال في ايقاع الفرقة بعد الوصلة ويوهم ان ذلك بكتابة يكتبها من الاسم الاعظم فكل ذلك ليس بكفر وكذلك القول في دفن الاشياء الوسخة في دور الناس وكذا القول في ايهام ان الجن يفعلون ذلك وكذا القول فيمن يدس الادوية المبلدة في الاطعمة فان شيئا من ذلك لا يبلغ حد الكفر ولا يوجب القتل البتة فهذا هو الكلام الكلى في السحر والله الكافي والواقي ولنرجع الى التفسير أما قوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر فظاهر الآية يقتضى انهم انما كفروا لاجل انهم كانوا يعلمون الناس السحر لان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية وتعليم ما لا يكون كفرا لا يوجب الكفر فصارت الآية دالة على ان تعليم السحر كفر وعلى ان السحر أيضا كفر ولمن منع ذلك أن يقول لا نسلم ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية بل المعنى انهم كفروا وهم مع ذلك يعلمون الناس السحر فان قيل هذا مشكل لان الله تعالى أخبر في آخر الآية ان الملكين يعلمان الناس السحر فلو كان تعليم السحر كفرا لزم تكفير الملكين وانه غير جائز لما ثبت ان الملائكة بأسرهم معصومون وأيضا فلانكم قد دللتم على انه ليس كل ما يسمى سحرا فهو كفر قلنا اللفظ المشترك لا يكون عاما في جميع مسمياته فنحن نحمل هذا السحر الذى هو كفر على النوع الاول من الاشياء المسماة بالسحر وهو اعتقاد الهية الكواكب والاستعانة بها في اظهار المعجزات وخوارق العادات فهذا السحر كفر والشياطين انما كفروا لاتيانهم بهذا السحر لا بسائر الاقسام وأما الملكان فلا نسلم انهما انما علما هذا النوع من السحر بل لعلهما يعلمان سائر الانواع على ما قال تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وأيضا فبتقدير أن يقال انهما علما هذا النوع لكن تعليم هذا النوع انما يكون كفرا اذا قصد المعلم أن يعتقد المتعلم حقيته وكونه صوابا فأما أن يعلمه ليحترز عنه فهذا التعليم لا يكون كفرا وتعليم الملائكة كان لاجل أن يصير المكلف محترزا عنه على ما قال تعالى حكاية عنهما وما يعلمان

من

من أحد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر وأما الشياطين الذين علموا الناس السحر فكان مقصودهم اعتقاد حقية هذه الاشياء فظهر الفرق (المسئلة الثامنة) قرأ نافع وابن كثير وعاصم وأبو عمرو بتشديد لكن والشياطين بالنصب على أنه اسم لكن والباقون لكن بالتخفيف والشياطين بالرفع والمعنى واحد وكذلك في الانفال ولكن الله رمى ولكن الله قتلهم والاختيار انه اذا كان بالواو كان التشديد أحسن واذا كان بغير الواو فالتخفيف أحسن والوجه فيه ان لكن بالتخفيف يكون عطفا فلا يحتاج الى الواو لاتصال الكلام والمشددة لا تكون عطفا لانها تعمل عمل ان أما قوله تعالى وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ما في قوله وما أنزل فيه وجهان (الاول) انه بمعنى الذي ثم هؤلاء اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال (الاول) انه عطف على السحر أي يعلمون الناس السحر ويعلمونهم ما أنزل على الملكين أيضا (وثانيها) انه عطف على قوله ماتتلو الشياطين أي واتبعوا ماتتلو الشياطين افتراء على ملك سليمان وما أنزل على الملكين لان السحر منه ما هو كفر وهو الذي تلته الشياطين ومنه ما تأثيره في التفريق بين المرء وزوجه وهو الذي أنزل على الملكين فكأنه تعالى أخبر عن اليهود انهم اتبعوا كلا الامرين ولم يقتصروا على أحدهما (وثالثها) ان موضعه جر عطفا على ملك سليمان وتقديره ماتتلو الشياطين افتراء على ملك سليمان وعلى ما أنزل على الملكين وهو اختيار أبي مسلم رحمه الله وأنكر في الملكين أن يكون السحر نازلا عليهما واحتج عليه بوجوه (الاول) ان السحر لو كان نازلا عليهما لكان منزله هو الله وذلك غير جائز لان السحر كفر وعبث ولا يليق بالله تعالى انزال ذلك (الثاني) ان قوله ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر يدل على ان تعليم السحر كفر فلو ثبت في الملائكة انهم يعلمون السحر لزمهم الكفر وذلك باطل (الثالث) كما لا يجوز في الانبياء أن يبعثوا لتعليم السحر فكذلك في الملائكة بطريق الاولى (الرابع) ان السحر لا ينضاف الا الى الكفرة والفسقة والشياطين المردة وكيف يضاف الى الله ما ينهى عنه ويتوعد عليه بالعقاب وهل السحر الا الباطل المموه وقد جرت عادة الله تعالى بابطاله كما قال في قصة موسى عليه السلام ما جئتم به السحر ان الله سيبطله ثم انه رحمه الله سلك في تفسير الآية نهجا آخر يخالف قول أكثر المفسرين فقال كما ان الشياطين نسبوا السحر الى ملك سليمان مع ان ملك سليمان كان مبرأ عنه فكذلك نسبوا ما أنزل على الملكين الى السحر مع ان المنزل عليهما كان مبرأ عن السحر وذلك لان المنزل عليهما كان هو الشرع والدين والدعاء الى الخير وانما كانا يعلمان الناس ذلك مع قولهما انما نحن فتنة فلا تكفر توكيدا لبعثهم على القبول والتمسك وكانت طائفة تتمسك وأخرى تخالف وتعدل عن ذلك ويتعلمون منهما أي من الفتنة والكفر مقدار ما يفرقون به بين المرء وزوجه فهذا تقرير مذهب أبي مسلم (الوجه الثاني) أن يكون ما بمعنى الجحد ويكون معطوفا على قوله تعالى وما كفر سليمان كأنه قال لم يكفر سليمان ولم ينزل على الملكين سحر لان السحرة كانت تضيف السحر الى سليمان وتزعم انه مما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت فرد الله عليهم في القولين وقوله وما يعلمان من أحد جحد أيضا أي لا يعلمان أحدا بل ينهيان عنه أشد النهي وأما قوله تعالى حتى يقولا انما نحن فتنة أي ابتلاء وامتحان فلا تكفر وهو كقولك ما أمرت فلانا بكذا حتى قلت له ان فعلت كذا نالك كذا أي ما أمرته به بل حذرته عنه واعلم ان هذه الاقوال وان كانت حسنة الا أن القول الاول أحسن منها وذلك لان عطف قوله وما أنزل على ما يليه أولى من عطفه على ما بعد عنه الا لدليل منفصل أما قوله لو نزل السحر عليهما لكان منزل ذلك السحر هو الله تعالى قلنا تعريف صفة الشئ قد يكون لاجل الترغيب في ادخاله في الوجود وقد يكون لاجل أن يقع الاحتراز عنه كما قال الشاعر * عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه * قوله ثانيا ان تعليم السحر كفر لقوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر فالجواب انا بينا انه واقعة حال فيكفي في صدقها صورة واحدة وهي ما اذا اشتغل بتعليم سحر من يقول بالهية الكواكب ويكون قصده من ذلك التعليم اثبات ان ذلك المذهب حق قوله ثالثا انه لا يجوز بعثة الانبياء عليهم السلام

لتعليم السحر فكذا الملائكة قلنا لا نسلم انه لا يجوز بعثة الانبياء عليهم السلام لتعليمه بحيث يكون الغرض من ذلك التعليم التنبيه على ابطاله قوله ورابعا انما يضاف السحر الى الكفرة والمردة فكيف يضاف الى الله تعالى ما ينهى عنه قلنا فرق بين العمل وبين التعليم فلم لا يجوز أن يكون العمل منهيا عنه وأما تعليمه لغرض التنبيه على فساده فانه يكون مأمورا به (المسئلة الثانية) قرأ الحسن ملكين بكسر اللام وهو مروى أيضا عن الضحاك وابن عباس ثم اختلفوا فقال الحسن كانا علجين أقلفين ببابل يعلمان الناس السحر وقيل كانا رجلين صالحين من الملوك والقراءة المشهورة بفتح اللام وهما كانا ملكين نزلا من السماء وهاروت وماروت اسمان لهما وقيل هما جبريل وميكائيل عليهما السلام وقيل غيرهما أما الذين كسروا اللام فقد احتجوا بوجوه (أحدها) انه لا يليق بالملائكة تعليم السحر (وثانيها) كيف يجوز انزال الملكين مع قوله ولو أنزلنا ملكا لقضى الامر ثم لا ينظرون (وثالثها) لو أنزل الملكين لكان اما أن يجعلهما في صورة الرجلين أولا يجعلهما كذلك فان جعلهما في صورة الرجلين مع انهما ليسا برجلين كان ذلك تجهيلا وتلبيسا على الناس وهو غير جائز ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن كل واحد من الناس الذين نشاهدهم لا يكون في الحقيقة انسانا بل ملكا من الملائكة وان لم يجعلهما في صورة الرجلين قدح ذلك في قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا (والجواب عن الاول) انا سنبين وجه الحكمة في انزال الملائكة لتعليم السحر (وعن الثاني) ان هذه الآية عامة وقراءة الملكين بفتح اللام متواترة وخاصة والخاص مقدم على العام (وعن الثالث) ان الله تعالى أنزلهما في صورة رجلين وكان الواجب على المكلفين في زمان الانبياء أن لا يقطعوا على من صورته صورة الانسان بكونه انسانا كما أنه في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام كان الواجب على من شاهد دحية الكلبي أن لا يقطع بكونه من البشر بل الواجب التوقف فيه (المسئلة الثالثة) اذا قلنا بأنهما كانا من الملائكة فقد اختلفوا في سبب نزولهما فروى عن ابن عباس ان الملائكة لما أعلمهم الله بآدم وقالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فأجابهم الله تعالى بقوله انى أعلم ما لا تعلمون ثم ان الله تعالى وكل عليهم جمعا من الملائكة وهم الكرام الكاتبون فكانوا يعرجون بأعمالهم الخبيثة فعجبت الملائكة منهم ومن تبقية الله لهم مع ما ظهر منهم من القبائح ثم أضافوا اليهما عمل السحر فازداد تعجب الملائكة فاراد الله تعالى أن يبتلى الملائكة فقال لهم اختاروا ملكين من أعظم الملائكة علما وزهدا وديانة لانزلهما الى الارض فاختبرهم فاختاروا هاروت وماروت وركب فيهما شهوة الانس وأنزلهما ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا والشرب فنزلا فذهبت اليهما امرأة من أحسن النساء وهي الزهرة فراوداها عن نفسها فأبت أن تطيعهما الا بعد أن يعبدا الصنم والا بعد أن يشربا الخمر فامتنعا أولا ثم غلبت الشهوة عليهما فاطاعاها في كل ذلك فعند اقدامهما على الشرب وعبادة الصنم دخل سائل عليهم فقالت ان أظهر هذا السائل للناس ما رأى منا فسد أمرنا فان أردتما الوصول الى فاقتلا هذا الرجل فامتنعا منه ثم اشتغلا بقتله فلما فرغا من القتل وطلبا المرأة فلم يجداها ثم ان الملكين عند ذلك ندما وتحسرا وتضرعا الى الله تعالى فخيرهما بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاختارا عذاب الدنيا وهما يعذبان ببابل معلقان بين السماء والارض يعلمان الناس السحر ثم لهم في الزهرة قولان (أحدهما) ان الله تعالى لما ابتلى الملكين بشهوة بنى آدم أمر الله الكوكب الذى يقال له الزهرة وفلكها أن اهبطا الى الارض الى ان كان ما كان فحينئذ ارتفعت الزهرة وفلكها الى موضعهما من السماء موبخين لهما على ما شاهداه منهما (والقول الثاني) ان المرأة كانت فاجرة من أهل الارض وواقعاها بعد شرب الخمر وقتل النفس وعبادة الصنم ثم علماها الاسم الذى كانا به يعرجان الى السماء فتكلمت به وعرجت الى السماء وكان اسمها بيدخت فمسخها الله وجعلها هي الزهرة واعلم ان هذه الرواية فاسدة مردودة غير مقبولة لانه ليس في كتاب الله ما يدل على ذلك بل فيه ما يبطلها من وجوه (الاول) ما تقدم من الدلائل الدالة على عصمة الملائكة عن كل المعاصى (وثانيها) ان قولهم انهما خيرا بين عذاب الدنيا وبين عذاب الآخرة فاسد بل كان الاولى أن يخيرا بين التوبة والعذاب لان الله تعالى خير بينهما من أشرك به

طول

طول عمره فكيف يخل عليهما بذلك (وثانيها) ان من أعجب الامور قولهم انهما يعلمان السحر في حال كونهما معذبين ويدعوان اليه وهما يعاقبان ولما ظهر فساد هذا القول فنقول السبب في انزالهما وجوه (أحدها) ان السحرة كثرت في ذلك الزمان واستنبطت أبوابا غريبة في السحر وكانوا يدعون النبوة ويتحدون الناس بها فبعث الله تعالى هذين الملكين لاجل أن يعلما الناس أبواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة أولئك الذين كانوا يدعون النبوة كذبا ولاشك ان هذا من أحسن الاغراض والمقاصد (وثانيها) ان العلم بكون المعجزة مخالفة للسحر متوقف على العلم بماهية المعجزة وبماهية السحر والناس كانوا جاهلين بماهية السحر فلاجرم تعذرت عليهم معرفة حقيقة المعجزة فبعث الله هذين الملكين لتعريف ماهية السحر لاجل هذا الغرض (وثالثها) لا يمتنع أن يقال السحر الذي يوقع الفرقة بين أعداء الله والالفة بين أولياء الله كان مباحا عندهم أو مندوبا فالله تعالى بعث الملكين لتعليم السحر لهذا الغرض ثم ان القوم تعلموا ذلك منهما واستعملوه في الشر وايقاع الفرقة بين أولياء الله والالفة بين أعداء الله (ورابعها) ان تحصيل العلم بكل شئ حسن ولما كان السحر منهيا عنه وجب أن يكون متصورا معلوما لان الذي لا يكون متصورا امتنع النهي عنه (وخامسها) لعل الجن كان عندهم أنواع من السحر لم يقدر البشر على الاتيان بمثلها فبعث الله الملائكة ليعلموا البشر أمورا يقدرون بها على معارضة الجن (وسادسها) يجوز أن يكون ذلك تشديدا في التكليف من حيث انه اذا علمه ما أمكنه أن يتوصل به الى اللذات العاجلة ثم منعه من استعمالها كان ذلك في نهاية المشقة فيستوجب به الثواب الزائد كما ابتلى قوم طالوت بالنهر على ما قال فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني فثبت بهذه الوجوه انه لا يبعد من الله تعالى انزال الملكين لتعليم السحر والله أعلم (المسئلة الرابعة) قال بعضهم هذه الواقعة انما وقعت في زمان ادريس عليه السلام لانهما اذا كانا ملكين نزلا بصورة البشر لهذا الغرض فلا بد من رسول في وقتهما ليكون ذلك معجزة له ولا يجوز كونهما رسولين لانه ثبت انه تعالى لا يبعث الرسول الى الانس ملكا (المسئلة الخامسة) هاروت وماروت عطف بيان للملكين علمان لهما وهما اسمان أعجميان بدليل منع الصرف ولو كانا من الهرت والمرت وهو الكسر كما زعم بعضهم لانصرفا وقرأ الزهري هاروت وماروت بالرفع على هما هاروت وماروت أما قوله تعالى وما يعلمان من أحد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فاعلم انه تعالى شرح حالهما فقال وهذان الملكان لا يعلمان السحر الا بعد التحذير الشديد من العمل به وهو قولهما انما نحن فتنة فلا تكفر والمراد ههنا بالفتنة المحنة التي بها يتميز المطيع عن العاصي كقولهم فتنت الذهب بالنار اذا عرض على النار ليتميز الخالص عن المشوب وقد بينا الوجوه في انه كيف يحسن بعثة الملكين لتعليم السحر فالمراد انهما لا يعلمان أحدا السحر ولا يصفانه لاحد ولا يكشفان له وجوه الاحتيال حتى يبذلا له النصيحة فيقولا له انما نحن فتنة أي هذا الذي نصفه لك وان كان الغرض منه أن يتميز به الفرق بين السحر وبين المعجز ولكنه يمكنك أن تتوصل به الى المفاسد والمعاصي فاياك بعد وقوفك عليه أن تستعمله فيما نهيت عنه أو تتوصل به الى شئ من الاعراض العاجلة أما قوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا في تفسير هذا التفريق وجهين (الاول) ان هذا التفريق انما يكون بان يعتقد أن ذلك السحر مؤثر في هذا التفريق فيصير كافرا واذا صار كافرا بانت منه امرأته فيحصل تفرق بينهما (الثاني) انه يفرق بينهما بالتمويه والحيل والتضريب وسائر الوجوه المذكورة (المسئلة الثانية) انه تعالى لم يذكر ذلك لان الذي يتعلمون منهما ليس الا هذا القدر لكن ذكر هذه الصورة تنبيها على سائر الصور فان استكانة المرء الى زوجته وركونه اليها معروف زائد على كل مودة فنبه الله تعالى بذكر ذلك على أن السحر اذا أمكن به هذا الامر على شدته فغيره به أولى أما قوله تعالى وما هم بضارين به من أحد فانه يدل على ما ذكرناه لانه أطلق الضرر ولم يقصره على التفريق بين المرء وزوجه فدل ذلك على انه تعالى انما ذكره لانه من أعلى مراتبه أما

قوله تعالى الا باذن الله فاعلم ان الاذن حقيقة في الامر والله لا يأمر بالسحر ولانه تعالى أراد عيبهم وذمهم ولو كان قد أمرهم به لما جاز أن يذمهم عليه فلابد من التأويل وفيه وجوه (أحدها) قال الحسن المراد منه التخلية يعني الساحر اذا سحر انسانا فان شاء الله منعه منه وان شاء خلى بينه وبين ضرر السحر (وثانيها) قال الاصم المراد الا بعلم الله وانما سمي الاذان أذانا لانه اعلام للناس بوقت الصلاة وسمي الاذن اذنا لان بالحاسة القائمة به يدرك الاذن وكذلك قوله تعالى وأذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج أي اعلام وقوله فأذنوا بحرب من الله معناه فأعلموا وقوله آذنتكم على سواء يعني أعلمتكم (وثالثها) ان الضرر الحاصل عند فعل السحر انما يحصل بخلق الله وايجاده وابداعه وما كان كذلك فانه يصح أن يضاف الى اذن الله تعالى كما قال انما قولنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون (ورابعها) أن يكون المراد بالاذن الامر وهذا الوجه لا يليق الا بأن يفسر التفريق بين المرء وزوجه بأن يصير كافرا والكفر يقتضي التفريق فان هذا حكم شرعي وذلك لا يكون الا بأمر الله تعالى أما قوله تعالى ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق ففيه مسائل (المسئلة الاولى) انما ذكر لفظ الشراء على سبيل الاستعارة لوجوه (أحدها) انهم لما نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم وأقبلوا على التمسك بما تتلو الشياطين فكأنهم قد اشتروا ذلك السحر بكتاب الله (وثانيها) ان الملكين انما قصدا بتعليم السحر الاحتراز عنه ليصل بذلك الاحتراز الى منافع الآخرة فلما استعمل السحر فكأنه اشترى بمنافع الآخرة منافع الدنيا (وثالثها) انه لما استعمل السحر علمنا انه انما تحمل المشقة ليتمكن من ذلك الاستعمال فكأنه اشترى بالمحن التي تحملها قدرته على ذلك الاستعمال (المسئلة الثانية) قال الاكثرون الخلاق النصيب قال القفال يشبه أن يكون أصل الكلمة من الخلق ومعناه التقدير ومنه خلق الاديم ومنه يقال قدر للرجل كذا درهما رزقا على عمل كذا وقال آخرون الخلاق الخلاص ومنه قول أمية بن أبي الصلت

يدعون بالويل فيها لا خلاق لهم * الا سرابيل قطران واغلال

بقي في الآية سؤال وهو انه كيف أثبت لهم العلم أولا في قوله ولقد علموا ثم نفاه عنهم في قوله لو كانوا يعلمون والجواب من وجوه (أحدها) ان الذين علموا غير الذين لم يعلموا فالذين علموا هم الذين علموا السحر ودعوا الناس الى تعلمه وهم الذين قال الله في حقهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون وأما الجهال الذين يرغبون في تعلم السحر فهم الذين لا يعلمون وهذا جواب الاخفش وقطرب (وثانيها) لو سلمنا كون القوم واحدا ولكنهم علموا شيئا وجهلوا شيئا آخر علموا انه ليس لهم في الآخرة خلاق ولكنهم جهلوا مقدار ما فاتهم من منافع الآخرة وما حصل لهم من مضارها وعقوباتها (وثالثها) لو سلمنا ان القوم واحد والمعلوم واحد ولكنهم لم ينتفعوا بعلمهم بل أعرضوا عنه فصار ذلك العلم كالعدم كما سمى الله تعالى الكفار صما وبكما وعميا اذ لم ينتفعوا بهذه الحواس ويقال للرجل في شئ يفعله لكنه لا يضعه موضعه صنعت ولم تصنع

* قوله تعالى (ولو انهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون) اعلم ان الضمير عائد الى اليهود الذين تقدم ذكرهم فانه تعالى لما بين فيهم الوعيد بقوله ولبئسما شروا به أتبعه بالوعد جامعا بين الترهيب والترغيب لان الجمع بينهما ادعى الى الطاعة والعدول عن المعصية أما قوله تعالى آمنوا فاعلم انه تعالى لما قال نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم ثم وصفهم بانهم اتبعوا ما تتلو الشياطين وانهم تمسكوا بالسحر قال من بعد ولو انهم آمنوا يعني بما نبذوه من كتاب الله فان حمل ذلك على القرآن جاز وان حمله على كتابهم المصدق للقرآن جاز وان حمله على الامرين جاز والمراد من التقوى الاحتراز عن فعل المنهيات وترك المأمورات أما قوله تعالى لمثوبة من عند الله خير ففيه وجوه (أحدها) ان الجواب محذوف وتقديره ولو انهم آمنوا واتقوا لاثيبوا الا انه ترك الجملة الفعلية الى هذه الاسمية لما في الجملة الاسمية من الدلالة على ثبات المثوبة واستقرارها فان قيل هلا قيل لمثوبة الله خير قلنا لان المراد لشئ من ثواب الله خير لهم (وثانيها) يجوز أن يكون قوله ولو انهم آمنوا تمنيا لايمانهم على سبيل المجاز عن ارادة الله

أعمالهم ـــ أنه قبل ولبتهم آمنوا ثم ابتدأ المثوبة من عند الله خير * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب أليم) اعلم ان الله تعالى لما شرح قبائح أفعالهم قبل مبعث محمد عليه الصلاة والسلام أراد من ههنا أن يشرح قبائح أفعالهم عند مبعث محمد صلى الله عليه وسلم وجدهم واجتهادهم في القدح فيه والطعن في دينه وهذا هو النوع الاول من هذا الباب وههنا مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الله تعالى خاطب المؤمنين بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا في ثمانية وثمانين موضعا من القرآن قال ابن عباس وكان يخاطب في التوراة بقوله يا أيها المساكين فكانه سبحانه وتعالى لما خاطبهم أولا بالمساكين أثبت المسكنة لهم آخرا حيث قال وضربت عليهم الذلة والمسكنة وهذا يدل على انه تعالى لما خاطب هذه الامة بالايمان أولا فانه تعالى يعطيهم الامان من العذاب في النيران يوم القيامة وأيضا فاسم المؤمن أشرف الاسماء والصفات فاذا كان يخاطبنا في الدنيا بأشرف الاسماء والصفات فنرجو من فضله أن يعاملنا في الآخرة بأحسن المعاملات (المسئلة الثانية) انه لا يبعد في الكلمتين المترادفتين أن يمنع الله من احديهما ويأذن في الاخرى ولذلك فان عند الشافعي رضي الله عنه لا تصح الصلاة بترجمة الفاتحة سواء كانت بالعبرية أو بالفارسية فلا يبعد أن يمنع الله من قوله راعنا ويأذن في قوله انظرنا وان كانتا مترادفتين ولكن جمهور المفسرين على انه تعالى انما منع من قوله راعنا لاشتمالها على نوع مفسدة ثم ذكروا فيه وجوها (أحدها) كان المسلمون يقولون لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذا تلا عليهم شيئا من العلم راعنا يا رسول الله واليهود كانت لهم كلمة عبرانية يتسابون بها تشبه هذه الكلمة وهي راعينا ومعناها اسمع لا سمعت فلما سمعوا المؤمنين يقولون راعنا افترصوه وخاطبوا به النبي وهم يعنون تلك المسبة فنهي المؤمنون عنها وأمروا بلفظة أخرى وهي قوله انظرنا ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى في سورة النساء ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا في الدين وروى ان سعد بن معاذ سمعها منهم فقال يا أعداء الله عليكم لعنة الله والذي نفسي بيده لئن سمعتها من رجل منكم يقولها لرسول الله لاضربن عنقه فقالوا أولستم تقولونها فنزلت هذه الآية (وثانيها) قال قطرب هذه الكلمة وان كانت صحيحة المعنى الا ان أهل الحجاز ما كانوا يقولونها الا عند الهزؤ والسخرية فلا جرم نهى الله عنها (وثالثها) أن اليهود كانوا يقولون راعينا أى انت راعي غنمنا فنهاهم الله عنها (ورابعها) أن قوله راعنا مفاعلة من الرعي بين اثنين فكان هذا اللفظ موهما للمساواة بين المتخاطبين كانهم قالوا ارعنا سمعك لنرعيك اسماعنا فنهاهم الله تعالى عنه وبين أن لا بد من تعظيم الرسول في المخاطبة على ما قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا (وخامسها) أن قوله راعنا خطاب مع الاستعلاء كانه يقول راع كلامي ولا تغفل عنه ولا تشتغل بغيره وليس في انظرنا الا سؤال الانتظار كانهم قالوا له توقف في كلامك وبيانك مقدار ما نصل الى فهمه (وسادسها) أن قوله راعنا على وزن قوله عاطنا من المعاطاة ورامنا من المراماة ثم انهم قلبوا هذه النون الى النون الاصلية وجعلوها كلمة مشتقة من الرعونة وهي الحمق فالراعن اسم فاعل من الرعونة فيحتمل انهم أرادوا به المصدر كقولهم عياذا بك أي اعوذ عياذا بك فقولهم راعنا أى فعلت رعونة ويحتمل انهم أرادوا به صرت راعنا أى صرت ذا رعونة فلما قصدوا هذه الوجوه الفاسدة لا جرم نهى الله تعالى عن هذه الكلمة (وسابعها) أن يكون المراد لا تقولوا قولا راعنا أي قولا منسوبا الى الرعونة بمعنى رعينا كتامر ولابن أما قوله تعالى وقولوا انظرنا ففيه وجوه (أحدها) أنه من نظره أي انتظره قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم فأمرهم تعالى بأن يسألوه الامهال لينقلوا عنه فلا يحتاجون الى الاستعادة فان قيل أفكان النبي عليه السلام يعجل عليهم حتى يقولون هذا فالجواب من وجهين (أحدهما) أن هذه اللفظة قد تقال في خلال الكلام وان لم تكن هناك علة تحوج الى ذلك كقول الرجل في خلال حديثه اسمع أو سمعت (الثاني) انهم فسروا قوله تعالى لا تحرك به لسانك لتعجل به انه عليه السلام كان يعجل قول ما يلقيه اليه جبريل عليه السلام حرصا على تحصيل الوحي

وأخذ القرآن فقيل له لا تحرك به لسانك لتعجل به فلا يبعد أن يعجل فى ما يحدث به أصحابه من أمر الدين حرصا على تعجيل افهامهم فكانوا يسألونه فى هذه الحالة أن يمهلهم فيما يخاطبهم به الى أن يفهموا كل ذلك الكلام (وثانيها) انظرنا معناه انظر الينا الا انه حذف حرف الى كما فى قوله واختار موسى قومه والمعنى من قومه والمقصود منه أن المعلم اذا نظر الى المتعلم كان ايراده للكلام على نعت الافهام والتعريف اظهر وأقوى (وثالثها) قرأ أبى بن كعب انظرنا من النظرة أى أمهلنا أما قوله تعالى واسمعوا فحصول السماع عند سلامة الحاسة أمر ضرورى خارج عن قدرة البشر فلا يجوز وقوع الامر به فاذن المراد منه أحد أمور ثلاثة (أحدها) فرغوا أسماعكم لما يقوله النبى عليه السلام حتى لا تحتاجون الى الاستعادة (وثانيها) اسمعوا اسماع قبول وطاعة ولا يكن سماعكم سماع اليهود حيث قالوا سمعنا وعصينا (وثالثها) اسمعوا ما أمرتم به حتى لا ترجعوا الى مانهيتم عنه تأكيدا عليهم ثم انه تعالى بين ما للكافرين من العذاب الاليم اذا لم يسلكوا مع الرسول هذه الطريقة من الاعظام والتبجيل والاصغاء الى ما يقول والتفكر فيما يقول ومعنى العذاب الاليم قد تقدم

* قوله تعالى (ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم) واعلم أنه تعالى لما بين حال اليهود والكفار فى العداوة والمعاندة حذر المؤمنين منهم فقال ما يود الذين كفروا فنفى عن قلوبهم الود والمحبة لكل ما يظهر به فضل المؤمنين وههنا مسئلتان (المسئلة الاولى) من الاولى للبيان لان الذين كفروا جنس تحته نوعان أهل الكتاب والمشركون والدليل عليه قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين (والثانية) مزيدة لاستغراق الخير (والثالثة) لابتداء الغاية (المسئلة الثانية) الخير الوحى وكذلك الرحمة يدل عليه قوله تعالى أهم يقسمون رحمة ربك المعنى انهم يرون أنفسهم أحق بأن يوحى اليهم فيحسدونكم وما يحبون أن ينزل عليكم شئ من الوحى ثم بين سبحانه ان ذلك الحسد لا يؤثر فى زوال ذلك فانه سبحانه يختص برحمته واحسانه من يشاء * قوله تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم ان الله على كل شئ قدير) اعلم أن هذا هو النوع الثانى من طعن اليهود فى الاسلام فقالوا ألا ترون الى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه ويقول اليوم قولا وغدا يرجع عنه فنزلت هذه الآية والكلام فى الآية مرتب على مسائل (المسئلة الاولى) النسخ فى أصل اللغة بمعنى ابطال الشئ وقال القفال انه للنقل والتحويل لنا انه يقال نسخت الريح آثار القوم اذا عدمت ونسخت الشمس الظل اذا عدم لانه قد لا يحصل الظل فى مكان آخر حتى يظن انه انتقل اليه وقال تعالى الا اذا تمنى القى الشيطان فى امنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان أى يزيله ويبطله والاصل فى الكلام الحقيقة واذا ثبت كون اللفظ حقيقة فى الابطال وجب أن لا يكون حقيقة فى النقل دفعا للاشتراك فان قيل وصفهم الريح بانها ناسخة للآثار والشمس بانها ناسخة للظل مجاز لان المزيل للآثار والظل هو الله تعالى واذا كان ذلك مجازا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة فى مدلوله ثم نعارض ماذكرتموه ونقول بل النسخ هو النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب الى كتاب آخر كأنه ينقله اليه أو ينقل حكايته ومنه تناسخ الارواح وتناسخ القرون قرنا بعد قرن وتناسخ المواريث انما هو التحول من واحد الى آخر بدلا عن الاول وقال تعالى هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون فوجب أن يكون اللفظ حقيقة فى النقل ويلزم أن لا يكون حقيقة فى الابطال دفعا للاشتراك والجواب (عن الاول) من وجهين (أحدهما) انه لا يمتنع أن يكون الله هو الناسخ لذلك من حيث أنه فعل الشمس والريح المؤثرتين فى تلك الازالة ويكونان أيضا ناسخين لكونهما مختصين بذلك التأثير (والثانى) ان أهل اللغة انما أخطأوا فى اضافة النسخ الى الشمس والريح فهب انه كذلك لكن متمسكنا اطلاقهم لفظ النسخ على الازالة لا اسنادهم هذا الفعل الى الريح والشمس (وعن الثانى) ان النقل أخص من الابطال لانه حيث وجد النقل فقد عدمت صفة وحصل عقيبها صفة أخرى فان مطلق العدم أعم من عدم يحصل عقيبه شئ آخر واذا دار اللفظ بين الخاص والعام كان جعله حقيقة فى العام أولى

والله أعلم (المسئلة الثانية) قرأ ابن عامر ما ننسخ بضم النون وكسر السين والباقون بفتحهما أما قراءة
ابن عامر ففيها وجهان (أحدهما) أن يكون نسخ وأنسخ بمعنى واحد (والثانى) أنسخته جعلته ذا نسخ
كما قال قوم للحجاج وقد صلب رجلا أقبروا فلانا أى جعله ذا قبر قال تعالى ثم أماته فأقبره وقرأ ابن كثير
وأبو عمرو ننسأها بفتح النون والهمزة وهو جزم بالشرط ولا يدع أبو عمرو الهمزة فى مثل هذا لان سكونها
علامة للجزم وهو من النسء وهو التأخير ومنه انما النسىء زيادة فى الكفر ومنه سمى بيع الاجل نسيئة وقال
أهل اللغة أنسأ الله أجله ونسأ فى أجله أى أخر وزاد وقال عليه الصلاة والسلام من سره النسأ فى الاجل
والزيادة فى الرزق فليصل رحمه والباقون بضم النون وكسر السين وهو من النسيان ثم الاكثرون حملوه على
النسيان الذى هو ضد الذكر ومنهم من حمل النسيان على الترك على حد قوله تعالى فنسى ولم نجد له عزما أى فترك
وقال فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا أى نتركهم كما تركوا والاظهر ان حمل النسيان على الترك مجاز لان
المنسى يصير متروكا فلما كان الترك من لوازم النسيان أطلقوا اسم الملزوم على اللازم وقرئ ننسها وننسها بالتشديد
وتنسها وتنسها على خطاب الرسول وقرأ عبد الله ما ننسك من آية أو ننسخها وقرأ حذيفة ما ننسخ من آية
أو ننسكها (المسئلة الثالثة) ما فى هذه الآية جزائية كقولك ما تصنع أصنع وعملها الجزم فى الشرط والجزاء
اذا كانا مضارعين فقوله ننسخ شرط وقوله نأت جزاء وكلاهما مجزومان (المسئلة الرابعة) اعلم ان الناسخ
فى اصطلاح العلماء عبارة عن طريق شرعى يدل على ان الحكم الذى كان ثابتا بطريق شرعى لا يوجد بعد
ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فقولنا طريق شرعى نعنى به القدر المشترك بين القول الصادر
عن الله تعالى وعن رسوله والفعل المنقول عنهما ويخرج عنه اجماع الامة على أحد القولين لان ذلك ليس
بطريق شرعى على هذا التفسير ولا يلزم أن يكون الشرع ناسخا لحكم العقل لان العقل ليس طريقا
شرعيا ولا يلزم أن يكون العجز ناسخا للحكم الشرعى لان العجز ليس طريقا شرعيا ولا يلزم تقييد الحكم بغاية
أو شرط أو استثناء لان ذلك غير متراخ ولا يلزم ما اذا أمرنا الله بفعل واحد ثم نهانا عن مثله لانه لو لم يكن مثل
هذا النهى ناسخا لم يكن مثل حكم الامر ثابتا (المسئلة الخامسة) النسخ عندنا جائز عقلا واقع سمعا خلافا
لليهود فان منهم من أنكره عقلا ومنهم من جوزه عقلا لكنه منع منه سمعا ويروى عن بعض المسلمين انكار
النسخ واحتج الجمهور من المسلمين على جواز النسخ ووقوعه بأن الدلائل دلت على نبوة محمد صلى الله عليه
وسلم ونبوته لا تصح الا مع القول بنسخ شرع من قبله فوجب القطع بالنسخ وأيضا فلنا على اليهود الزامان
(الاول) جاء فى التوراة ان الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك انى جعلت كل دابة
مأكلا لك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه ثم انه تعالى حرم على موسى
وعلى بنى اسرائيل كثيرا من الحيوان (الثانى) كان آدم عليه السلام يزوج الاخت من الاخ وقد حرمه بعد
ذلك على موسى عليه السلام قال منكرو النسخ لا نسلم ان نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لا تصح الا مع
القول بالنسخ لان من الجائز أن يقال ان موسى وعيسى عليهما السلام أمرا الناس بشرعهما الى زمان
ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام ثم بعد ذلك أمرا الناس باتباع محمد عليه الصلاة والسلام فعند
ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام زال التكليف بشرعهما وحصل التكليف بشرع محمد عليه الصلاة
والسلام لكنه لا يكون ذلك نسخا بل جاريا مجرى قوله ثم أتموا الصيام الى الليل والمسلمون الذين أنكروا
وقوع النسخ أصلا بنوا مذهبهم على هذا الحرف وقالوا قد ثبت فى القرآن أن موسى وعيسى عليهما السلام
قد بشرا فى التوراة والانجيل بمبعث محمد عليه الصلاة والسلام وان عند ظهوره يجب الرجوع الى شرعه واذا
كان الامر كذلك فمع قيام هذا الاحتمال امتنع الجزم بوقوع النسخ وهذا هو الاعتراض على الالزامين
المذكورين واحتج منكرو النسخ بأن قالوا ان الله تعالى لما بين شرع عيسى عليه السلام فاللفظ الدال
على تلك الشريعة اما أن يقال انه دال على دوامها أو لا على دوامها أو ما كان فيه دلالة على الدوام
ولا على اللادوام فان بين فيها ثبوتها على الدوام ثم تبين انها ما دامت كان الخبر الاول كذبا وأنه غير جائز على

الشرع وأيضا فلو جوزنا ذلك لم يكن لنا طريق الى العلم بأن شرعنا لا يصير منسوخا لان أقصى ما في الباب أن يقول الشرع هذه الشريعة دائمة ولا تصير منسوخة قط البتة ولكنا اذا رأينا مثل هذا الكلام حاصلا في شرع موسى وعيسى عليهما السلام مع انهما لم يدوما زال الوثوق عنه في كل الصور فان قيل لم لا يجوز أن يقال ذكر اللفظ الدال على الدوام ثم قرن به ما يدل على انه سينسخه أو ما قرن به الا أنه نص على ذلك الا أنه لم ينقل الينا في الجملة قلنا هذا ضعيف لوجوه (أحدها) ان التنصيص على اللفظ الدال على الدوام مع التنصيص على أنه لا يدوم جمع بين كلامين متناقضين وانه سفه وعبث (وثانيها) على هذا التقدير قد بين الله تعالى أن شرعهما سيصير منسوخا فاذا نقل شرعه وجب أن ينقل هذه الكيفية أيضا لانه لو جاز أن ينقل أصل الشرع بدون هذه الكيفية لجاز مثله في شرعنا أيضا وحينئذ لا يكون لنا طريق الى القطع بأن شرعنا غير منسوخ وأيضا لان ذلك من الوقائع العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقله وما كان كذلك وجب اشتهاره وبلوغه الى حد التواتر والا فلعل القرآن عورض ولم تنقل معارضته ولعل محمدا صلى الله عليه وسلم غير هذا الشرع عن هذا الوضع ولم ينقل واذا ثبت وجوب أن تنقل هذه الكيفية على سبيل التواتر فنقول لو ان الله تعالى نص في زمان موسى وعيسى عليهما السلام على أن شرعيهما سيصيران منسوخين لكان ذلك مشهورا لاهل التواتر ومعلوما لهم بالضرورة ولو كان كذلك لاستحال منازعة الجمع العظيم فيه فحيث رأينا اليهود والنصارى مطبقين على انكار ذلك علمنا انه لم يوجد التنصيص على أن شرعيهما يصيران منسوخين (وأما القسم الثاني) وهو أن يقال ان الله تعالى نص على شرع موسى عليه السلام وقرن به ما يدل به على انه منقطع غير دائم فهذا باطل لما ثبت انه لو كان كذلك لوجب أن يكون ذلك معلوما بالضرورة لاهل التواتر وأيضا فبتقدير صحته لكن لا يكون ذلك نسخا بل يكون ذلك انتهاء للغاية (وأما القسم الثالث) وهو انه تعالى نص على شرع موسى عليه السلام ولم يبين فيه كونه دائما أو كونه غير دائم فنقول قد ثبت في أصول الفقه أن مجرد الامر لا يفيد التكرار وانما يفيد المرة الواحدة فاذا أتى المكلف بالمرة الواحدة فقد خرج عن عهدة الامر فورود أمر آخر بعد ذلك لا يكون نسخا للامر الاول فثبت بهذا التقسيم أن القول بالنسخ محال واعلم انا بعد ان قررنا هذه الجملة في كتاب المحصول في أصول الفقه تمسكا في وقوع النسخ بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها والاستدلال به أيضا ضعيف لان ما ههنا تفيد الشرط والجزاء وكما أن قولك من جاءك فأكرمه لا يدل على حصول المجيء بل على انه متى جاء وجب الاكرام فكذا هذه الآية لا تدل على حصول النسخ بل على انه متى حصل النسخ وجب أن يأتي بما هو خير منه فالاقوى أن نعول في الاثبات على قوله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية وقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب والله أعلم (المسئلة السادسة) اتفقوا على وقوع النسخ في القرآن وقال أبو مسلم بن بحر انه لم يقع واحتج الجمهور على وقوعه في القرآن بوجوه (أحدها) هذه الآية وهي قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها أجاب أبو مسلم عنه من وجوه (الاول) ان المراد من الآيات المنسوخة هي الشرائع التي في الكتب القديمة من التوراة والانجيل كالسبت والصلاة الى المشرق والمغرب مما وضعه الله تعالى عنا وتعبدنا بغيره فان اليهود والنصارى كانوا يقولون لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم فأبطل الله عليهم ذلك بهذه الآية (الوجه الثاني) المراد من النسخ نقله من اللوح المحفوظ وتحويله عنه الى سائر الكتب وهو كما يقال نسخت الكتاب (الوجه الثالث) انا بينا ان هذه الآية لا تدل على وقوع النسخ بل على انه لو وقع النسخ لوقع الى خير منه ومن الناس من أجاب عن الاعتراض الاول بأن الآية اذا أطلقت فالمراد بها آيات القرآن لانه هو المعهود عندنا وعن الثاني بأن نقل القرآن من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القرآن وهذا النسخ مختص ببعضه ولقائل أن يقول على الاول لا نسلم ان لفظ الآية مختص بالقرآن بل هو عام في جميع الدلائل وعلى الثاني لا نسلم ان النسخ المذكور في الآية مختص ببعض القرآن بل التقدير والله أعلم ما ننسخ من اللوح المحفوظ فانا نأتي بعده بما هو خير منه (الحجة الثانية) للقائلين بوقوع النسخ في القرآن ان الله تعالى أمر المتوفى عنها

زوجها

زوجها بالاعتداد حولا كاملا وذلك في قوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا الى
الحول ثم نسخ ذلك بأربعة أشهر وعشرا كما قال والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن
أربعة أشهر وعشرا قال أبو مسلم الاعتداد بالحول ما زال بالكلية لانها لو كانت حاملا ومدة حملها حول
كامل لكانت عدتها حولا كاملا واذا بقي هذا الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصيصا لا ناسخا والجواب
ان عدة الحمل تنقضي بوضع الحمل سواء حصل وضع الحمل بسنة أو أقل أو أكثر فجعل السنة مدة العدة يكون
زائلا بالكلية (الحجة الثالثة) أمر الله بتقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول بقوله تعالى يا أيها الذين
آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ ذلك قال أبو مسلم انما زال ذلك لزوال
سببه لان سبب التعبد بها أن يمتاز المنافقون من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين فلما حصل هذا الغرض سقط
التعبد والجواب لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا وهو باطل لانه روى انه لم يتصدق غير علي رضي
الله عنه ويدل عليه قوله تعالى فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم (الحجة الرابعة) انه تعالى أمر بثبات
الواحد للعشرة بقوله تعالى فان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الآن
خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين (الحجة الخامسة) قوله تعالى
سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم انه تعالى أزالهم عنها بقوله فول وجهك
شطر المسجد الحرام قال أبو مسلم حكم تلك القبلة ما زال بالكلية لجواز التوجه اليها عند الاشكال أو مع
العلم اذا كان هناك عذر الجواب أن على ما ذكرته لا فرق بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي
بها امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات قد زالت بالكلية فكان نسخا (الحجة السادسة) قوله تعالى واذا
بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا انما أنت مفتر والتبديل يشتمل على رفع واثبات والمرفوع اما
التلاوة واما الحكم فكيف كان فهو رفع ونسخ وانما أطنبنا في هذه الدلائل لان كل واحد منها يدل على
وقوع النسخ في الجملة واحتج أبو مسلم بأن الله تعالى وصف كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل والجواب ان المراد ان هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله
ولا يأتيه من بعده أيضا ما يبطله (المسئلة السابعة) المنسوخ اما أن يكون هو الحكم فقط أو التلاوة فقط
أو هما معا أما الذي يكون المنسوخ هو الحكم دون التلاوة فكهذه الآيات التي عددناها وأما الذي يكون
المنسوخ هو التلاوة فقط فكما يروى عن عمر انه قال كنا نقرأ آية الرجم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم وروى لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى اليهما ثالثا ولا يملأ جوف
ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب وأما الذي يكون منسوخ الحكم والتلاوة معا فهو ما روت عائشة
رضي الله عنها أن القرآن قد نزل في الرضاع بعشر معلومات ثم نسخن بخمس معلومات فالعشر مرفوع
التلاوة والحكم جميعا والخمس مرفوع التلاوة باقي الحكم ويروى أيضا أن سورة الاحزاب كانت بمنزلة السبع
الطوال أو أزيد ثم وقع النقصان فيه (المسئلة الثامنة) اختلف المفسرون في قوله تعالى ما ننسخ من
آية أو ننسها فمنهم من فسر النسخ بالازالة ومنهم من فسره بالنسخ بمعنى نسخت الكتاب وهو قول عطاء
وسعيد بن المسيب ومن قال بالقول الاول ذكروا فيه وجوها (أحدها) ما ننسخ من آية وأنتم تقرؤنه
أو ننسها أي من القرآن ما قرئ بينكم ثم نسيتم وهو قول الحسن والاصم وأكثر المتكلمين فحملوه على نسخ
الحكم دون التلاوة وننسها على نسخ الحكم والتلاوة معا فان قيل وقوع هذا النسيان ممنوع عقلا وشرعا
أما العقل فلان القرآن لابد من ايصاله الى أهل التواتر والنسيان على أهل التواتر بأجمعهم ممتنع وأما
النقل فلقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والجواب عن الاول من وجهين (الاول) ان
النسيان يصح بأن يأمر الله تعالى بطرحه من القرآن واخراجه من جملة ما يتلى ويؤتى به في الصلاة أو يحتج به
فاذا زال حكم التعبد به وطال العهد نسي أو ان ذكر فعلى طريق ما يذكر خبر الواحد فيصير لهذا الوجه
منسيا عن الصدور (الجواب الثاني) ان ذلك يكون معجزة للرسول عليه الصلاة والسلام ويروى فيه خبر

انهم كانوا يقرؤن السورة فيصبحون وقد نسوها والجواب عن الثاني انه معارض بقوله تعالى سنقرئك
فلا تنسى الا ما شاء الله وبقوله واذكر ربك اذا نسيت (القول الثاني) ما ننسخ من آية أي نبدلها اما أن
نبدل حكمها فقط أو تلاوتها فقط أو نبدلهما وأما قوله تعالى أو ننسها فالمراد نتركها كما كان فلا نبدلها
وقد بينا أن النسيان بمعنى الترك قد جاء فيصير حاصل الآية ان الذي نبدله فانا نأتي بخير منه أو مثله (القول
الثالث) ما ننسخ من آية أي ما نرفعها بعد انزالها أو ننسأها على قراءة الهمزة أي نؤخر انزالها من اللوح
المحفوظ أو يكون المراد نؤخر نسخها فلا ننسخها في الحال فانا ننزل بدلها ما يقوم مقامها في المصلحة (القول
الرابع) ما ننسخ من آية وهي الآية التي صارت منسوخة في الحكم والتلاوة معا أو ننسها أي نتركها وهي
الآية التي صارت منسوخة في الحكم ولكنها غير منسوخة في التلاوة بل هي باقية في التلاوة فأما من قال
بالقول الثاني ما ننسخ من آية أي ننسخها من اللوح المحفوظ أو ننسأها نؤخرها وأما قراءة ننسها فالمعنى
نتركها بمعنى نترك نسخها فلا ننسخها وأما قوله من آية فكل المفسرين حملوه على الآية من القرآن غير أبي
مسلم فانه حمل ذلك على التوراة والانجيل وقد تقدم القول فيه أما قوله تعالى نأت بخير منها أو مثلها ففيه
قولان (أحدهما) انه الاخف (والثاني) انه الاصلح وهذا أولى لانه تعالى يصرف المكلف على مصالحه
لا على ما هو أخف على طباعه فان قيل لو كان الثاني أصلح من الاول لكان الاول ناقص الصلاح فكيف
أمر الله به قلنا الاول أصلح من الثاني بالنسبة الى الوقت الاول والثاني بالعكس منه فزال السؤال واعلم
ان الناس استنبطوا من هذه الآية أكثر مسائل النسخ (المسئلة الاولى) قال قوم لا يجوز نسخ الحكم الا
الى بدل واحتجوا بأن هذه الآية تدل على انه تعالى اذا نسخ لا بد وأن يأتي بعده بما هو خير منه أو بما يكون
مثله وذلك صريح في وجوب البدل والجواب لم لا يجوز أن يقال المراد ان نفي ذلك الحكم واسقاط التعبد به
خير من ثبوته في ذلك الوقت ثم الذي يدل على وقوع النسخ لا الى بدل انه نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة
الرسول صلى الله عليه وسلم لا الى بدل (المسئلة الثانية) قال قوم لا يجوز نسخ الشئ الى ما هو أثقل منه
واحتجوا بأن قوله نأت بخير منها أو مثلها ينافي كونه أثقل لان الاثقل لا يكون خيرا منه ولا مثله والجواب
لم لا يجوز أن يكون المراد بالخير ما يكون أكثر ثوابا في الآخرة ثم ان الذي يدل على وقوعه ان الله سبحانه نسخ في
حق الزناة الحبس في البيوت الى الجلد والرجم ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكانت الصلاة ركعتين عند
قوم فنسخت بأربع في الحضر اذا عرفت هذا فنقول أما نسخ الشئ الى الاثقل فقد وقع في الصور المذكورة أما
نسخه الى الاخف فكنسخ العدة من حول الى أربعة أشهر وعشر وكنسخ صلاة الليل الى التخيير فيها وأما
نسخ الشئ الى المثل فكالتحويل من بيت المقدس الى الكعبة (المسئلة الثالثة) قال الشافعي رضي الله
عنه الكتاب لا ينسخ بالسنة المتواترة واستدل عليه بهذه الآية من وجوه (أحدها) انه تعالى أخبر ان
ما ينسخه من الآيات يأت بخير منها وذلك يفيد انه يأتي بما هو من جنسه كما اذا قال الانسان ما آخذ منك
من ثوب آتيك بخير منه يفيد انه يأتيه بثوب من جنسه خير منه واذا ثبت انه لا بد وأن يكون من جنسه
فجنس القرآن قرآن (وثانيها) ان قوله تعالى نأت بخير منها يفيد انه هو المنفرد بالاتيان بذلك الخير وذلك
هو القرآن الذي هو كلام الله دون السنة التي يأتي بها الرسول (وثالثها) ان قوله نأت بخير منها يفيد ان
المأتي به خير من الآية والسنة لا تكون خيرا من القرآن (ورابعها) انه قال ألم تعلم ان الله على كل شئ
قدير دل على ان الآتي بذلك الخير هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات وذلك هو الله تعالى والجواب عن
الوجوه الاربعة بأسرها ان قوله تعالى نأت بخير منها ليس فيه أن ذلك الخير يجب أن يكون ناسخا بل لا يمتنع أن
يكون ذلك الخير شيئا مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول النسخ والذي يدل على تحقيق هذا الاحتمال ان هذه
الآية صريحة في أن الاتيان بذلك الخير مرتب على نسخ الآية الاولى فلو كان نسخ تلك الآية مرتبا على
الاتيان بهذا الخير لزم الدور وهو باطل ثم احتج الجمهور على وقوع نسخ الكتاب بالسنة بأن آية الوصية للاقربين
منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام الا لا وصية لوارث وبأن آية الجلد صارت منسوخة بخبر الرجم قال

الشافعي رضي الله عنه (أما الاول) فضعيف لان كون الميراث حقا للوارث يمنع من صرفه الى الوصية فثبت
ان آية الميراث مانعة من الوصية (وأما الثاني) فضعيف أيضا لان عمر رضي الله عنه روى ان قوله الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما كان قرآنا فلعل النسخ انما وقع به وتمام الكلام فيه مذكور في أصول الفقه
والله أعلم أما قوله تعالى ألم تعلم ان الله على كل شئ قدير فتنبيه للنبي صلى الله عليه وسلم وغيره على قدرته على
تصريف المكلف تحت مشيئته وحكمه وحكمته وانه لا دافع لما أراد ولا مانع لما اختار (المسئلة
التاسعة) استدلت المعتزلة بهذه الآية على ان القرآن مخلوق من وجوه (أحدها) ان كلام الله تعالى
لو كان قديما لكان الناسخ والمنسوخ قديمين لكن ذلك محال لان الناسخ يجب أن يكون متأخرا عن
المنسوخ والمتأخر عن الشئ يستحيل أن يكون قديما وأما المنسوخ فلانه يجب أن يزول ويرتفع وما ثبت
زواله استحال قدمه بالاتفاق (وثانيها) ان الآية دلت على ان بعض القرآن خير من بعض وما كان
كذلك لا يكون قديما (وثالثها) ان قوله ألم تعلم ان الله على كل شئ قدير يدل على ان المراد انه تعالى هو
القادر على نسخ بعضها والاتيان بشئ آخر بدلا عن الاول وما كان داخلا تحت القدرة وكان فعلا كان محدثا
أجاب الاصحاب عنه بان كونه ناسخا ومنسوخا انما هو من عوارض الالفاظ والعبارات واللغات ولا نزاع
في حدوثها فلم قلتم ان المعنى الحقيقي الذي هو مدلول العبارات والاصطلاحات محدث قالت المعتزلة ذلك
المعنى الذي هو مدلول العبارات واللغات لا شك ان تعلقه الاول قد زال وحدث له تعلق آخر فالتعلق الاول
محدث لانه زال والقديم لا يزول والتعلق الثاني حادث لانه حصل بعد ما لم يكن والكلام الحقيقي لا ينفك
عن هذه التعلقات وما لا ينفك عن المحدث محدث والكلام الذي تعلقت به يلزم أن يكون محدثا أجاب
الاصحاب ان قدرة الله كانت في الازل متعلقة بايجاد العالم فعند دخول العالم في الوجود هل بقي ذلك التعلق
أو لم يبق فان بقي يلزم أن يكون القادر قادرا على ايجاد الموجود وهو محال وان لم يبق فقد زال ذلك التعلق
فيلزمكم حدوث قدرة الله على الوجه الذي ذكرتموه وكذلك علم الله كان متعلقا بأن العالم سيوجد فعند
دخول العالم في الوجود ان بقي التعلق الاول كان جهلا وان لم يبق فيلزمكم كون التعلق الاول حادثا لانه
لو كان قديما لما زال وكون التعلق الذي حصل بعد ذلك حادثا فاذن عالمية الله تعالى لا تنفك عن التعلقات
الحادثة وما لا ينفك عن المحدث محدث فعالمية الله محدثة فكل ما تجعلونه جوابا عن العالمية والقادرية
فهو جوابنا عن الكلام (المسئلة العاشرة) احتجوا بقوله تعالى ان الله على كل شئ قدير على ان
المعدوم شئ وقد تقدم وجه تقريره فلا نعيده والقدير فعيل بمعنى الفاعل وهو بناء المبالغة * قوله تعالى

(ألم تعلم ان الله له ملك السموات والارض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير) اعلم انه سبحانه وتعالى
لما حكم بجواز النسخ عقبه ببيان ان ملك السموات والارض له لا لغيره وهذا هو التنبيه على انه سبحانه
وتعالى انما حسن منه الامر والنهي لكونه مالكا للخلق وهذا هو مذهب أصحابنا وانه انما حسن التكليف
منه لمحض كونه مالكا للخلق مستوليا عليهم لا لثواب يحصل أو لعقاب يندفع قال القفال ويحتمل أن يكون
هذا اشارة الى أمر القبلة فانه تعالى أخبرهم بأنه مالك السموات والارض وان الامكنة والجهات كلها
له وانه ليس بعض الجهات أكبر حرمة من البعض الا من حيث يجعلها هو تعالى له واذا كان كذلك
وكان الامر باستقبال القبلة انما هو محض التخصيص بالتشريف فلا مانع يمنع من تغييره من جهة الى جهة
وأما الولي والنصير فكلاهما فعيل بمعنى فاعل على وجه المبالغة ومن الناس من استدل بهذه الآية على ان
الملك غير القدرة فقال انه تعالى قال أولا ألم تعلم ان الله على كل شئ قدير ثم قال بعده ألم تعلم ان الله له ملك
السموات والارض فلو كان الملك عبارة عن القدرة لكان هذا تكريرا من غير فائدة والكلام في حقيقة الملك
والقدرة قد تقدم في قوله تعالى مالك يوم الدين * قوله تعالى (أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل

موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل) اعلم ان ههنا مسائل (المسئلة الاولى)
أم على ضربين متصلة ومنقطعة فالمتصلة عديلة الالف وهي مفرقة لما جمعته أي كأن أو مفرقة لما جمعته

تقول اضرب أيهم شئت زيدا أم عمرا فاذا قلت اضرب أحدهم قلت اضرب زيدا أو عمرا والمنقطعة لا تكون الا بعد كلام تام لانها بمعنى بل والالف كقول العرب انها الابل أم شاء كانه قال بل هى شاء ومنه قوله تعالى أم يقولون افتراه أى بل يقولون قال الاخطل

كذبتك عينك أم رأيت بواسط * غلس الظلام من الرباب خيالا

(المسئلة الثانية) اختلفوا فى المخاطب به على وجوه (أحدها) انهم المسلمون وهو قول الاصم والجبائى وأبى مسلم واستدلوا عليه بوجوه (الاول) انه قال فى آخر الآية ومن يتبدل الكفر بالايمان وهذا الكلام لا يصح الا فى حق المؤمنين (الثانى) ان قوله أم تريدون يقتضى معطوفا عليه وهو قوله لا تقولوا راعنا فكانه قال وقولوا انظرنا واسمعوا فهل تفعلون ذلك كما أمرتم أم تريدون أن تسألوا رسولكم (الثالث) ان المسلمين كانوا يسألون محمدا صلى الله عليه وسلم عن أمور لا خير لهم فى البحث عنها ليعلموها كما سأل اليهود موسى عليه السلام ما لم يكن لهم فيه خير عن البحث عنه (الرابع) سأل قوم من المسلمين أن يجعل لهم ذات انواط كما كان للمشركين ذات انواط وهى شجرة كانوا يعبدونها ويعلقون عليها المأكول والمشروب كما سألوا موسى أن يجعل لهم الها كما لهم آلهة (القول الثانى) انه خطاب لاهل مكة وهو قول ابن عباس ومجاهد قال ان عبد الله بن أمية المخزومى أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رهط من قريش فقال يا محمد والله ما أومن بك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا أو تكون لك جنة من نخيل وعنب أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى فى السماء بأن تصعد وان نؤمن لرقيك بعد ذلك حتى تنزل علينا كتابا من الله الى عبد الله بن أمية ان محمدا رسول الله فاتبعوه وقال له بقية الرهط فان لم تستطع ذلك فائتنا بكتاب من عند الله جملة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والفرائض كما جاء موسى الى قومه بالالواح من عند الله فيها كل ذلك فنؤمن بك عند ذلك فانزل الله تعالى أم تريدون أن تسألوا رسولكم محمدا أن يأتيكم بالآيات من عند الله كما سأل السبعون فقالوا أرنا الله جهرة وعن مجاهد ان قريشا سألت محمدا عليه السلام أن يجعل لهم الصفا ذهبا وفضة فقال نعم هو لكم كالمائدة لبنى اسرائيل فأبوا ورجعوا (القول الثالث) المراد اليهود وهذا القول أصح لان هذه السورة من أول قوله يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى حكاية عنهم ومحاجة معهم ولان الآية مدنية ولانه جرى ذكر اليهود وما جرى ذكر غيرهم ولان المؤمن بالرسول لا يكاد يسأله فاذا سأل كان متبدلا لا كفرا بالايمان (المسئلة الثالثة) ليس فى ظاهر قوله أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل انهم أتوا بالسؤال فضلا عن كيفية السؤال بل المرجع فيه الى الروايات التى ذكرناها فى انهم سألوا والله أعلم (المسئلة الرابعة) اعلم ان السؤال الذى ذكروه ان كان ذلك طلبا للمعجزات فمن أين انه كفر ومعلوم ان طلب الدليل على الشئ لا يكون كفرا وان كان ذلك طلبا لوجه الحكمة المفصلة فى نسخ الاحكام فهذا أيضا لا يكون كفرا فان الملائكة طلبوا الحكمة التفصيلية فى خلقة البشر ولم يكن ذلك كفرا فلعل الاولى حمل الآية على انهم طلبوا منه أن يجعل لهم الها كما لهم آلهة وان كانوا طلبوا المعجزات فانهم كانوا يطلبونها على سبيل التعنت واللجاج فلهذا كفروا بسبب هذا السؤال (المسئلة الخامسة) ذكروا فى اتصال هذه الآية بما قبلها وجوها (أحدها) انه تعالى لما حكم بجواز النسخ فى الشرائع فلعلهم كانوا يطالبونه بتفاصيل ذلك الحكم فمنعهم الله تعالى عنها وبين انهم ليس لهم أن يشتغلوا بهذه الاسئلة كما انه ما كان لقوم موسى أن يذكروا أسئلتهم الفاسدة (وثانيها) لما تقدم من الاوامر والنواهى قال لهم ان لم تقبلوا ما أمرتكم به وتمردتم عن الطاعة كنتم كمن سأل موسى ما ليس له أن يسأله عن أبى مسلم (وثالثها) لما أمر ونهى قال أتفعلون ما أمرتم أم تفعلون كما فعل من قبلكم من قوم موسى (المسئلة السادسة) سواء السبيل وسطه قال تعالى فاطلع فرآه فى سواء الجحيم أى وسط الجحيم والغرض التشبيه دون نفس الحقيقة ووجه التشبيه فى ذلك ان من سلك طريقة الايمان فهو جار على الاستقامة المؤدية الى الفوز والظفر بالطلبة من الثواب والنعيم فالمبدل لذلك بالكفر عادل عن الاستقامة

فقيل فيه انه ضل سواء السبيل * قوله تعالى (ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره ان الله على كل شيء قدير) اعلم ان هذا هو النوع الثالث من كيد اليهود مع المسلمين وذلك لانه روى ان فنحاص بن عاذوراء وزيد بن قيس ونفرا من اليهود قالوا لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر بعد وقعة أحد ألم تروا ما أصابكم ولو كنتم على الحق ما هزمتم فارجعوا الى ديننا فهو خير لكم وأفضل ونحن أهدى منكم سبيلا فقال عمار كيف نقض العهد فيكم قالوا شديد قال فاني قد عاهدت أني لا أكفر بمحمد ما عشت فقالت اليهود أما هذا فقد صبأ وقال حذيفة وأما انا فقد رضيت بالله ربا وبالاسلام دينا وبالقرآن اماما وبالكعبة قبلة وبالمؤمنين اخوانا ثم أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخبراه فقال اصبتما خيرا وأفلحتما فنزلت هذه الآية واعلم انا نتكلم أولا في الحسد ثم نرجع الى التفسير (المسئلة الاولى) في ذم الحسد ويدل عليه اخبار كثيرة (الاول) قوله عليه السلام الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب (الثاني) قال انس كنا يوما جالسين عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال يطلع عليكم الآن من هذا الفج رجل من أهل الجنة فطلع رجل من الانصار ينطف لحيته من وضوئه وقد علق نعليه في شماله فسلم فلما كان الغد قال عليه السلام مثل ذلك فطلع ذلك الرجل وقال في اليوم الثالث مثل ذلك فطلع ذلك الرجل فلما قام النبي عليه السلام تبعه عبد الله بن عمرو بن العاص فقال اني تأذيت من أبي فاقسمت لا أدخل عليه ثلاثا فان رأيت ان تذهب بي الى دارك فعلت قال نعم فبات عنده ثلاث ليال فلم يره يقوم من الليل شيئا غير انه اذا انقلب على فراشه ذكر الله ولا يقوم حتى يقوم لصلاة الفجر غير أني لم أسمعه يقول الا خيرا فلما مرت الثلاث وكدت ان أحتقر عمله قلت يا عبد الله لم يكن بيني وبين والدي غضب ولا هجر ولكني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا وكذا فأردت أن اعرف عملك فلم أرك تعمل عملا كثيرا فما الذي بلغ بك ذلك قال ما هو الا ما رأيت فلما وليت دعاني فقال ما هو الا ما رأيت غير اني لم أجد على أحد من المسلمين في نفسي غشا ولا حسدا على خير أعطاه الله اياه فقال عبد الله هي التي بلغت بك وهي التي لا تطاق (الثالث) قال عليه السلام دب اليكم داء الامم قبلكم الحسد والبغضاء والبغضة هي الحالقة لا أقول حالقة الشعر ولكن حالقة الدين (الرابع) قال انه سيصيب أمتي داء الامم قالوا وما داء الامم قال الاشر والبطر والتكاثر والتنافس في الدنيا والتباعد والتحاسد حتى يكون البغي ثم الهرج (الخامس) أن موسى عليه السلام لما ذهب الى ربه رأى في ظل العرش رجلا يغبط بمكانه وقال ان هذا لكريم على ربه فسأل ربه أن يخبره باسمه فلم يخبره باسمه وقال أحدثك من عمله ثلاثا كان لا يحسد الناس على ما آتاهم الله من فضله وكان لا يعق والديه ولا يمشي بالنميمة (السادس) قال عليه السلام ان لنعم الله أعداء قيل وما أولئك قال الذين يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله (السابع) قال عليه السلام ستة يدخلون النار قبل الحساب الامراء بالجور والعرب بالعصبية والدهاقين بالتكبر والتجار بالخيانة وأهل الرستاق بالجهالة والعلماء بالحسد أما الآثار فالاول حكى أن عوف بن عبد الله دخل على الفضل بن المهلب وكان يومئذ على واسط فقال اني أريد ان أعظك بشيء اياك والكبر فانه أول ذنب عصى الله به ابليس ثم قرأ واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس أبي واستكبر واياك والحرص فانه اخرج آدم من الجنة أسكنه الله في جنة عرضها السموات والارض فأكل منها فاخرجه الله ثم قرأ اهبطا منها واياك والحسد فانه قتل ابن آدم أخاه حين حسده ثم قرأ واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق (الثاني) قال ابن الزبير ما حسدت أحدا على شيء من أمر الدنيا لانه ان كان من أهل الجنة فكيف أحسده على الدنيا وهي حقيرة في الجنة وان كان من أهل النار فكيف أحسده على أمر الدنيا وهو يصير الى النار (الثالث) قال رجل للحسن هل يحسد المؤمن قال ما أنساك بني يعقوب الا انه لا يضرك ما لم تعد به يدا ولسانا (الرابع) قال معاوية كل الناس اقدر على رضاه الا الحاسد فانه لا يرضيه الا زوال النعمة (الخامس) قيل الحاسد لا ينال من المجالس الا مذمة وذلا ولا ينال من الملائكة

الا لعنة وبغضا ولا ينال من الخلق الا جزعا وغما ولا ينال عند النزع الا شدة وهولا وعند الموقف الا فضيحة
ونكالا (المسئلة الثانية) فى حقيقة الحسد اذا أنعم الله على أخيك بنعمة فان أردت زوالها فهذا هو
الحسد وان اشتهيت لنفسك مثلها فهذا هو الغبطة والمنافسة (أما الاول) فحرام بكل حال الا نعمة اصابها
فاجر أو كافر يستعين بها على الشر والفساد فلا يضرك محبتك لزوالها فانك ما تحب زوالها من حيث
انها نعمة بل من حيث انها يتوسل بها الى الفساد والشر والاذى والذى يدل على ان الحسد ما ذكرناه آيات
(احدها) هذه الآية وهى قوله تعالى لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم فاخبر
ان حبهم زوال نعمة الايمان حسد (وثانيها) قوله تعالى ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء
(وثالثها) قوله تعالى ان تمسسكم حسنة تسؤهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها وهذا الفرح شماتة
والحسد والشماتة متلازمان (ورابعها) ذكر الله تعالى حسد اخوة يوسف وعبر عما فى قلوبهم بقوله
قالوا ليوسف وأخوه أحب الى أبينا منا ونحن عصبة ان ابانا لفى ضلال مبين اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضا
يخل لكم وجه أبيكم فبين تعالى أن حسدهم له عبارة عن كراهتهم حصول تلك النعمة له (وخامسها)
قوله تعالى ولا يجدون فى صدورهم حاجة مما أوتوا أى لا تضيق به صدورهم ولا يغتمون فاثنى الله عليهم
بعدم الحسد (وسادسها) قال تعالى فى معرض الانكار أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله
(وسابعها) قال الله تعالى كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين الى قوله الا الذين أوتوه من بعد
ما جاءتهم البينات بغيا بينهم قيل فى التفسير حسدا (وثامنها) قوله تعالى وما تفرقوا الا من بعد ما جاءهم
العلم بغيا بينهم فانزل الله العلم ليؤلف بينهم على طاعته فتحاسدوا واختلفوا اذ أراد كل واحد أن ينفرد
بالرياسة وقبول القول (وتاسعها) قال ابن عباس كانت اليهود قبل مبعث النبى عليه السلام اذا قاتلوا قوما
قالوا نسألك بالنبى الذى وعدتنا أن ترسله وبالكتاب الذى تنزله الا تنصرنا فكانوا ينصرون فلما جاء النبى
عليه السلام من ولد اسماعيل عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم اياه فقال تعالى وكانوا من قبل يستفتحون
على الذين كفروا الى قوله ان يكفروا بما انزل الله بغيا أى حسدا وقالت صفية بنت حيى للنبى عليه
السلام جاء أبى وعمى من عندك فقال أبى لعمى ما تقول فيه قال أقول انه النبى الذى بشر به موسى عليه
السلام قال فما ترى قال أرى معاداته ايام الحياة فهذا حكم الحسد أما المنافسة فليست بحرام وهى مشتقة
من النفاسة والذى يدل على انها ليست بحرام وجوه (أولها) قوله تعالى وفى ذلك فليتنافس المتنافسون
(وثانيها) قوله تعالى سابقوا الى مغفرة من ربكم وانما المسابقة عند خوف الفوت وهو كالعبدين
يتسابقان الى خدمة مولاهما اذ يجزع كل واحد أن يسبقه صاحبه فيحظى عند مولاه بمنزلة لا يحظى هو
بها (وثالثها) قوله عليه السلام لا حسد الا فى اثنتين رجل آتاه الله مالا فأنفقه فى سبيل الله ورجل آتاه الله
علما فهو يعمل به ويعلمه الناس وهذا الحديث يدل على ان لفظ الحسد قد يطلق على المنافسة ثم نقول المنافسة
قد تكون واجبة ومندوبة ومباحة أما الواجبة فكما اذا كانت تلك النعمة نعمة دينية واجبة كالايمان
والصلاة والزكاة فههنا يجب عليه أن يحب أن يكون له مثل ذلك لانه ان لم يحب ذلك كان راضيا بالمعصية
وذلك حرام وأما ان كانت تلك النعمة من الفضائل المندوبة كالانفاق فى سبيل الله والتشمير لتعليم الناس
كانت المنافسة فيها مندوبة وأما ان كانت تلك النعمة من المباحات كانت المنافسة فيها من المباحات وبالجملة
فالمذموم ان يحب زوالها عن الغير فأما ان يحب حصولها له وزوال النقصان عنه فهذا غير مذموم لكن ههنا
دقيقة وهى أن زوال النقصان عنه بالنسبة الى الغير له طريقان (أحدهما) ان يحصل له مثل ما حصل للغير
(والثانى) ان يزول عن الغير ما لم يحصل له فاذا حصل اليأس عن أحد الطريقين فيكاد القلب لا ينفك عن
شهوة الطريق الآخر فههنا ان وجد قلبه بحيث لو قدر على ازالة تلك الفضيلة عن ذلك الشخص لازالها فهو
صاحب الحسد المذموم وان كان يجد قلبه بحيث تردعه التقوى عن ازالة تلك النعمة عن الغير فالمرجو من
الله تعالى أن يعفو عن ذلك ولعل هذا هو المراد من قوله عليه السلام ثلاث لا ينفك المؤمن عنهن الحسد

والفاقة والطيرة ثم قال وله منهن مخرج اذا حسدت فلا تبغ أى ان وجدت فى قلبك شيئا فلا تعمل به فهذا هو الكلام فى حقيقة الحسد وكله من كلام الشيخ الغزالى رحمة الله عليه (المسئلة الثالثة) فى مراتب الحسد قال الغزالى رحمه الله هى أربعة (الاولى) ان يحب زوال تلك النعمة عنه وان كان ذلك لا يحصل له وهذا غاية الحسد (والثانية) أن يحب زوال تلك النعمة عنه اليه مثل رغبته فى دار حسنة أو امرأة جميلة أو ولاية نافذة نالها غيره وهو يحب أن تكون له فالمطلوب بالذات حصوله له فاما زواله عن غيره فمطلوب بالعرض (الثالثة) أن لا يشتهى عينها بل يشتهى لنفسه مثلها فان عجز عن مثلها احب زوالها لكى لا يظهر التفاوت بينهما (الرابعة) ان يشتهى لنفسه مثلها فان لم يحصل فلا يحب زوالها وهذا الاخير هو المعفو عنه ان كان فى الدنيا والمندوب اليه ان كان فى الدين والثالثة منها مذمومة وغير مذمومة والثانية أخف من الثالثة والاول مذموم محض قال تعالى ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض فتمنيه لمثل ذلك غير مذموم واما تمنيه عين ذلك فهو مذموم (المسئلة الرابعة) ذكر الشيخ الغزالى رحمة الله عليه للحسد سبعة أسباب (السبب الاول) العداوة والبغضاء فان من آذاه انسان ابغضه قلبه وغضب عليه وذلك الغضب يولد الحقد والحقد يقتضى التشفى والانتقام فان عجز المبغض عن التشفى بنفسه أحب أن يتشفى منه الزمان فمهما اصاب عدوه آفة وبلاء فرح ومهما اصابته نعمة ساءته وذلك لانه ضد مراده فالحسد من لوازم البغض والعداوة ولا يفارقهما واقصى الامكان فى هذا الباب أن لا يظهر تلك العداوة من نفسه وان يكره تلك الحالة من نفسه فاما ان يبغض انسانا ثم تستوى عنده مسرته ومساءته فهذا غير ممكن وهذا النوع من الحسد هو الذى وصف الله الكفار به اذ قال واذا لقوكم قالوا آمنا واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم ان الله عليم بذات الصدور ان تمسسكم حسنة تسؤهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها وكذا قال ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم واعلم ان الحسد ربما أفضى الى التنازع والتقاتل (السبب الثانى) التعزز فان واحدا من امثاله اذا نال منصبا عاليا ترفع عليه وهو لا يمكنه تحمل ذلك فيريد زوال ذلك المنصب عنه وليس من غرضه أن يتكبر بل غرضه أن يدفع كبره فانه قد يرضى بمساواته ولكنه لا يرضى بترفعه عليه (السبب الثالث) ان يكون فى طبيعته ان يستخدم غيره فيريد زوال النعمة من ذلك الغير ليقدر على ذلك الغرض ومن هذا الباب كان حسد أكثر الكفار للرسول عليه السلام اذ قالوا كيف يتقدم علينا غلام يتيم وكيف نطأطئ له رؤسنا فقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم وقال تعالى يصف قول قريش أهؤلاء من الله عليهم من بيننا كالاستحقار بهم والانفة منهم (السبب الرابع) التعجب كما أخبر الله عن الامم الماضية اذ قالوا ما أنتم الا بشر مثلنا وقالوا أنؤمن لبشرين مثلنا وقومهما لنا عابدون ولئن اطعتم بشرا مثلكم انكم اذا لخاسرون وقالوا متعجبين أبعث الله بشرا رسولا وقالوا لولا انزل علينا الملائكة وقال أوعجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم (السبب الخامس) الخوف من فوت المقاصد وذلك يختص بالمتزاحمين على مقصود واحد فان كل واحد منهما يحسد صاحبه فى كل نعمة تكون عونا له فى الانفراد بمقصوده ومن هذا الباب تحاسد الضرات فى التزاحم على مقاصد الزوجية وتحاسد الاخوة فى التزاحم على نيل المنزلة فى قلوب الابوين للتوصل الى مقاصد المال والكرامة وكذلك تحاسد الواعظين المتزاحمين على أهل بلدة واحدة اذ كان غرضهما نيل المال والقبول عندهم (السبب السادس) حب الرياسة وطلب الجاه نفسه من غير توسل به الى مقصوده وذلك كالرجل الذى يريد أن يكون عديم النظير فى فن من الفنون فانه لو سمع بنظير له فى أقصى العالم ساءه ذلك وأحب موته وزوال النعمة التى بها يشاركه فى المنزلة من شجاعة أو علم أو زهد أو ثروة ويفرح بسبب تفرده (السبب السابع) شح النفس بالخير على عباد الله فانك تجد من لا يشتغل برياسة ولا بتكبر ولا طلب مال اذا وصف عنده حسن حال عبد من عباد الله شق عليه ذلك واذا وصف اضطراب أمور الناس وادبارهم وتنغص عيشهم فرح به فهو أبدا يحب الادبار لغيره ويبخل بنعمة الله على عباده كأنهم يأخذون ذلك من ملكه وخزانته ويقال البخيل من بخل بمال غيره فهذا يبخل

بنعمة الله على عباده الذين ليس بينهم وبينه لاعداوة ولا رابطة وهذا ليس له سبب ظاهر الا خبث النفس
ورذالة جبلته فى الطبع لان سائر أنواع الحسد يرجى زواله لازالة سببه وهذا خبث فى الجبلة لاعن سبب
عارض فتعسر ازالته فهذه هى اسباب الحسد وقد يجتمع بعض هذه الاسباب أو أكثرها أو جميعها
فى شخص واحد فيعظم فيه الحسد ويقوى قوة لايقوى صاحبها معها على الاخفاء والمجاملة بل يهتك
حجاب المجاملة ويظهر العداوة بالمكاشفة وأكثر المحاسدات تجتمع فيها جملة من هذه الاسباب وقلما
يتجرد واحد منها (المسئلة الخامسة) فى سبب كثرة الحسد وقلته وقوته وضعفه اعلم ان الحسد
انما يكثر بين قوم تكثر فيهم الاسباب التى ذكرناها اذ الشخص الواحد يجوز أن يحسد لانه يمتنع من قبول
المتكبر ولانه يتكبر ولانه عدو ولغير ذلك من الاسباب وهذه الاسباب انما تكثر بين قوم تجمعهم روابط
يجتمعون بسببها فى مجالس المخاطبات ويتواردون على الاغراض والمنازعة مظنة المنافرة والمنافرة مؤدية
الى الحسد فحيث لامخالطة فليس هناك محاسدة ولما لم توجد الرابطة بين شخصين فى بلدين لاجرم لم يكن
بينهما محاسدة فلذلك ترى العالم يحسد العالم دون العابد والعابد يحسد العابد دون العالم والتاجر يحسد
التاجر بل الاسكاف يحسد الاسكاف ولا يحسد البزاز ويحسد الرجل أخاه وابن عمه أكثر مما يحسد الاجانب
والمرأة تحسد ضرتها وسرية زوجها أكثر مما تحسد أم الزوج وابنته لان مقصد البزاز غير مقصد الاسكاف
فلا يتزاحمون على المقاصد ثم مزاحمة البزاز المجاور له أكثر من مزاحمة البعيد عنه الى طرف السوق
وبالجملة فأصل الحسد العداوة وأصل العداوة التزاحم على غرض واحد والغرض الواحد لايجمع
متباعدين بل لايجمع الامتناسبين فلذلك يكثر الحسد بينهم ثم من اشتد حرصه على الجاه العريض
والصيت فى اطراف العالم فانه يحسد كل من فى العالم ممن يشاركه فى الخصلة التى يتفاخر بها أقول والسبب
الحقيقى فيه ان الكمال محبوب بالذات وضد المحبوب مكروه ومن جملة أنواع الكمال التفرد بالكمال فلاجرم
كان الشريك فى الكمال مبغوضا لكونه منازعا فى الفردانية التى هى من أعظم أبواب الكمال الا أن هذا
النوع من الكمال لما امتنع حصوله الا لله سبحانه وقع اليأس عنه فاختص الحسد بالامور الدنيوية وذلك
لان الدنيا لاتفى بالمتزاحمين أما الآخرة فلاضيق فيها وانما مثال الآخرة نعمة العلم فلاجرم من يحب
معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وملائكته فلا يحسد غيره اذا عرف ذلك لان المعرفة لاتضيق عن العارفين
بل المعلوم الواحد يعرفه ألف ألف ويفرح بمعرفته ويلتذ به ولا تنقص لذة أحد بسبب غيره بل يحصل
بكثرة العارفين زيادة الانس فلذلك لايكون بين علماء الدين محاسدة لان مقصدهم معرفة الله وهى بحر
واسع لاضيق فيها وغرضهم المنزلة عند الله ولا ضيق فيها نعم اذا قصد العلماء بالعلم المال والجاه تحاسدوا
لان المال اعيان اذا وقعت فى يد واحد خلت عنها يد الآخر ومعنى الجاه ملء القلوب ومهما امتلأ
قلب شخص بتعظيم عالم انصرف عن تعظيم الآخر أما اذا امتلأ قلب بالفرح بمعرفة الله لم يمنع ذلك أن يمتلئ
قلب غيره به وان يفرح به فلذلك وصفهم الله تعالى بعدم الحسد فقال ونزعنا ما فى صدورهم من غل اخوانا
على سرر متقابلين (المسئلة السادسة) فى الدواء المزيل للحسد وهو أمران العلم والعمل أما العلم ففيه
مقامان اجمالى وتفصيلى أما الاجمالى فهو ان يعلم ان كل ما دخل فى الوجود فقد كان ذلك من لوازم
قضاء الله وقدره لان الممكن ما لم ينته الى الواجب لم يقف ومتى كان كذلك فلا فائدة فى النفرة عنه
واذا حصل الرضاء بالقضاء زال الحسد وأما التفصيلى فهو ان تعلم ان الحسد ضرر عليك فى الدين والدنيا
وانه ليس فيه على المحسود ضرر فى الدين والدنيا بل ينتفع به فى الدين والدنيا أما انه ضرر عليك فى الدين فمن
وجوه (أحدها) انك بالحسد كرهت حكم الله ونازعته فى قسمته التى قسمها لعباده وعدله الذى أقامه
فى خلقه بخفى حكمته وهذه جناية على حدقة التوحيد وقذى فى عين الايمان (وثانيها) انك ان غششت
رجلا من المؤمنين فارقت أولياء الله فى حبهم الخير لعباد الله وشاركت ابليس وسائر الكفار فى محبتهم
للمؤمنين البلايا (وثالثها) العقاب العظيم المرتب عليه فى الآخرة وأما كونه ضررا عليك فى الدنيا

فهو انك بسبب الحسد لا تزال تكون فى الغم والكمد وأعداؤك لا يخليهم الله من انواع النعم فلا تزال تتعذب بكل نعمة تراها وتتألم بكل بلية تنصرف عنهم فتبقى أبدا مغموما مهموما فقد حصل لك ما أردت حصوله لاعدائك وأراد اعداؤك حصوله لك فقد كنت تريد المحنة لعدوك فسعيت فى تحصيل المحنة لنفسك ثم ان ذلك الغم اذا استولى عليك امرض بدنك وازال الصحة عنك واوقعك فى الوساوس ونغص عليك لذة المطعم والمشرب وأما انه لا ضرر على المحسود فى دينه ودنياه فواضح لان النعمة لا تزول عنه بحسدك بل ما قدره الله من اقبال ونعمة فلا بد وان يدوم الى أجل قدره الله فان كل شئ عنده بمقدار ولكل أجل كتاب ومهما لم تزل النعمة بالحسد لم يكن على المحسود ضرر فى الدنيا ولا عليه اثم فى الآخرة ولعلك تقول ليت النعمة كانت لى وتزول عن المحسود بحسدى وهذا غاية الجهل فانه بلاء تشتهيه أولا لنفسك فانك أيضا لا تخلو عن عدو يحسدك فلو زالت النعمة بالحسد لم يبق لله عليك نعمة لا فى الدين ولا فى الدنيا وان اشتهيت أن تزول النعمة عن الخلق بحسدك ولا تزول عنك بحسد غيرك فهذا أيضا جهل فان كل واحد من حمقى الحساد يشتهى أن يختص بهذه الخاصية ولست أولى بذلك من الغير فنعمة الله عليك فى ان لم يزل النعمة بالحسد مما يجب شكرها عليك وانت بجهلك تكرهها وأما ان المحسود ينتفع به فى الدين والدنيا فواضح أما منفعته فى الدين فهو انه مظلوم من جهتك لاسيما اذا أخرجت الحسد الى القول والفعل بالغيبة والقدح فيه وهتك ستره وذكر مساويه فهى هدايا يهديها الله اليه اعنى انك تهدى اليه حسناتك فانك كلما ذكرته بسوء نقل الى ديوانه حسناتك وازدادت سيئاتك فكأنك اشتهيت زوال نعم الله عنه اليك فأزيلت نعم الله عنك اليه ولم تزل فى كل حين واوان تزداد شقاوة وأما منفعته فى الدنيا فمن وجوه (الاول) ان اهم اغراض الخلق مساءة الاعداء وكونهم مغمومين معذبين ولا عذاب أعظم مما انت فيه من ألم الحسد بل العاقل لا يشتهى موت عدوه بل يريد طول حياته ليكون فى عذاب الحسد لينظر فى كل حين واوان الى نعم الله عليه فيتقطع قلبه بذلك ولذلك قيل

لا مات أعداؤك بل خلدوا * حتى يروا منك الذى يكمد

لا زلت محسودا على نعمة * فانما الكامل من يحسد

(الثانى) ان الناس يعلمون أن المحسود لا بد وان يكون ذا نعمة فيستدلون بحسد الحاسد على كونه مخصوصا من عند الله بأنواع الفضائل والمناقب وأعظم الفضائل مما لا يستطاع دفعه وهو الذى يورث الحسد فصار الحسد من أقوى الدلائل على اتصاف المحسود بانواع الفضائل والمناقب (الثالث) ان الحاسد يصير مذموما بين الخلق ملعونا عند الخالق وهذا من أعظم المقاصد للمحسود (الرابع) وهو أنه سبب لازدياد مسرة ابليس وذلك لان الحاسد لما خلا عن الفضائل التى اختص المحسود بها فان رضى بذلك استوجب الثواب العظيم فخاف ابليس من أن يرضى بذلك فيصير مستوجبا لذلك الثواب فلما لم يرض به بل أظهر الحسد فاته ذلك الثواب واستوجب العقاب فيصير ذلك سببا لفرح ابليس وغضب الله تعالى (الخامس) انك عساك تحسد رجلا من أهل العلم وتحب أن يخطئ فى دين الله وتكشف خطأه ليفتضح وتحب أن يخرس لسانه حتى لا يتكلم أو يمرض حتى لا يعلم ولا يتعلم وأى اثم يزيد على ذلك وأى مرتبة أخس من هذه فقد ظهر من هذه الوجوه أيها الحاسد انك بمثابة من يرمى حجرا الى عدوه ليصيب به مقاتله فلا يصيبه بل يرجع الى حدقته اليمنى فيقلعها فيزداد غضبه فيعود ويرميه ثانيا أشد من الاول فيرجع الحجر على عينه الاخرى فيعميه فيزداد غيظه ويعود ثالثا فيعود على رأسه فيشجه وعدوه سالم فى كل الاحوال والوبال راجع اليه دائما واعداؤه حواليه يفرحون به ويضحكون عليه بل حال الحاسد أقبح من هذا لان الحجر العائد لم يفوت الا العين ولو بقيت لفاتت بالموت وأما حسده فانه يسوقه الى غضب الله والى النار فلان تذهب عينه فى الدنيا خير له من ان يبقى له عين ويدخل بها النار فانظر كيف انتقم الله من الحاسد اذا أراد زوال النعمة عن المحسود فما أزالها عنه ثم ازال نعمة الحاسد تصديقا لقوله تعالى ولا يحيق المكر السيء

الا باذله فهذه الادوية العلمية فمهما تفكر الانسان فيها بذهن صاف وقلب حاضر انطفئ من قلبه نار الحسد وأما العمل النافع فهو ان يأتي بالافعال المضادة لمقتضيات الحسد فان بعثه الحسد على القدح فيه كلف لسانه المدح له وان حمله على التكبر عليه كلف نفسه التواضع له وان حمله على قطع أسباب الخير عنه كلف نفسه السعي في ايصال الخيرات اليه فمهما عرف المحسود ذلك طاب قلبه وأحب الحاسد وذلك يفضي آخر الامر الى زوال الحسد من وجهين (الاول) أن المحسود اذا احب الحاسد فعل ما يحبه الحاسد فحينئذ يصير الحاسد محبا للمحسود ويزول الحسد حينئذ (الثاني) أن الحاسد اذا أتى بضد موجبات الحسد على سبيل التكلف يصير ذلك بالآخرة طبعا له فيزول الحسد عنه (المسئلة السابعة) اعلم أن النفرة القائمة بقلب الحاسد من المحسود أمر غير داخل في وسعه فكيف يعاقب عليه انما الذي في وسعه أمران (أحدهما) كونه راضيا بتلك النفرة (والثاني) اظهار آثار تلك النفرة من القدح فيه والقصد الى ازالة تلك النعمة عنه وجر أسباب المحنة اليه فهذا هو الداخل تحت التكليف ولنرجع الى التفسير أما قوله تعالى ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا فالمراد انهم كانوا يريدون رجوع المؤمنين عن الايمان من بعد ما تبين لهم ان الايمان صواب وحق والعالم بأن غيره على حق لا يجوز أن يريد رده عنه الا بشبهة يلقيها اليه لان المحق لا يعدل عن الحق الا بشبهة والشبهة ضربان (أحدهما) ما يتصل بالدنيا وهو ان يقال لهم قد علمتم ما نزل بكم من اخراجكم من دياركم وضيق الامر عليكم واستمرار المخافة بكم فاتركوا الايمان الذي ساقكم الى هذه الاشياء (والثاني) في باب الدين بطرح الشبه في المعجزات أو تحريف ما في التوراة أما قوله تعالى حسدا من عند أنفسهم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) انه تعالى بين أن حبهم لان يرجعوا عن الايمان انما كان لاجل الحسد قال الجبائي عنى بقوله كفارا حسدا من عند أنفسهم انهم لم يؤتوا ذلك من قبله تعالى وان كفرهم هو فعلهم لا من خلق الله فيهم والجواب أن قوله من عند أنفسهم فيه وجهان (أحدهما) أنه متعلق بود على معنى انهم احبوا أن ترتدوا عن دينكم وتمنيهم ذلك من قبل شهوتهم لا من قبل التدين والميل مع الحق لانهم ودوا ذلك من بعد ما تبين لهم انكم على الحق فكيف يكون تمنيهم من قبل طلب الحق (الثاني) انه متعلق بحسدا أي حسدا عظيما منبعثا من عند أنفسهم أما قوله تعالى فاعفوا واصفحوا فهذا يدل على ان اليهود بعد ما أرادوا صرف المؤمنين عن الايمان احتالوا في ذلك بالقاء الشبه على ما بيناه ولا يجوز أن يأمرهم تعالى بالعفو والصفح على وجه الرضا بما فعلوا لان ذلك كفر فوجب حمله على أحد أمرين (الاول) أن المراد ترك المقابلة والاعراض عن الجواب لان ذلك أقرب الى تسكين الثائرة في الوقت فكانه تعالى أمر الرسول بالعفو والصفح عن اليهود فكذا أمره بالعفو والصفح عن مشركي العرب بقوله تعالى قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله وقوله واهجرهم هجرا جميلا ولذلك لم يأمر بذلك على الدوام بل علقه بغاية فقال حتى يأتي الله بأمره وذكروا فيه وجوها (أحدها) انه المجازاة يوم القيامة عن الحسن (وثانيها) انه قوة الرسول وكثرة أمته (وثالثها) وهو قول أكثر الصحابة والتابعين انه الامر بالقتال لان عنده يتعين أحد أمرين اما الاسلام واما الخضوع لدفع الجزية وتحمل الذل والصغار فلهذا قال العلماء ان هذه الآية منسوخة بقوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر وعن الباقر رضي الله عنه انه لم يؤمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتال حتى نزل جبريل عليه السلام بقوله اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا وقلده سيفا فكان أول قتال قاتل أصحاب عبد الله بن جحش ببطن نخل وبعده غزوة بدر وههنا سؤالان (السؤال الاول) كيف يكون منسوخا وهو معلق بغاية كقوله ثم أتموا الصيام الى الليل وان لم يكن ورود الليل ناسخا فكذا ههنا (والجواب) ان الغاية التي يعلق بها الامر اذا كانت لا تعلم الا شرعا لم يخرج ذلك الوارد شرعا عن أن يكون ناسخا ويحل محل قوله فاعفوا واصفحوا الى ان أنسخه عنكم (السؤال الثاني) كيف يعفون ويصفحون والكفار كانوا أصحاب الشوكة والقوة والصفح لا يكون الا عن قدرة (الجواب)

ان الرجل من المسلمين كان ينال بالاذى فيقدر فى تلك الحالة قبل اجتماع الاعداء ان يدفع عدوه عن نفسه وان يستعين باصحابه فامر الله تعالى عند ذلك بالعفو والصفح كى لا يهيجوا شرا وقتالا (القول الثانى) فى التفسير قوله فاعفوا واصفحوا احسن الاستدعاء واستعمل ما يلزم فيه من النصح والاشفاق والتشدد فيه وعلى هذا التفسير لا يجوز نسخه وانما يجوز نسخه على التفسير الاول أما قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير فهو تحذير لهم بالوعيد سواء حمل على الامر بالقتال أو على غيره * قوله تعالى

(وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ان الله بما تعملون بصير) اعلم أنه تعالى أمر بالعفو والصفح عن اليهود ثم عقبه بقوله تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة تنبيها على انه كما ألزمهم لحظ الغير وصلاحه بالعفو والصفح فكذلك ألزمهم لحظ أنفسهم وصلاحها القيام بالصلاة والزكاة الواجبتين ونبههم بهما على ما عداهما من الواجبات ثم قال بعده وما تقدموا لانفسكم من خير والاظهر ان المراد به التطوعات من الصلوات والزكوات وبين تعالى انهم يجدونه وليس المراد انهم يجدون عين تلك الاعمال لانها لا تبقى ولان وجدان عين تلك الاشياء لا يرغب فيه فبقى ان المراد وجدان ثوابه وجزائه ثم قال ان الله بما تعملون بصير أى انه لا يخفى عليه القليل ولا الكثير من الاعمال وهو ترغيب من حيث يدل على انه تعالى يجازى على القليل كما يجازى على الكثير وتحذير من خلافه الذى هو الشر وأما الخير فهو النفع الحسن وما يؤدى اليه فلما كان ما يأتيه المرء من الطاعة يؤدى به الى المنافع العظيمة وجب أن يوصف بذلك وعلى هذا الوجه قال تعالى وافعلوا الخير لعلكم تفلحون * قوله تعالى

(وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) اعلم ان هذا هو النوع الرابع من تخليط اليهود والقاء الشبه فى قلوب المسلمين واعلم ان اليهود لا تقول فى النصارى انها تدخل الجنة ولا النصارى فى اليهود فلا بد من تفصيل فى الكلام فكأنه قال وقالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا وقالت النصارى لن يدخل الجنة الا من كان نصارى ولا يصح فى الكلام سواه مع علمنا بأن كل واحد من الفريقين يكفر الآخر ونظيره وقالوا كونوا هودا أو نصارى والهود جمع هائد كعائذ وعوذ وبازل وبزل فان قيل كيف قيل كان هودا على توحيد الاسم وجمع الخبر قلنا حمل الاسم على لفظ من والخبر على معناه كقراءة الحسن الا من هو صالوا الجحيم وقرأ أبى بن كعب الا من كان يهوديا أو نصرانيا أما قوله تعالى تلك أمانيهم فالمراد ان ذلك متمنياتهم ثم انهم لشدة تمنيهم لذلك قدروه حقا فى نفسه فان قيل لم قال تلك أمانيهم وقولهم لن يدخل الجنة أمنية واحدة قلنا أشير بها الى الامانى المذكورة وهى أمنيتهم أن لا ينزل على المؤمنين خير من ربهم وأمنيتهم أن يردوهم كفارا وأمنيتهم أن لا يدخل الجنة غيرهم أى تلك الامانى الباطلة أمانيهم وقوله تعالى قل هاتوا برهانكم متصل بقوله لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى وتلك أمانيهم اعتراض قال عليه الصلاة والسلام الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله وقال على رضى الله عنه لا تتكل على المنى فانها بضائع النوكى وأما قوله تعالى قل هاتوا برهانكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) هات صوت بمنزلة هاء فى معنى احضر (المسئلة الثانية) دلت الآية على ان المدعى سواء ادعى نفيا أو اثباتا فلا بد له من الدليل والبرهان وذلك من أصدق الدلائل على بطلان القول بالتقليد قال الشاعر

من ادعى شيئا بلا شاهد * لا بد أن تبطل دعواه

أما قوله تعالى بلى ففيه وجوه (الاول) انه اثبات لما نفوه من دخول غيرهم الجنة (الثانى) انه تعالى لما نفى أن يكون لهم برهان أثبت ان لمن أسلم وجهه لله برهانا (الثالث) كأنه قيل لهم أنتم على ما أنتم عليه لا تفوزون بالجنة بلى ان غيرتم طريقتكم وأسلمتم وجهكم لله وأحسنتم فلكم الجنة فيكون ذلك ترغيبا لهم فى الاسلام وبيانا لمفارقة حالهم لحال من يدخل الجنة لكى يقلعوا عما هم عليه ويعدلوا الى هذه الطريقة

فأما معنى من أسلم وجهه لله فهو اسلام النفس لطاعة الله وانما خص الوجه بالذكر لوجوه (أحدها) لانه أشرف الاعضاء من حيث انه معدن الحواس والفكر والتخيل فاذا تواضع الاشرف كان غيره أولى (وثانيها) أن الوجه قد يكنى به عن النفس قال الله تعالى كل شئ هالك الا وجهه الا ابتغاء وجه ربه الاعلى (وثالثها) ان أعظم العبادات السجدة وهي انما تحصل بالوجه فلا جرم خص الوجه بالذكر ولهذا قال زيد بن عمرو بن نفيل

واسلمت وجهي لمن اسلمت * له الارض تحمل صخرا ثقالا

واسلمت وجهي لمن اسلمت * له المزن تحمل عذبا زلالا

فيكون المرء واهبا نفسه لهذا الامر باذلا لها وذكر الوجه وأراد به نفس الشئ وذلك لا يكون الا بالانقياد والخضوع واذلال النفس في طاعته وتجنب معاصيه ومعنى لله أي خالصا لله ولا يشوبه شرك فلا يكون عابدا مع الله غيره أو معلقا رجاءه بغيره وفي ذلك دلالة على ان المرء لا ينتفع بعملها لا اذا فعله على وجه العبادة في الاخلاص والقربة وأما قوله تعالى وهو محسن أي لا بد وان يكون تواضعه لله بفعل حسن لا بفعل قبيح فان الهنديه يتواضعون لله لكن بافعال قبيحة وموضع قوله وهو محسن موضع حال كقولك جاء فلان وهو راكب أي جاء فلان راكبا ثم بين أن من جمع بين هذين فله أجره عند ربه يعني به الثواب العظيم ثم مع هذا النعيم لا يلحقه خوف ولا حزن فأما الخوف فلا يكون الا من المستقبل وأما الحزن فقد يكون من الواقع والماضي كما قد يكون من المستقبل فنبه تعالى بالامرين على نهاية السعادة لان النعيم العظيم اذا دام وكثر وخلص من الخوف والحزن فلا يحزن على أمر فاته ولا على أمر يناله ولا يخاف انقطاع ما هو فيه وتغيره فقد بلغ النهاية وفي ذلك ترغيب في هذه الطريقة وتحذير من خلافها الذي هو طريقة الكفار المذكورين من قبل واعلم أنه تعالى وحد أولا ثم جمع ومثله قوله وكم من ملك في السموات ثم قال شفاعتهم وقوله ومنهم من يستمع اليك وقال في موضع آخر يستمعون اليك وقال ومنهم من يستمع اليك حتى اذا خرجوا من عندك ولم يقل خرج واعلم انا لما فسرنا قوله من أسلم وجهه لله بالاخلاص فلنذكرههنا حقيقة الاخلاص وذلك لا يمكن بيانه الا في مسائل (المسئلة الاولى) في فضل النية قال عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات وقال ان الله لا ينظر الى صوركم ولا الى اعمالكم وانما ينظر الى قلوبكم ونياتكم وفي الاسرائيليات أن رجلا مر بكثبان من رمل في مجاعة فقال في نفسه لو كان هذا الرمل طعاما لقسمته بين الناس فأوحى الله تعالى الى نبيهم قل له ان الله قبل صدقتك وشكر حسن نيتك واعطاك ثواب ما لو كان طعاما فتصدقت به (المسئلة الثانية) الانسان اذا علم أو ظن أو اعتقد ان له في فعل من الافعال جلب نفع أو دفع ضرر ظهر في قلبه ميل وطلب وهو صفة تقتضي ترجيح وجود ذلك الشئ على عدمه وهي الارادة فهذه الارادة هي النية والباعث له على تلك النية ذلك العلم أو الاعتقاد أو الظن اذا عرفت هذا فنقول الباعث على الفعل اما ان يكون أمرا واحدا واما ان يكون أمرين وعلى التقدير الثاني فاما ان يكون كل واحد منهما مستقلا بالبعث أو لا يكون واحد منهما مستقلا بذلك أو يكون أحدهما مستقلا بذلك دون الآخر فهذه أقسام أربعة (الاول) ان يكون الباعث واحدا وهو كما اذا هجم على الانسان سبع فلما رآه قام من مكانه فهذا الفعل لا داعي اليه الا اعتقاده ما في الهرب من النفع وما في ترك الهرب من الضرر فهذه النية تسمى خالصة ويسمى العمل بموجبها اخلاصا (الثاني) ان يجتمع على الفعل باعثان مستقلان كما اذا سأله رفيقه الفقير حاجة فيقضيها لكونه رفيقا له وكونه فقيرا مع كون كل واحد من الوصفين بحيث لو انفرد لاستقل بالاستقضاء واسم هذا موافقة الباعث (الثالث) أن لا يستقل واحد منهما لو انفرد لكن المجموع مستقل واسم هذا مشاركة (الرابع) ان يستقل أحدهما ويكون الآخر معاضدا مثل ان يكون للانسان ورد من الطاعات فاتفق أن حضر في وقت ادائها جماعة من الناس فصار الفعل عليه أخف بسبب مشاهدتهم واسم هذا معاونة (المسئلة الثالثة) في تفسير قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله ذكروا فيه وجوها (أحدها) ان

النية سر والعمل علن وطاعة السر أفضل من طاعة العلانية وهذا ليس بشئ لانه يقتضى أن تكون نية الصلاة خيرا من نفس الصلاة (وثانيها) النية تدوم الى آخر العمل والاعمال لا تدوم والدائم خير من المنقطع وهذا ليس بشئ لانه يرجع معناه الى أن العمل الكثير خير من العمل القليل وأيضا فنية عمل الصلاة قد لا تحصل الا فى لحظات قليلة والاعمال تدوم (وثالثها) ان النية بمجردها خير من العمل بمجرده وهو ضعيف اذ العمل بلا نية لا خير فيه وظاهر الترجيح للمشتركين فى أصل الخيرية (ورابعها) أن لا يكون المراد من الخبر اثبات الافضلية بل المراد أن النية خير من الخيرات الواقعة بعمله وهو ضعيف لان حمل الحديث عليه لا يفيد الا ايضاح الواضحات بل الوجه الجيد فى التأويل أن يقال النية ما لم تخل عن جميع أنواع الفتور لا تكون نية جازمة ومتى خلت عن جميع جهات الفتور وجب ترتب الفعل عليها لو لم يوجد عائق واذا كان كذلك ثبت أن النية لا تنفك البتة عن الفعل فيدعى أن هذه النية أفضل من ذلك العمل وبيانه من وجوه (أولها) أن المقصود من جميع الاعمال تنوير القلب بمعرفة الله وتطهيره عما سوى الله والنية صفة القلب والفعل ليس صفة القلب وتأثير صفة القلب أقوى من تأثير صفة الجوارح فى القلب فلا جرم نية المؤمن خير من عمله (وثانيها) انه لا معنى للنية الا القصد الى ايقاع تلك الاعمال طاعة للمعبود وانقيادا له وانما اراد الاعمال ليستحفظ التذكر بالتكرير فيكون الذكر والقصد الذى فى القلب بالنسبة الى العمل كالمقصود بالنسبة الى الوسيلة ولا شك أن المقصود أشرف من الوسيلة (وثالثها) أن القلب أشرف من الجسد ففعله أشرف من فعل الجسد فكانت النية أفضل من العمل (المسئلة الرابعة) اعلم أن الاعمال على ثلاثة أقسام طاعات ومعاصى ومباحات أما المعاصى فهى لا تتغير عن موضوعاتها بالنية فلا يظن الجاهل ان قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات يقتضى انقلاب المعصية طاعة بالنية كالذى يطعم فقيرا من مال غيره أو يبنى مسجدا من مال حرام (الثانى) الطاعات وهى مرتبطة بالنيات فى الاصل وفى الفضيلة أما فى الاصل فهو أن ينوى بها عبادة الله تعالى فان نوى الرياء صارت معصية وأما الفضيلة فبكثرة النيات تكثر الحسنة كمن قعد فى المسجد وينوى فيه نيات كثيرة (أولها) أن يعتقد أنه بيت الله ويقصد به زيارة مولاه كما قال عليه الصلاة والسلام من قعد فى المسجد فقد زار الله وحق على المزور اكرام زائره (وثانيها) أن ينتظر الصلاة بعد الصلاة فيكون حال الانتظار كمن هو فى الصلاة (وثالثها) اغضاء السمع والبصر وسائر الاعضاء عما لا ينبغى فان الاعتكاف كف وهو فى معنى الصوم وهو نوع ترهب ولذلك قال عليه الصلاة والسلام رهبانية أمتى القعود فى المساجد (ورابعها) صرف القلب والسر بالكلية الى الله تعالى (وخامسها) ازالة ما سوى الله عن القلب (وسادسها) أن يقصد افادة علم أو أمر بمعروف أو نهى عن منكر (وسابعها) أن يستفيد أخا فى الله فان ذلك غنيمة أهل الدين (وثامنها) أن يترك الذنوب حياء من الله فهذا طريق تكثير النيات وقس به سائر الطاعات (القسم الثالث) سائر المباحات ولا شئ منها الا ويحتمل نية أو نيات يصير بها من محاسن القربات فما أعظم خسران من يغفل عنها ولا يصرفها الى القربات وفى الخبر من تطيب لله جاء يوم القيامة وريحه أطيب من ريح المسك ومن تطيب لغير الله جاء يوم القيامة وريحه أنتن من الجيفة فان قلت فاشرح لى كيفية هذه النية فاعلم ان القصد من التطيب ان كان هو التنعم بلذات الدنيا أو اظهار التفاخر بكثرة المال أو رياء الخلق أو ليتودد به الى قلوب النساء فكل ذلك يجعل التطيب معصية وان كان القصد اقامة السنة ودفع الروائح المؤذية عن عباد الله وتعظيم المسجد فهو عين الطاعة واذا عرفت ذلك فقس عليه سائر المباحات والضابط ان كل ما فعلته لداعى الحق فهو العمل الحق وكل ما عملته لغير الله فحلالها حساب وحرامها عذاب (المسئلة الخامسة) اعلم ان الجاهل اذا سمع الوجوه العقلية والنقلية فى انه لا بد من النية فيقول فى نفسه عند تدريسه وتجارته نويت أن أدرس لله وأتجر لله يظن ان ذلك نية وهيهات فذلك حديث نفس أو حديث لسان والنية بمعزل عن جميع ذلك انما النية انبعاث النفس وميلها الى ما ظهر لها ان فيه غرضها اما عاجلا واما آجلا والميل اذا لم يحصل لم يقدر الانسان على

اكتسابه وهو كقول الشبعان نويت أن أشتهي الطعام أو كقول الفارغ نويت أن أعشق بل لا طريق الى اكتساب الميل الى الشئ الا باكتساب أسبابه وليست هي الا تحصيل العلم بما فيه من المنافع ثم هذا العلم لا يوجب هذا الميل الا عند خلو القلب عن سائر الشواغل فاذا غلبت شهوة النكاح ولم يعتقد في الولد غرضا صحيحا لا عاجلا ولا آجلا لا يمكنه أن يواقع على نية الولد بل لا يمكن الا على نية قضاء الشهوة اذ النية هي اجابة الباعث ولا باعث الا الشهوة فكيف ينوي الولد فثبت ان النية ليست عبارة عن القول باللسان أو بالقلب بل هي عبارة عن حصول هذا الميل وذلك أمر معلق بالغيب فقد يتيسر في بعض الاوقات وقد يتعذر في بعضها (المسئلة السادسة) اعلم ان نيات الناس في الطاعات أقسام فنهم من يكون عملهم اجابة لباعث الخوف فانه يتقي النار ومنهم من يعمل لباعث الرجاء وهو الرغبة في الجنة والعامل لاجل الجنة عامل لبطنه وفرجه كالاجير السوء ودرجته درجة البله وأما عبادة ذوي الالباب فلا تجاوز ذكر الله والفكر فيه حبا لجلاله وسائر الاعمال مؤكدات له وهم الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه وثواب الناس بقدر نياتهم فلا جرم صار المقربون متنعمين بالنظر الى وجهه الكريم ونسبة شرف الالتذاذ بنعيم الجنة الى شرف الالتذاذ بهذا المقام كنسبة نعيم الجنة الى وجهه الكريم * قوله تعالى (وقالت اليهود ليست النصارى على شئ وقالت النصارى ليست اليهود على شئ وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون) اعلم انه تعالى لما جمعهم في الخبر الاول فصلهم في هذه الآية وبين قول كل فريق منهم في الآخر وكيف ينكر كل طائفة دين الاخرى وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قوله ليست النصارى على شئ أي على شئ يصح ويعتد به وهذه مبالغة عظيمة وهو كقولهم أقل من لا شئ ونظيره قوله تعالى قل يا أهل الكتاب لستم على شئ حتى تقيموا التوراة فان قيل كيف قالوا ذلك مع ان الفريقين كانا يثبتان الصانع وصفاته سبحانه وتعالى وذلك قول فيه فائدة قلنا الجواب من وجهين (الاول) انهم لما ضموا الى ذلك القول الحسن قولا باطلا يحبط ثواب الاول فكأنهم ما أتوا بذلك الحق (الثاني) أن يخص هذا العام بالامور التي اختلفوا فيها وهي ما يتصل بباب النبوات (المسئلة الثانية) روى ان وفد نجران لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أتاهم أحبار اليهود فتناظروا حتى ارتفعت أصواتهم فقالت اليهود ما أنتم على شئ من الدين وكفروا بعيسى عليه السلام والانجيل وقالت النصارى لهم نحوه وكفروا بموسى عليه السلام والتوراة (المسئلة الثالثة) اختلفوا في من الذين عناهم الله تعالى أهم الذين كانوا من بعد بعثة عيسى عليه السلام أو في زمن محمد الظاهر الحق انه لا دليل في الظاهر عليه وان كان الاولى أن يحمل على كل اليهود وكل النصارى بعد بعثة عيسى عليه السلام ولا يجب لما نقل في سبب الآية أن يهوديا خاطب النصارى بذلك فأنزل الله هذه الآية أن لا يراد بالآية سواه اذا أمكن حمله على ظاهره وقوله وقالت اليهود ليست النصارى على شئ يفيد العموم فما الوجه في حمله على التخصيص ومعلوم من طريقة اليهود والنصارى انهم منذ كانوا فهذا قول كل فريق منهما في الآخر أما قوله تعالى وهم يتلون الكتاب فالواو للحال والكتاب للجنس أي قالوا ذلك وحالهم انهم من أهل العلوم والتلاوة للكتب وحق من حمل التوراة أو الانجيل أو غيرهما من كتب الله وآمن به أن لا يكفر بالباقي لان كل واحد من الكتابين مصدق للثاني شاهد بصحته فان التوراة مصدقة بعيسى عليه السلام والانجيل مصدق بموسى عليه السلام أما قوله تعالى كذلك قال الذين لا يعلمون فانه يقتضي ان من تقدم ذكره يجب أن يكون عالما لكي يصح هذا الفرق فبين تعالى انهم مع المعرفة والتلاوة اذا كانوا يختلفون هذا الاختلاف فكيف حال من لا يعلم واعلم أن هذه الواقعة بعينها قد وقعت في أمة محمد صلى الله عليه وسلم فان كل طائفة تكفر الاخرى مع اتفاقهم على تلاوة القرآن ثم اختلفوا في من هم الذين لا يعلمون على وجوه (أولها) انهم كفار العرب الذين قالوا ان المسلمين ليسوا على شئ فبين تعالى انه اذا كان قول اليهود والنصارى وهم يقرؤن الكتب لا ينبغي أن يقبل ويلتفت اليه فقول كفار العرب أولى أن لا يلتفت اليه (وثانيها) انه اذا حملنا قوله وقالت اليهود ليست النصارى

على شيء على الذين كانوا حاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم حلنا قوله كذلك قال الذين لا يعلمون على
المعاندين وعكسه أيضاً محتمل (وثالثها) أن يحمل قوله وقالت اليهود ليست النصارى على شيء على علمائهم
ويحمل قوله كذلك قال الذين لا يعلمون على عوامهم فصلا بين خواصهم وعوامهم والاول أقرب لان كل
اليهود والنصارى دخلوا في الآية فمن ميز عنهم بقوله كذلك قال الذين لا يعلمون يجب أن يكون غيرهم أما
قوله تعالى فالله يحكم بينهم ففيه اربعة أوجه (أحدها) قال الحسن يكذبهم جميعاً ويدخلهم النار (وثانيها)
حكم الانتصاف من الظالم المكذب للمظلوم المكذب (وثالثها) يريهم من يدخل الجنة عياناً ومن يدخل النار
عياناً وهو قول الزجاج (ورابعها) يحكم بين المحق والمبطل فيما اختلفوا فيه والله أعلم * قوله تعالى (ومن
أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها الا خائفين لهم في
الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم) اعلم ان في هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) أجمع المفسرون
على أنه ليس المراد من هذه الآية مجرد بيان الشرط والجزاء أعني مجرد بيان ان من فعل كذا فان الله يفعل به
كذا بل المراد منه بيان ان منهم من منع عمارة المساجد وسعى في خرابها ثم ان الله تعالى جازاهم بما ذكر
في الآية الا انهم اختلفوا في ان الذين منعوا من عمارة المسجد وسعوا في خرابه من هم وذكروا فيه أربعة
أوجه (أولها) قال ابن عباس ان ملك النصارى غزا بيت المقدس فخربه وألقى فيه الجيف وحاصر أهله
وقتلهم وسبى البقية وأحرق التوراة ولم يزل بيت المقدس خراباً حتى بناه أهل الاسلام في زمن عمر
(وثانيها) قال الحسن وقتادة والسدي نزلت في بخت نصر حيث خرب بيت المقدس وبعض النصارى
أعانه على ذلك بغضاً لليهود قال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن هذان الوجهان غلطان لانه لا خلاف بين أهل
العلم بالسير أن عهد بخت نصر كان قبل مولد المسيح عليه السلام بدهر طويل والنصارى كانوا بعد المسيح
فكيف يكونون مع بخت نصر في تخريب بيت المقدس وأيضاً فان النصارى يعتقدون في تعظيم بيت المقدس
مثل اعتقاد اليهود وأكثر فكيف أعانوا على تخريبه (وثالثها) انها نزلت في مشركي العرب الذين منعوا
الرسول عليه الصلاة والسلام عن الدعاء الى الله بمكة والجأوه الى الهجرة فصاروا مانعين له ولاصحابه أن
يذكروا الله في المسجد الحرام وقد كان الصديق رضي الله عنه بنى مسجداً عند داره فمنع وكان ممن يؤذيه ولدان
قريش ونساؤهم وقيل ان قوله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها نزلت في ذلك فمنع من الجهر لئلا يؤذى
وطرح أبو جهل العذرة على ظهر النبي صلى الله عليه وسلم فقيل ومن أظلم من هؤلاء المشركين الذين
يمنعون المسلمين الذين يوحدون الله ولا يشركون به شيئاً ويصلون له تذللا وخشوعاً ويشغلون قلوبهم بالفكر
فيه وألسنتهم بالذكر له وجميع جسدهم بالتذلل لعظمته وسلطانه (ورابعها) قال أبو مسلم المراد منه
الذين صدوه عن المسجد الحرام حين ذهب اليه من المدينة عام الحديبية واستشهد بقوله تعالى هم الذين
كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام وبقوله وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وحمل قوله
الا خائفين بما يعلي الله من يده ويظهر من كلمته كما قال في المنافقين لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا
ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا وعندي فيه وجه خامس وهو أقرب الى رعاية النظم وهو أن يقال
انه لما حولت القبلة الى الكعبة شق ذلك على اليهود فكانوا يمنعون الناس عن الصلاة عند توجههم الى
الكعبة ولعلهم سعوا أيضاً في تخريب الكعبة بأن حملوا بعض الكفار على تخريبها وسعوا أيضاً في تخريب مسجد
الرسول صلى الله عليه وسلم لئلا يصلوا فيه متوجهين الى القبلة فعابهم الله بذلك وبين سوء طريقتهم فيه وهذا
التأويل أولى مما قبله وذلك لان الله تعالى لم يذكر في الآيات السابقة على هذه الآية الا قبائح أفعال اليهود
والنصارى وذكر أيضاً بعدها قبائح أفعالهم فكيف يليق بهذه الآية الواحدة أن يكون المراد منها قبائح
أفعال المشركين في صدهم الرسول عن المسجد الحرام وأما حمل الآية على سعي النصارى في تخريب بيت
المقدس فضعيف أيضاً على ما شرحه أبو بكر الرازي فلم يبق الا ما قلناه (المسئلة الثانية) في كيفية
اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه فأما من حملها على النصارى وخراب بيت المقدس قال تتصل بما قبلها من

حيث ان النصارى ادعوا انهم من أهل الجنة فقط فقيل لهم كيف تكونون كذلك مع ان معاملتكم
في تخريب المساجد والسعي في خرابها هكذا وأما من حمله على المسجد الحرام وسائر المساجد قال جرى ذكر
مشركي العرب في قوله كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم وقيل جرى ذكر جميع الكفار وذمهم فمرة
وجه الذم الى اليهود والنصارى ومرة الى المشركين (المسئلة الثالثة) قوله مساجد الله عموم فمنهم من
قال المراد به كل المساجد ومنهم من حمله على ماذكرناه من المسجد الحرام وغيره من مساجد مكة وقالوا قد
كان لابي بكر رضي الله عنه مسجد بمكة يدعو الله فيه فخربوه قبل الهجرة ومنهم من حمله على المسجد الحرام
فقط وهو قول أبي مسلم حيث فسر المنع بصد الرسول عن المسجد الحرام عام الحديبية فان قيل كيف يجوز
حمل لفظ المساجد على مسجد واحد قلنا فيه وجوه (أحدها) هذا كمن يقول لمن آذى صالحا واحدا ومن
أظلم ممن آذى الصالحين (وثانيها) ان المسجد موضع السجود فالمسجد الحرام لا يكون في الحقيقة
مسجدا واحدا بل مساجد (المسئلة الرابعة) قوله أن يذكر فيها اسمه في محل النصب واختلفوا في العامل
فيه على أقوال (الاول) انه ثاني مفعولي منع لانك تقول منعته كذا ومثله وما منعنا أن نرسل بالآيات وما
منع الناس أن يؤمنوا (الثاني) قال الاخفش يجوز أن يكون على حذف من كانه قيل منع مساجد الله من
أن يذكر فيها اسمه (الثالث) أن يكون على البدل من مساجد الله (الرابع) قال الزجاج يجوز أن
يكون على معنى كراهة أن يذكر فيها اسمه والعامل فيه منع (المسئلة الخامسة) السعي في تخريب المسجد
قد يكون لوجهين (أحدهما) منع المصلين والمتعبدين والمتعهدين له من دخوله فيكون ذلك تخريبا
(والثاني) بالهدم والتخريب وليس لاحد أن يقول كيف يصح أن يتأول على بيت الله الحرام ولم يظهر فيه
التخريب لان منع الناس من اقامة شعار العبادة فيه يكون تخريبا له وقيل ان أبا بكر رضي الله عنه كان له
موضع صلاة فخربته قريش لما هاجر (المسئلة السادسة) ظاهر الآية يقتضي ان هذا الفعل أعظم أنواع
الظلم وفيه اشكال لان الشرك ظلم على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم مع أن الشرك أعظم من هذا الفعل
وكذا الزنا وقتل النفس أعظم من هذا الفعل والجواب عنه أقصى ما في الباب انه عام دخله التخصيص فلا
يقدح فيه أما قوله تعالى أولئك ما كان لهم أن يدخلوها الا خائفين فاعلم ان في الآية مسائل (المسئلة
الاولى) ظاهر الكلام ان الذين آمنوا وسعوا في تخريب المسجد هم الذين يحرم عليهم دخوله الا خائفين
وأما من يجعله عاما في الكل فذكروا في تفسير هذا الخوف وجوها (أحدها) ما كان ينبغي لهم أن يدخلوا
مساجد الله الا خائفين على حال الهيبة وارتعاد الفرائص من المؤمنين أن يبطشوا بهم فضلا أن يستولوا
عليها ويمنعوا المؤمنين منها والمعنى ما كان الحق والواجب الا ذلك لولا ظلم الكفرة وعتوهم (وثانيها) ان هذا
بشارة من الله للمسلمين بأنه سيظهرهم على المسجد الحرام وعلى سائر المساجد وانه يذل المشركين لهم حتى
لا يدخل المسجد الحرام واحد منهم الا خائفا يخاف أن يؤخذ فيعاقب أو يقتل ان لم يسلم وقد أنجز الله صدق
هذا الوعد فمنعهم من دخول المسجد الحرام ونادى فيهم عام حج أبو بكر رضي الله عنه ألا لا يحجن بعد العام
مشرك وأمر النبي عليه الصلاة والسلام باخراج اليهود من جزيرة العرب فحج من العام الثاني ظاهرا على
المساجد لا يجترئ أحد من المشركين أن يحج ويدخل المسجد الحرام وهذا هو تفسير أبي مسلم في حمل المنع
من المساجد على صدهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المسجد الحرام عام الحديبية ويحمل هذا الخوف
على ظهور أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وغلبته لهم بحيث يصيرون خائفين منه ومن أمته (وثالثها)
أن يحمل هذا الخوف على ما يلحقهم من الصغار والذل بالجزية والاذلال (ورابعها) انه يحرم عليهم دخول
المسجد الحرام الا في أمر يتضمن الخوف نحو أن يدخلوا للمخاصمة والمحاكمة والمحاجة لان كل ذلك يتضمن
الخوف والدليل عليه قوله تعالى ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر
(وخامسها) قال قتادة والسدي قوله الا خائفين بمعنى أن النصارى لا يدخلون بيت المقدس الا خائفين
ولا يوجد فيه نصراني الا أوجع ضربا وهذا التأويل مردود لان بيت المقدس بقي أكثر من مائة سنة في أيدي

النصارى بحيث لم يتمكن أحد من المسلمين من الدخول فيه الا خائفا الى أن استخلصه الملك صلاح الدين رحمه
الله فى زماننا (وسادسها) ان قوله ما كان لهم أن يدخلوها الا خائفين وان كان لفظه الخبر لكن المراد منه
النهى عن تمكينهم من الدخول والتخلية بينهم وبينه كقوله وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله أما قوله تعالى
لهم فى الدنيا خزى فقد اختلفوا فى الخزى فقال بعضهم ما يلحقهم من الذل بمنعهم من المساجد وقال آخرون
بالجزية فى حق أهل الذمة وبالقتل فى حق أهل الحرب واعلم أن كل ذلك محتمل فان الخزى لا يكون الا ما يجرى
مجرى العقوبة من الهوان والاذلال فكل ما هذه صفته يدخل تحته وذلك ردع من الله تعالى عن ثباتهم على
الكفر لان الخزى الحاضر يصرف عن التمسك بما يوجبه ويقتضيه وأما العذاب العظيم فقد وصفه الله
تعالى بما جرى مجرى النهاية فى المبالغة لان الذين قدم ذكرهم وصفهم بأعظم الظلم فبين انهم يستحقون العقاب
العظيم وفى الآية مسئلتان (المسئلة الاولى) فى أحكام المساجد وفيه وجوه (الاول) فى بيان فضل
المساجد ويدل عليه القرآن والاخبار والمعقول أما القرآن فآيات (أحدها) قوله تعالى وان المساجد لله فلا
تدعوا مع الله أحدا أضاف المساجد الى ذاته بلام الاختصاص ثم أكد ذلك الاختصاص بقوله فلا تدعوا
مع الله أحدا (وثانيها) قوله تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر فجعل عمارة المسجد
دليلا على الايمان بل الآية تدل بظاهرها على حصر الايمان فيهم لان كلمة انما للحصر (وثالثها) قوله تعالى
فى بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال (ورابعها) هذه الآية التى نحن
فى تفسيرها وهى قوله تعالى ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه فان ظاهرها يقتضى أن يكون
الساعى فى تخريب المساجد أسوأ حالا من المشرك لان قوله ومن أظلم يتناول المشرك لانه تعالى قال
ان الشرك لظلم عظيم فاذا كان الساعى فى تخريبه فى أعظم درجات الفسق وجب أن يكون الساعى فى عمارته
فى أعظم درجات الايمان وأما الاخبار (فأحدها) ما روى الشيخان فى صحيحيهما أن عثمان بن عفان رضى الله
عنه أراد بناء المسجد فكره الناس ذلك وأحبوا أن يدعه فقال عثمان رضى الله عنه سمعت النبى صلى الله
عليه وسلم يقول من بنى لله مسجدا بنى الله له كهيئته فى الجنة وفى رواية أخرى بنى الله له بيتا فى الجنة (وثانيها)
ما روى أبو هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال أحب البلاد الى الله تعالى مساجدها وأبغض البلاد الى
الله أسواقها واعلم أن هذا الخبر تنبيه على ما هو السر العقلى فى تعظيم المساجد وبيانه أن الامكنة
والازمنة انما تتشرف بذكر الله تعالى فاذا كان المسجد مكانا لذكر الله تعالى حتى أن الغافل عن ذكر الله
اذا دخل المسجد اشتغل بذكر الله والسوق على الضد من ذلك لانه موضع البيع والشراء والاقبال على
الدنيا وذلك مما يورث الغفلة عن الله والاعراض عن التفكر فى سبيل الله حتى ان ذاكر الله اذا دخل
السوق فانه يصير غافلا عن ذكر الله لا جرم كانت المساجد أشرف المواضع والاسواق أخس المواضع (الثانى)
فى فضل المشى الى المساجد ا عن أبى هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام من تطهر فى بيته ثم مشى الى
بيت من بيوت الله ليقضى فريضة من فرائض الله كانت خطواته احداها تحط خطيئته والاخرى ترفع
درجته رواه مسلم ب أبو هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام من غدا أوراح الى المسجد أعد الله له
فى الجنة منزلا كلما غدا أوراح أخرجاه فى الصحيح ج أبى بن كعب قال كان رجل ما أعلم أحدا من أهل
المدينة ممن يصلى الى القبلة أبعد منزلا منه من المسجد وكان لا تخطئه الصلوات مع الرسول عليه السلام
فقيل له لو اشتريت حمارا تركبه فى الرمضاء والظلماء فقال والله ما أحب أن منزلى بلزق المسجد فأخبر رسول
الله صلى الله عليه وسلم بذلك فسأله فقال يا رسول الله كيما يكتب أثرى وخطاى ورجوعى الى أهلى
واقبالى وادبارى فقال عليه الصلاة والسلام لك ما احتسبت أجمع أخرجه مسلم د جابر قال خلت
البقاع حول المسجد فاراد بنو سلمة أن ينتقلوا الى قرب المسجد فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال لهم انه بلغنى أنكم تريدون ان تنتقلوا الى قرب المسجد فقالوا نعم قد أردنا ذلك قال يا بنى سلمة دياركم
تكتب آثاركم رواه مسلم وعن أبى سعيد الخدرى أن هذه الآية نزلت فى حقهم انا نحن نحيى الموتى

ونكتب ما قدموا وآثارهم ه عن أبي موسى الاشعري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان أعظم الناس أجرا في الصلاة أبعدهم الى المسجد مشيا والذي ينتظر الصلاة حتى يصليها مع الامام في جماعة أعظم أجرا من يصليها ثم ينام أخرجاه في الصحيح و عقبة بن عامر الجهني أنه عليه السلام قال اذا تطهر الرجل ثم مر الى المسجد يرعى الصلاة كتب له كاتبه أو كاتباه بكل خطوة يخطوها الى المسجد عشر حسنات والقاعد الذي يرعى الصلاة كالقانت ويكتب من المصلين من حين يخرج من بيته حتى يرجع ز عن سعيد بن المسيب قال حضر رجلا من الانصار الموت فقال لاهله من في البيت فقالوا أهلك وأما اخوتك وجلساؤك ففي المسجد فقال ارفعوني فأسنده رجل منهم اليه ففتح عينيه وسلم على القوم فردوا عليه وقالوا له خيرا فقال اني موصيكم اليوم حديثا ما حدثت به أحدا منذ سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم احتسابا وما أحدثكموه اليوم الا احتسابا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من توضأ في بيته فأحسن الوضوء ثم خرج الى المسجد يصلي في جماعة المسلمين لم يرفع رجله اليمنى الا كتب الله له بها حسنة ولم يضع رجله اليسرى الا حط الله عنه بها خطيئة حتى يأتي المسجد فاذا صلى بصلاة الامام انصرف وقد غفر له فان هو ادرك بعضها وفاته بعض كان كذلك ح عن أبي هريرة أنه عليه السلام قال من توضأ فأحسن وضوءه ثم راح فوجد الناس قد صلوا أعطاه الله مثل أجر من صلاها وحضرها ولم ينقص ذلك من أجرهم شيئا ط أبو هريرة قال عليه السلام الا أدلكم على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات قالوا بلى يا رسول الله قال اسباغ الوضوء على المكاره وكثرة الخطاء الى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط فذلكم الرباط رواه أبو مسلم ى قال أبو سلمة بن عبد الرحمن لداود بن صالح هل تدري فيم نزلت يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا قال قلت لا يا ابن أخي قال سمعت أبا هريرة يقول لم يكن في زمان النبي صلى الله عليه وسلم غزو يرابط فيه ولكن انتظار الصلاة بعد الصلاة يا بريدة قال عليه السلام بشر المشائين في الظلم الى المساجد بالنور التام يوم القيامة قال النخعي كانوا يرون المشي الى المسجد في الليلة المظلمة موجبة يب قال الاوزاعي كان يقال خمس كان عليها أصحاب محمد عليه السلام والتابعون باحسان لزوم الجماعة واتباع السنة وعمارة المسجد وتلاوة القرآن والجهاد في سبيل الله يج أبو هريرة قال عليه السلام من بنى لله بيتا يعبد الله فيه من مال حلال بنى الله له بيتا في الجنة من در وياقوت يد أبو ذر قال عليه السلام من بنى لله مسجدا ولو كمفحص قطاة بنى الله له بيتا في الجنة يه أبو سعيد الخدري قال عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالايمان فان الله تعالى قال انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر يو عن بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم قالوا ان المساجد بيوت الله وانه لحق على الله ان يكرم من زاره فيها يز انس قال عليه السلام ان عمار بيوت الله هم أهل الله يح انس قال عليه السلام يقول الله تعالى كاني لاهم باهل الارض عذابا فاذا نظرت الى عمار بيوتي والمتحابين في والى المستغفرين بالاسحار صرفت عنهم يط عن انس قال عليه السلام اذا أنزلت عاهة من السماء صرفت عن عمار المساجد ك كتب سلمان الى أبي الدرداء يا أخي ليكن بيتك المسجد فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المسجد بيت كل تقي وقد ضمن الله لمن كانت المساجد بيوتهم بالروح والرحمة والجواز على الصراط الى رضوان الله تعالى كا قال سعيد بن المسيب عن عبد الله بن سلام ان للمساجد أوتادا من الناس وان لهم جلساء من الملائكة فاذا فقدوهم سألوا عنهم وان كانوا مرضى عادوهم وان كانوا في حاجة أعانوهم كب الحسن قال عليه السلام يأتي على الناس زمان يكون حديثهم في مساجدهم في أمر دنياهم فلا تجالسوهم فليس لله فيهم حاجة كج أبو هريرة قال عليه السلام ان للمنافقين علامات يعرفون بها تحيتهم لعنة وطعامهم نهبة وغنيمتهم غلول لا يقربون المساجد الا هجرا ولا الصلاة الا دبرا لا يألفون ولا يؤلفون خشب بالليل صخب بالنهار كد أبو سعيد الخدري وأبو هريرة قال عليه السلام سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل

الاظله امام عادل وشاب نشأ فى عبادة الله ورجل قلبه معلق بالمسجد اذا خرج منه حتى يعود اليه ورجلان تحابا فى الله اجتمعا على ذلك وتفرقا ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه ورجل دعته امرأة ذات حسن وجمال فقال انى أخاف الله ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه هذا حديث أخرجه الشيخان فى الصحيحين ك عقبة بن عامر عن النبى عليه الصلاة والسلام من خرج من بيته الى المسجد كتب له كاتبه بكل خطوة يخطوها عشر حسنات والقاعد فى المسجد ينتظر الصلاة كالقانت ويكتب من المصلين حتى يرجع الى بيته ك روى عبد الله بن المبارك عن حكيم بن زريق ابن الحكم قال سمعت سعيد بن المسيب وسأله أبى أحضور الجنازة أحب اليك أم القعود فى المسجد قال من صلى على جنازة فله قيراط ومن تبعها حتى تقبر فله قيراطان والجلوس فى المسجد أحب الى تسبح الله وتهلل وتستغفر والملائكة تقول آمين اللهم اغفر له اللهم ارحمه فاذا فعلت ذلك فقل اللهم اغفر لسعيد بن المسيب (الثالث) فى تزيين المساجد أ ابن عباس قال عليه الصلاة والسلام ما أمرت بتشييد المساجد والمراد من التشييد رفع البناء وتطويله ومنه قوله تعالى فى بروج مشيدة وهى التى يطول بناؤها ب أمر عمر ببناء مسجد وقال للبناء أكن الناس من المطر واياك أن تحمر أو تصفر فتفتن الناس ج روى أن عثمان رأى أترجة من جص معلقة فى المسجد فأمر بها فقطعت د قال أبو الدرداء اذا حليتم مصاحفكم وزينتم مساجدكم فالدمار عليكم ه قال أبو قلابة غدونا مع أنس بن مالك الى الزاوية فحضرت صلاة الصبح فمررنا بمسجد فقال أنس لو صلينا فى هذا المسجد فقال بعض القوم حتى نأتى المسجد الآخر فقال أنس أى مسجد قالوا مسجد أحدث الآن فقال أنس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال سيأتى على أمتى زمان يتباهون فى المساجد ولا يعمرونها الا قليلا (الرابع) فى تحية المسجد فى الصحيحين عن أبى قتادة السلمى انه عليه الصلاة والسلام قال اذا دخل أحدكم المسجد فليركع ركعتين قبل أن يجلس واعلم ان القول بذلك مذهب الحسن البصرى ومكحول وقول الشافعى وأحمد واسحاق وذهب قوم الى انه يجلس ولا يصلى واليه ذهب ابن سيرين وعطاء بن أبى رباح والنخعى وقتادة وبه قال مالك والثورى وأصحاب الرأى (الخامس) فيما يقول اذا دخل المسجد روت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أبيها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل المسجد صلى على محمد وسلم وقال رب اغفر لى ذنوبى وافتح لى أبواب رحمتك واذا خرج صلى على محمد وسلم وقال رب اغفر لى ذنوبى وافتح لى أبواب فضلك (السادس) فى فضيلة القعود فى المسجد لانتظار الصلاة أ أبو هريرة قال عليه الصلاة والسلام الملائكة تصلى على أحدكم مادام فى مصلاه الذى صلى فيه فتقول اللهم اغفر له اللهم ارحمه مالم يحدث وروى ان عثمان بن مظعون أتى النبى عليه الصلاة والسلام فقال ائذن لى فى الاختصاء فقال عليه الصلاة والسلام ليس منا من خصى أو اختصى ان خصاء أمتى الصيام فقال يارسول الله ائذن لى فى السياحة فقال ان سياحة أمتى الجهاد فى سبيل الله فقال يارسول الله ائذن لى فى الترهب فقال ان ترهب أمتى الجلوس فى المساجد انتظارا للصلاة (السابع) فى كراهية البيع والشراء فى المسجد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده انه عليه الصلاة والسلام نهى عن تناشد الاشعار فى المساجد وعن البيع والشراء فيه وعن أن يتحلق الناس فى المساجد يوم الجمعة قبل الصلاة واعلم انه كره قوم من أهل العلم البيع والشراء فى المسجد وبه يقول أحمد واسحاق وعطاء بن يسار وكان اذا مر عليه بعض من يبيع فى المسجد قال عليك بسوق الدنيا فانما هذا سوق الآخرة وكان لسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضى الله عنهم رحبة الى جنب المسجد سماها البطحاء وقال من أراد أن يلغط أو ينشد شعرا أو يرفع صوتا فليخرج الى هذه الرحبة واعلم أن الحديث الذى رويناه يدل على كراهية التحلق والاجتماع يوم الجمعة قبل الصلاة لمذاكرة العلم بل يشتغل بالذكر والصلاة والانصات للخطبة ثم لا بأس بالاجتماع والتحلق بعد الصلاة وأما طلب الضالة فى المسجد ورفع الصوت بغير الذكر فمكروه عن أبى هريرة رضى الله عنه قال من سمع رجلا ينشد ضالة فى المسجد فليقل لا ردها الله عليك فان المساجد لم تبن لهذا وعن أبى هريرة رضى الله عنه أيضا انه

عليه الصلاة والسلام قال اذا رأيتم من يبيع أو يبتاع فى المسجد فقولوا لا أربح الله تجارتك قال أبو سليمان الخطابى رحمه الله ويدخل فى هذا كل أمر لم يبن له المسجد من أمور معاملات الناس واقتضاء حقوقهم وقد كره بعض السلف المسئلة فى المسجد وكان بعضهم يرى أن لا يتصدق على السائل المتعرض فى المسجد وورد النهى عن اقامة الحدود فى المساجد قال عمر فيمن لزمه حد أخرجاه من المسجد ويذكر عن على رضى الله عنه مثله وقال معاذ بن جبل ان المساجد طهرت من خمس من أن يقام فيها الحدود أو يقبض فيها الخراج أو ينطق فيها بالاشعار أو ينشد فيها الضالة أو تتخذ سوقا ولم ير بعضهم بالقضاء فى المسجد بأسا لان النبى عليه الصلاة والسلام لاعن بين العجلانى وامرأته فى المسجد ولاعن عمر عند منبر النبى صلى الله عليه وسلم وقضى شريح والشعبى ويحيى بن يعمر فى المسجد وكان الحسن وزرارة بن أوفى يقضيان فى الرحبة خارجا من المسجد (الثامن) فى النوم فى المسجد فى الصحيحين عن عباد بن تميم عن عمه انه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم مستلقيا فى المسجد واضعا احدى رجليه على الاخرى وعن ابن شهاب قال كان ذلك من عمر وعثمان وفيه دليل على جواز الاتكاء والاضطجاع وأنواع الاستراحة فى المسجد مثل جوازها فى البيت لا الانبطاح فانه عليه الصلاة والسلام نهى عنه وقال انها ضجعة يبغضها الله وعن نافع ان عبد الله كان شابا أعزب لا أهل له فكان ينام فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ورخص قوم من أهل العلم فى النوم فى المسجد وقال ابن عباس لا تتخذوه مبيتا أو مقيلا (التاسع) فى كراهية البزاق فى المسجد أنس عن النبى عليه الصلاة والسلام قال البزاق فى المسجد خطيئة وكفارتها دفنها وفى الصحيح عن أبى ذر قال عليه الصلاة والسلام عرضت على أعمال أمتى حسنها وسيئها فوجدت من محاسن أعمالها الاذى يماط عن الطريق ووجدت فى مساوى أعمالها النخامة تكون فى المسجد لا تدفن وفى الحديث ان المسجد لينزوى من النخامة كما تنزوى الجلدة فى النار أى ينضم وينقبض فقال بعضهم المراد ان كونه مسجدا يقتضى التعظيم والقاء النخامة يقتضى التحقير وبينهما منافاة فعبر عليه الصلاة والسلام عن تلك المنافاة بقوله لينزوى وقال آخرون أراد أهل المسجد وهم الملائكة وفى الصحيحين عن همام بن منبه قال هذا ما حدثنا أبو هريرة عن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا قام أحدكم الى الصلاة فلا يبصق أمامه فانه يناجى الله ما دام فى مصلاه ولا عن يمينه فان عن يمينه ملكا ولكن ليبصق عن شماله أو تحت رجليه فيدفنه * وعن أنس انه عليه الصلاة والسلام رأى نخامة فى القبلة فشق ذلك عليه حتى رؤى فى وجهه فقام فحكه بيده وقال ان أحدكم اذا قام فى صلاته فانه يناجى ربه فلا يبزقن أحدكم فى قبلته ولكن عن يساره أو تحت قدمه قال ثم أخذ طرف ردائه فبصق فيه ثم رد بعضه على بعض وقال أو يفعل هكذا أخرجه البخارى فى صحيحه (العاشر) فى الثوم والبصل فى الصحيحين عن أنس وابن عمر وجابر قال عليه الصلاة والسلام من أكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانس * وعن جابر انه عليه الصلاة والسلام قال من أكل ثوما أو بصلا فليعتزل مسجدنا وان النبى عليه الصلاة والسلام أتى بقدر فيه خضر فوجد لها ريحا فسأل فأخبر بما فيها من البقول فقال قربوها الى بعض من كان حاضرا وقال له كل فانى أناجى من لا تناجى أخرجاه فى الصحيحين (الحادى عشر) فى المساجد فى الدور عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها قالت أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببناء المسجد فى الدور وأن ينظف ويطيب أنس بن مالك قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المسجد ومعه أصحابه اذ جاء اعرابى فبال فى المسجد فقال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مه مه فقال عليه الصلاة والسلام لا تزرموه ثم دعاه فقال ان هذه المساجد لا تصلح لشئ من القذر والبول والخلاء انما هى لقراءة القرآن وذكر الله والصلاة ثم دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بدلو من ماء فصبه عليه (المسئلة الثانية) اختلف الفقهاء فى دخول الكافر المسجد فجوزه أبو حنيفة مطلقا وأباه مالك مطلقا وقال الشافعى رضى الله عنه يمنع من دخول الحرم والمسجد الحرام احتج الشافعى بوجوه (أولها) قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا قال الشافعى قد يكون المراد من المسجد الحرام الحرم لقوله تعالى

سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وانما أسرى به من بيت خديجة فالآية دالة اما على المسجد فقط أو على الحرم كله وعلى التقديرين فالمقصود حاصل لان الخلاف حاصل فيهما جميعا فان قيل المراد به الحج ولهذا قال بعد عامهم هذا لان الحج انما يفعل فى السنة مرة واحدة قلنا هذا ضعيف لوجوه (أحدها) انه ترك للظاهر من غير موجب (الثانى) ثبت فى أصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم وهذا يقتضى ان المانع من قربهم من المسجد الحرام نجاستهم وذلك يقتضى انهم ماداموا مشركين كانوا ممنوعين عن المسجد الحرام (الثالث) انه تعالى لو أراد الحج لذكر من البقاع ما يقع فيه معظم أركان الحج وهو عرفة (الرابع) الدليل على أن المراد دخول الحرم لا الحج فقط قوله تعالى وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله فأراد به الدخول للتجارة (وثانيها) قوله تعالى أولئك ما كان لهم أن يدخلوها الا خائفين وهذا يقتضى أن يمنعوا من دخول المسجد وانهم متى دخلوا كانوا خائفين من الاخراج الاما قام عليه الدليل فان قيل هذه الآية مخصوصة بمن خرب بيت المقدس أو بمن منع رسول الله صلى الله عليه وسلم من العبادة فى الكعبة وأيضا فقوله ما كان لهم أن يدخلوها الا خائفين ليس المراد منه خوف الاخراج بل خوف الجزية والاخراج قلنا الجواب عن الاول ان قوله تعالى ومن أظلم ممن منع مساجد الله ظاهر فى العموم فتخصيصه ببعض الصور خلاف الظاهر وعن الثانى ان ظاهر قوله ما كان لهم أن يدخلوها الا خائفين يقتضى أن يكون ذلك الخوف انما حصل من الدخول وعلى ما يقولونه لا يكون الخوف متولدا من الدخول بل من شئ آخر فسقط كلامهم (وثالثها) قوله تعالى ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر وعمارتها تكون بوجهين (أحدهما) بناؤها واصلاحها (والثانى) حضورها ولزومها كما تقول فلان يعمر مسجد فلان اى يحضره ويلزمه وقال النبى صلى الله عليه وسلم اذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالايمان وذلك لقوله تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر فجعل حضور المساجد عمارة لها (ورابعها) ان الحرم واجب التعظيم لقوله عليه الصلاة والسلام فى الدعاء اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما ومهابة فصونه عما يوجب تحقيره واجب وتمكين الكفار من الدخول فيه تعريض للبيت للتحقير لانهم لفساد اعتقادهم فيه ربما استخفوا به وأقدموا على تلويثه وتنجيسه (وخامسها) ان الله تعالى أمر بتطهير البيت فى قوله وطهر بيتى للطائفين والمشرك نجس لقوله تعالى انما المشركون نجس والتطهير عن النجس واجب فيكون تبعيد الكفار عنه واجبا (وسادسها) أجمعنا على أن الجنب يمنع منه فالكافر بأن يمنع منه أولى الا أن هذا مقتضى مذهب مالك وهو أن يمنع عن كل المساجد واحتج أبو حنيفة رحمه الله بأمور (الاول) روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قدم عليه وفد يثرب فأنزلهم المسجد (الثانى) قوله عليه الصلاة والسلام من دخل دار أبى سفيان فهو آمن ومن دخل الكعبة فهو آمن وهذا يقتضى اباحة الدخول (الثالث) الكافر جاز له دخول سائر المساجد فكذلك المسجد الحرام كالمسلم والجواب عن الحديثين الاولين انهما كانا فى أول الاسلام ثم نسخ ذلك بالآية وعن القياس ان المسجد الحرام أجل قدرا من سائر المساجد فظهر الفرق والله أعلم * قوله تعالى (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع عليم) اعلم ان فى هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا فى سبب نزول هذه الآية والضابط أن الاكثرين زعموا انها انما نزلت فى أمر يختص بالصلاة ومنهم من زعم انها انما نزلت فى أمر لا يتعلق بالصلاة أما القول الاول فهو أقوى لوجهين (أحدهما) انه هو المروى عن كافة الصحابة والتابعين وقولهم حجة (وثانيهما) ان ظاهر قوله فأينما تولوا يفيد التوجه الى القبلة فى الصلاة ولهذا لا يعقل من قوله فولوا وجوهكم الا هذا المعنى اذا ثبت هذا فنقول القائلون بهذا القول اختلفوا على وجوه (أحدها) انه تعالى أراد به تحويل المؤمنين عن استقبال بيت المقدس الى الكعبة فبين تعالى ان المشرق والمغرب وجميع الجهات والاطراف كلها مملوكة له سبحانه ومخلوقة له فأينما أمركم الله باستقباله فهو القبلة لان القبلة ليست قبلة لذاتها بل لان الله تعالى جعلها قبلة

فان جعل الكعبة قبلة فلا تنكروا ذلك لانه تعالى يدبر عباده كيف يريد وهو واسع عليم بمصالحهم فكأنه تعالى ذكر ذلك بيانا لجواز نسخ القبلة من جانب الى جانب آخر فيصير ذلك مقدمة لما كان يريد تعالى من نسخ القبلة (وثانيها) انه لما حولت القبلة عن بيت المقدس أنكر اليهود ذلك فنزلت الآية رداً عليهم وهو قول ابن عباس وهو نظير قوله قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم (وثالثها) قول أبي مسلم وهو ان اليهود والنصارى كل واحد منهم قال ان الجنة له لا لغيره فرد الله عليهم بهذه الآية لان اليهود انما استقبلوا بيت المقدس لانهم اعتقدوا ان الله تعالى صعد السماء من الصخرة والنصارى استقبلوا المشرق لان عيسى عليه السلام انما ولد هناك على ما حكى الله ذلك في قوله تعالى واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيا فكل واحد من هذين الفريقين وصف معبوده بالحلول في الاماكن ومن كان هكذا فهو مخلوق لا خالق فكيف تخلص لهم الجنة وهم لا يفرقون بين المخلوق والخالق (ورابعها) قال بعضهم ان الله تعالى نسخ بيت المقدس بالتخيير الى أي جهة شاء بهذه الآية فكان للمسلمين أن يتوجهوا الى حيث شاؤا في الصلاة الا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يختار التوجه الى بيت المقدس مع انه كان له أن يتوجه حيث شاء ثم انه تعالى نسخ ذلك بتعيين الكعبة وهو قول قتادة وابن زيد (وخامسها) ان المراد بالآية من هو مشاهد للكعبة فان له أن يستقبلها من أي جهة شاء وأراد (وسادسها) ما روى عبد الله بن عامر بن ربيعة قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزاة في ليلة سوداء مظلمة فلم نعرف القبلة فجعل كل رجل منا مسجده حجارة موضوعة بين يديه ثم صلينا فلما أصبحنا اذا نحن على غير القبلة فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى هذه الآية وهذا الحديث يدل على انهم كانوا قد نقلوا حينئذ الى الكعبة لان القتال فرض بعد الهجرة بعد نسخ قبلة بيت المقدس (وسابعها) أن الآية نزلت في المسافر يصلي النوافل حيث تتوجه به راحلته عن سعيد بن جبير عن ابن عمر أنه قال انما نزلت هذه الآية في الرجل يصلي الى حيث توجهت به راحلته في السفر وكان عليه السلام اذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يومي برأسه نحو المدينة فمعنى الآية فأينما تولوا وجوهكم لنوافلكم في اسفاركم فثم وجه الله أي فقد صادفتم المطلوب ان الله واسع الفضل غني فمن سعة فضله وغناه رخص لكم في ذلك لانه لو كلفكم استقبال القبلة في مثل هذه الحال لزم أحد الضررين اما ترك النوافل واما النزول عن الراحلة والتخلف عن الرفقة بخلاف الفرائض فانها صلوات معدودة محصورة فتكليف النزول عن الراحلة عند ادائها واستقبال القبلة فيها لا يفضي الى الحرج بخلاف النوافل فانها غير محصورة فتكليف الاستقبال يفضي الى الحرج فان قيل فاي هذه الاقاويل أقرب الى الصواب قلنا ان قوله فأينما تولوا فثم وجه الله مشعر بالتخيير والتخيير لا يثبت الا في صورتين (احداهما) في التطوع على الراحلة (وثانيتهما) في السفر عند تعذر الاجتهاد للظلمة أو لغيرها لان في هذين الوجهين المصلي مخير فاما على غير هذين الوجهين فلا تخيير وقول من يقول ان الله تعالى خير المكلفين في استقبال أي جهة شاؤا بهذه الآية وهم كانوا يختارون بيت المقدس لا لانه لازم بل لانه أفضل وأولى بعيد لانه لا خلاف ان لبيت المقدس قبل التحويل الى الكعبة اختصاصا في الشريعة ولو كان الامر كما قالوا لم يثبت ذلك الاختصاص وأيضا فكان يجب ان يقال ان بيت المقدس صار منسوخا بالكعبة فهذه الدلالة تقتضي أن يكون حمل الآية على الوجه الثالث والرابع وأما الذين حملوا الآية على الوجه الاول فلهم ان يقولوا ان القبلة لما حولت تكلم اليهود في صلاة الرسول صلى الله عليه وسلم وصلاة المؤمنين الى بيت المقدس فبين تعالى بهذه الآية أن تلك القبلة كان التوجه اليها صوابا في ذلك الوقت والتوجه الى الكعبة صواب في هذا الوقت وبين انهم اينما يولوا من هاتين القبلتين في المأذون فيه فثم وجه الله قالوا وحمل الكلام على هذا الوجه أولى لانه يعم كل مصل واذا حمل على الاول لا يعم لانه يصير محمولا على التطوع دون الفرض وعلى السفر في حالة مخصوصة دون الحضر واذا امكن اجراء اللفظ العام على عمومه فهو أولى من التخصيص وأقصى ما في الباب أن يقال

ان.

ان على هذا التأويل لابد أيضا من ضرب تقييد وهو ان يقال فأينما تولوا من الجهات المأمور بها فثم وجه الله الا ان هذا الاضمار لابد منه على كل حال لانه من المحال أن يقول تعالى فأينما تولوا بحسب ميل أنفسكم فثم وجه الله بل لابد من الاضمار الذي ذكرناه واذا كان كذلك فقد زالت طريقة التخيير ونظيره اذا اقبل أحدنا على ولده وقد أمره بأمور كثيرة مترتبة فقال له كيف تصرفت فقد اتبعت رضائي فانه يحمل ذلك على ما أمره على الوجه الذي أمره من تضييق أو تخيير ولا يحمل ذلك على التخيير المطلق فكذا ههنا (القول الثاني) وهو قول من زعم أن هذه الآية نزلت في أمر سوى الصلاة فلهم أيضا وجوه (أولها) أن المعنى أن هؤلاء الذين ظلموا بمنع مساجدي أن يذكر فيها اسمي وسعوا في خرابها أولئك لهم كذا وكذا انهم أينما ولوا هاربين عني وعن سلطاني فان سلطاني يلحقهم وقدرتي تسبقهم وأنا عليم بهم لا يخفى علي مكانهم وفي ذلك تحذير من المعاصي وزجر عن ارتكابها وقوله تعالى ان الله واسع عليم نظير قوله ان استطعتم أن تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا لا تنفذون الا بسلطان فعلى هذا يكون المراد منه سعة العلم وهو نظير وهو معكم أينما كنتم وقوله ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم وقوله تعالى ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما وقوله وسع كل شيء علما أي عم كل شيء بعلمه وتدبيره واحاطته به وعلوه عليه (وثانيها) قال قتادة ان النبي عليه السلام قال ان أخاكم النجاشي قد مات فصلوا عليه قالوا نصلي على رجل ليس بمسلم فنزل قوله تعالى وان من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل اليكم وما أنزل اليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا أولئك لهم أجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب فقالوا انه كان يصلي الى غير القبلة فأنزل الله تعالى ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ومعناها أن الجهات التي يصلي اليها أهل الملل من شرق وغرب وما بينهما كلها لي فمن وجه وجهه نحو شيء منها بأمري يريدني ويبتغي طاعتي وجدني هنالك أي وجد ثوابي فكان في هذا عذر للنجاشي وأصحابه الذين ماتوا على استقبالهم المشرق وهو نحو قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم (وثالثها) لما نزل قوله تعالى ادعوني أستجب لكم قالوا أين ندعوه فنزلت هذه الآية وهو قول الحسن ومجاهد والضحاك (ورابعها) أنه خطاب للمسلمين أي لا يمنعكم تخريب من خرب مساجد الله عن ذكره حيث كنتم من أرضه فلله المشرق والمغرب والجهات كلها وهو قول علي بن عيسى (وخامسها) من الناس من يزعم انها نزلت في المجتهدين الوافين بشرائط الاجتهاد سواء كان في الصلاة أو في غيرها والمراد منه ان المجتهد اذا رأى بشرائط الاجتهاد فهو مصيب (المسئلة الثانية) ان فسرنا الآية بأنها تدل على تجويز التوجه الى أي جهة أريد فالآية منسوخة وان فسرناها بأنها تدل على نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة فالآية ناسخة وان فسرناها بسائر الوجوه فهي لا ناسخة ولا منسوخة (المسئلة الثالثة) اللام في قوله تعالى ولله المشرق والمغرب لام الاختصاص أي هو خالقهما ومالكهما وهو كقوله رب المشرقين ورب المغربين وقوله برب المشارق والمغارب ورب المشرق والمغرب ثم انه سبحانه اشار بذكرهما الى ذكر من بينهما من المخلوقات كما قال ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين (المسئلة الرابعة) الآية من أقوى الدلائل على نفي التجسيم واثبات التنزيه وبيانه من وجهين (الاول) انه تعالى قال ولله المشرق والمغرب فبين أن هاتين الجهتين مملوكتان له وانما كان كذلك لان الجهة أمر ممتد في الوهم طولا وعرضا وعمقا وكل ما كان كذلك فهو منقسم وكل منقسم فهو مؤلف مركب وكل ما كان كذلك فلابد له من خالق وموجد وهذه الدلالة عامة في الجهات كلها أعني الفوق والتحت فثبت بهذا انه تعالى خالق الجهات كلها والخالق متقدم على المخلوق لا محالة فقد كان الباري تعالى قبل خلق العالم منزها عن الجهات والاحياز فوجب أن يبقى بعد خلق العالم كذلك لاستحالة انقلاب الحقائق والماهيات (والوجه الثاني) انه تعالى قال فأينما تولوا فثم وجه الله ولو كان الله تعالى جسما وله وجه جسماني لكان وجهه مختصا بجانب معين وجهة معينة فما كان يصدق قوله فأينما تولوا فثم وجه الله فلما نص الله تعالى على ذلك علمنا أنه تعالى منزه عن الجسمية واحتج الخصم

بالآية من وجهين (الاول) أن الآية تدل على ثبوت الوجه لله تعالى والوجه لا يحصل الا لمن كان جسما (الثانى) انه تعالى وصف نفسه بكونه واسعا والسعة من صفة الاجسام (والجواب) عن الاول أن الوجه وان كان فى أصل اللغة عبارة عن العضو المخصوص لكنا بينا انا لو حملناه ههنا على العضو لكذب قوله تعالى فأينما تولوا فثم وجه الله لان الوجه لو كان محاذيا للمشرق لاستحال فى ذلك الزمان أن يكون محاذيا للمغرب أيضا فاذن لا بد فيه من التأويل وهو من وجوه (الاول) ان اضافة وجه الله كاضافة بيت الله وناقة الله والمراد منها الاضافة بالخلق والايجاد على سبيل التشريف فقوله فثم وجه الله أى فثم وجهه الذى وجهكم اليه لان المشرق والمغرب له بوجهيهما والمقصود من القبلة انما يكون قبلة لنصبه تعالى اياها فاى وجه من وجوه العالم المضاف اليه بالخلق والايجاد نصبه وعينه فهو قبلة (الثانى) ان يكون المراد من الوجه القصد والنية قال الشاعر

استغفر الله ذنبا لست أحصيه * رب العباد اليه الوجه والعمل

ونظيره قوله تعالى انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض (الثالث) أن يكون المراد منه فثم مرضاة الله ونظيره قوله تعالى انما نطعمكم لوجه الله يعنى لرضوان الله وقوله كل شئ هالك الا وجهه يعنى ما كان لرضاء الله ووجه الاستعارة ان من أراد الذهاب الى انسان فانه لا يزال يقرب من وجهه وقدامه فكذلك من يطلب مرضاة أحد فانه لا يزال يقرب من مرضاته فلهذا سمى طلب الرضاء بطلب وجهه (الرابع) أن الوجه صلة كقوله كل شئ هالك الا وجهه ويقول الناس هذا وجه الامر لا يريدون به شيئا آخر غيره انما يريدون به أنه من ههنا ينبغى أن يقصد هذا الامر واعلم ان هذا التفسير صحيح فى اللغة الا أن الكلام يبقى فانه يقال لهذا القائل فما معنى قوله تعالى فثم وجه الله مع انه لا يجوز عليه المكان فلا بد من تأويله بأن المراد فثم قبلته التى يعبد بها أو ثم رحمته ونعمته وطريق ثوابه والتماس مرضاته (والجواب) عن الثانى وهو انه وصف نفسه بكونه واسعا فلا شك أنه لا يمكن حمله على ظاهره والا لكان متجزئا متبعضا فيفتقر الى الخالق بل لا بد وان يحمل على السعة فى القدرة والملك أو على انه واسع العطاء والرحمة أو على انه واسع الانعام ببيان المصلحة للعبيد لكى يصلوا الى رضوانه ولعل هذا الوجه بالكلام أليق ولا يجوز حمله على السعة فى العلم والا لكان ذكر العليم بعده تكرارا فأما قوله عليم فى هذا الموضع فكالتهديد ليكون المصلى على حذر من التفريط من حيث يتصور انه تعالى يعلم ما يخفى وما يعلن وما يخفى على الله من شئ فيكون متحذرا عن التساهل ويحتمل أن يكون قوله تعالى واسع عليم أنه تعالى واسع القدرة فى توفية ثواب من يقوم بالصلاة على شرطها وتوفية عقاب من يتكاسل عنها (المسئلة الخامسة) ولى اذا أقبل وولى اذا أدبر وهو من الاضداد ومعناه ههنا الاقبال وقرأ الحسن فأينما تولوا بفتح التاء من التولى يريد فأينما توجهوا القبلة * قوله تعالى (وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما فى السموات والارض كل له قانتون بديع السموات والارض واذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون) اعلم ان هذا هو النوع العاشر من مقابح أفعال اليهود والنصارى والمشركين واعلم أن ظاهر قوله تعالى وقالوا اتخذ الله ولدا أن يكون راجعا الى قوله ومن أظلم ممن منع مساجد الله وقد ذكرنا أن منهم من تأوله على النصارى ومنهم من تأوله على مشركى العرب ونحن قد تأولناه على اليهود وكل هؤلاء أثبتوا الولد لله تعالى لان اليهود قالوا عزير ابن الله والنصارى قالوا المسيح ابن الله ومشركو العرب قالوا الملائكة بنات الله فلا جرم صحت هذه الحكاية على جميع التقديرات قال ابن عباس رضى الله عنهما انها نزلت فى كعب بن الاشرف وكعب بن أسد ووهب بن يهودا فانهم جعلوا عزيرا ابن الله أما قوله تعالى سبحانه فهو كلمة تنزيه ينزه بها نفسه عما قالوه كما قال تعالى فى موضع آخر سبحانه أن يكون له ولد فمرة أظهره ومرة اقتصر عليه لدلالة الكلام عليه واحتج على هذا التنزيه بقوله بل له ما فى السموات والارض ووجه الاستدلال بهذا على فساد مذهبهم من وجوه (الاول) ان كل ما سوى الموجود الواجب ممكن لذاته وكل ممكن لذاته محدث وكل محدث فهو مخلوق لواجب الوجود والمخلوق

لا يكون ولدا اما بيان أن ماسوى الموجود الواجب ممكن لذاته فلانه لو وجد موجودان واجبان لذاتهما لاشتركا في وجوب الوجود ولا متاز كل واحد منهما عن الآخر بما به التعين وما به المشاركة غير ما به الممايزة ويلزم تركب كل واحد منهما من قيدين وكل مركب فانه مفتقر الى كل واحد من أجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته فكل واحد من الموجودين الواجبين لذاتيهما ممكن لذاته هذا خلف ثم نقول ان كان كل واحد من ذينك الجزئين واجبا عاد التقسيم المذكور فيه ويفضي الى كونه مركبا من أجزاء غير متناهية وذلك محال ومع تسليم انه غير محال فالمقصود حاصل لان كل كثرة فلا بد فيها من الواحد فتلك الآحاد ان كانت واجبة لذواتها كانت مركبة على ما ثبت فالبسيط مركب هذا خلف وان كانت ممكنة كان المركب المفتقر اليها أولى بالامكان فثبت بهذا البرهان أن كل ما عدا الموجود الواجب ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج الى المؤثر وتأثير ذلك المؤثر فيه اما ان يكون حال عدمه أو حال وجوده فان كان الاول فذلك الممكن محدث وان كان الثاني فاحتياج ذلك الموجود الى المؤثر اما أن يكون حال بقائه أو حال حدوثه والاول محال لانه يقتضي ايجاد الموجود فتعين الثاني وذلك يقتضي كون ذلك الممكن محدثا فثبت ان كل ماسوى الله محدث مسبوق بالعدم وان وجوده انما حصل بخلق الله تعالى وايجاده وابداعه فثبت ان كل ماسواه فهو عبده وملكه فيستحيل أن يكون شئ مما سواه ولدا له وهذا البرهان انما استفدناه من قوله بل له ما في السموات والارض أي له كل ماسواه على سبيل الملك والخلق والايجاد والابداع (والثاني) ان هذا الذي اضيف اليه بانه ولده اما ان يكون قديما أزليا أو محدثا فان كان أزليا لم يكن حكمنا بجعل أحدهما ولدا والآخر والدا أولى من العكس فيكون ذلك الحكم حكما مجردا من غير دليل وان كان الولد حادثا كان مخلوقا لذلك القديم وعبدا له فلا يكون ولدا له (الثالث) أن الولد لا بد وان يكون من جنس الوالد فلو فرضنا له ولدا لكان مشاركا له من بعض الوجوه وممتازا عنه من وجه آخر وذلك يقتضي كون كل واحد منهما مركبا ومحدثا وذلك محال فاذن المجانسة ممتنعة فالولدية ممتنعة (الرابع) أن الولد انما يتخذ للحاجة اليه في الكبر ورجاء الانتفاع بمعونته حال عجز الاب عن أمور نفسه فعلى هذا ايجاد الولد انما يصح على من يصح عليه الفقر والعجز والحاجة فاذا كان كل ذلك محالا كان ايجاد الولد عليه سبحانه وتعالى محالا واعلم أنه تعالى حكى في مواضع كثيرة عن هؤلاء الذين يضيفون اليه الاولاد قولهم واحتج عليهم بهذه الحجة وهي ان كل من في السموات والارض عبد له وبانه اذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون وقال في مريم ذلك عيسى بن مريم قول الحق الذي فيه يمترون ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه اذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون وقال أيضا في آخر هذه السورة وقالوا اتخذ الرحمن ولدا لقد جئتم شيئا ادا تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا أن دعوا للرحمن ولدا وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولدا ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا فانظر الى الحكمة في انه تعالى استدل في هذه الآية بكونه مالكا لما في السموات والارض وفي سورة مريم بكونه مالكا لمن في السموات والارض على ما قال ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا فلنا قوله تعالى في هذه السورة بل له ما في السموات والارض أتم لان كلمة ما تتناول جميع الاشياء وأما قوله تعالى كل له قانتون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) القنوت أصله الدوام ثم يستعمل على أربعة أوجه الطاعة كقوله تعالى يا مريم اقنتي لربك وطول القيام كقوله عليه السلام لما سئل أي الصلاة أفضل قال طول القنوت وبمعنى السكوت كما قال زيد بن ارقم كنا نتكلم في الصلاة حتى نزل قوله تعالى وقوموا لله قانتين فأمسكنا عن الكلام ويكون بمعنى الدوام اذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين كل له قانتون أي كل ما في السموات والارض قانتون مطيعون والتنوين في كل عوض عن المضاف اليه وهو قول مجاهد وابن عباس فقيل لهؤلاء الكفار ليسوا مطيعين فعند هذا قال آخرون المعنى انهم يطيعون يوم القيامة وهو قول السدي فقيل لهؤلاء هذه صفة المكلفين وقوله له ما في السموات يتناول من لا يكون مكلفا فعند هذا فسروا القنوت

بوجوه أخر (الاول) بكونها شاهدة على وجود الخالق سبحانه بما فيها من آثار الصنعة وأمارات الحدوث والدلالة على الربوبية (الثاني) كون جميعها في ملكه وقهره يتصرف فيها كيف يشاء وهو قول أبي مسلم وعلى هذين الوجهين الآية عامة (الثالث) أراد به الملائكة وعزيرا والمسيح أي كل من هؤلاء الذين حكموا عليهم بالولد انهم قانتون له يحكى عن علي بن أبي طالب قال لبعض النصارى لولا تمرد عيسى عن عبادة الله لصرت على دينه فقال النصراني كيف يجوز أن ينسب ذلك الى عيسى مع جده في طاعة الله فقال علي رضي الله عنه فان كان عيسى الها فالاله كيف يعبد غيره انما العبد هو الذي يليق به العبادة فانقطع النصراني (المسئلة الثانية) لما كان القنوت في أصل اللغة عبارة عن الدوام كان معنى الآية ان دوام الممكنات وبقاؤها به سبحانه ولاجله وهذا يقتضي أن العالم حال بقائه واستمراره محتاج اليه سبحانه وتعالى فثبت أن الممكن يقتضي أن لا تنقطع حاجته عن المؤثر لا حال حدوثه ولا حال بقائه (المسئلة الثالثة) يقال كيف جاء بما الذي لغير أولي العلم مع قوله قانتون جوابه كأنه جاء بما دون من تحقيرا لشأنهم

أما قوله تعالى بديع السموات والارض ففيه مسائل (المسئلة الاولى) البديع والمبدع بمعنى واحد قال القفال وهو مثل أليم بمعنى مؤلم وحكيم بمعنى محكم غير أن في بديع مبالغة للعدول فيه وانه يدل على استحقاق الصفة في غير حال الفعل على تقدير أن من شأنه الابداع فهو في ذلك بمنزلة سامع وسميع وقد يجيء بديع بمعنى مبدع والابداع الانشاء ونقيض الابداع الاختراع على مثال ولهذا السبب فان الناس يسمون من قال أو عمل ما لم يكن قبله مبتدعا (المسئلة الثانية) اعلم ان هذا من تمام الكلام الاول لانه تعالى قال بل له ما في السموات والارض فبين بذلك كونه مالكا لما في السموات والارض ثم بين بعده انه المالك أيضا للسموات والارض ثم انه تعالى بين انه كيف يبدع الشيء فقال واذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون

وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال بعض الادباء القضاء مصدر في الاصل سمي به ولهذا جمع على أقضية كغطاء وأغطية وفي معناه القضية وجمعها القضايا ووزنه فعال من تركيب ق ض ى وأصله قضاي الا أن الياء لما وقعت طرفا بعد الالف الزائدة اعتلت فقلبت ألفا ثم لما لاقت هي ألف فعال قلبت همزة لامتناع التقاء الالفين لفظا ومن نظائره المضاء والاناء من مضيت وأنيت والسقاء والشفاء من سقيت وشفيت والدليل على اصالة الياء دون الهمزة ثباتها في أكثر تصرفات الكلمة تقول قضيت وقضينا وقضيت الى قضيتين وقضيا وقضين وهما يقضيان وهي وأنت تقضي والمرأتان وأنتما تقضيان وهن يقضين وأما أنت تقضين فالياء فيه ضمير المخاطبة وأما معناه فالاصل الذي يدل تركيبه عليه هو معنى القطع من ذلك قولهم قضى القاضي لفلان على فلان بكذا قضاء اذا حكم لانه فصل للدعوى ولهذا قيل حاكم فيصل اذا كان قاطعا للخصومات وحكى ابن الانباري عن أهل اللغة انهم قالوا القاضي معناه القاطع للامور المحكم لها وقولهم انقضى الشيء اذا تم وانقطع وقولهم قضى حاجته معناه قطعها عن المحتاج ودفعها عنه وقضى دينه اذا أداه اليه كانه قطع التقاضي والاقتضاء عن نفسه أو انقطع كل منهما عن صاحبه وقولهم قضى الامر اذا أتمه وأحكمه ومنه قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وهو من هذا لان في اتمام العمل قطعا له وفراغا منه ومنه درع قضاء من قضاها اذا أحكمها وأتم صنعها وأما قولهم قضى المريض وقضى نحبه اذا مات وقضى عليه قتله فمجاز عما ذكر والجامع بينهما ظاهر وأما تقضي البازي فليس من هذا التركيب ومما يعضد ذلك دلالة ما استعمل من تقليب ترتيب هذا التركيب عليه وهو القيض والضيق اما الاول فيقال قاضه فانقاض أي شقه فانشق ومنه قيض البيض لما انفلق من قشره الاعلى وتقاض الحائط اذا انهدم من غير هدم والقطع والشق والفلق والهدم متقاربة وأما الضيق وما يشتق منه فدلالته على معنى القطع بينة وذلك ان الشيء اذا قطع ضاق وعلى العكس ومما يؤكد ذلك ان ما يقرب من هذا التركيب يدل أيضا على معنى القطع (فأولها) قضبه اذا قطعه ومنه القضبة الرطبة لانها تقضب أي تقطع تسمية بالمصدر والقضيب الغصن فعيل بمعنى مفعول والمقضب ما يقضب به كالمنجل (وثانيها) القضم وهو الاكل بأطراف الاسنان

لان فيه قطعا لمأكول وسيف قضيب فى طرفه تكسر وتفلل (وثالثها) القضف وهو الدقة يقال رجل قضف أى نحيف لان القلة من مسببات القطع (ورابعها) القضأة فعلة وهى الفساد يقال قضئت القربة اذا عفنت وفسدت وفى حسبه قضأة أى عيب وهذا كله من أسباب القطع أو مسبباته فهذا هو الكلام فى مفهومه الاصلى بحسب اللغة (المسئلة الثانية) فى محامل لفظ القضاء فى القرآن قالوا انه يستعمل على وجوه (أحدها) بمعنى الخلق قال تعالى فقضاهن سبع سموات يعنى خلقهن (وثانيها) بمعنى الامر قال تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه (وثالثها) بمعنى الحكم ولهذا يقال للحاكم القاضى (ورابعها) بمعنى الاخبار قال تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب أى أخبرناهم وهذا يأتى مقرونا بالى (وخامسها) أن يأتى بمعنى الفراغ من الشئ قال تعالى فلما قضى ولوا الى قومهم منذرين يعنى لما فرغ من ذلك وقال تعالى وقضى الامر واستوت على الجودى يعنى فرغ من اهلاك الكفار وقال واقضوا تفثهم يعنى ليفرغوا منه اذا عرفت هذا فنقول قوله اذا قضى أمرا قيل اذا خلق شيئا وقيل حكم بأنه يفعل شيئا وقيل أحكم أمرا قال الشاعر

وعليهما مسرودتان قضاهما • داود أو صنع السوابغ تبع

(المسئلة الثالثة) اتفقوا على ان لفظ الامر حقيقة فى القول المخصوص وهل هو حقيقة فى الفعل والشأن الحق نعم وهو المراد بالامر ههنا وبسط القول فيه مذكور فى أصول الفقه (المسئلة الرابعة) قرأ ابن عامر كن فيكون بالنصب فى كل القرآن الا فى موضعين فى أول آل عمران كن فيكون الحق وفى الانعام كن فيكون الحق فانه رفعهما وعن الكسائى بالنصب فى النحل ويس وبالرفع فى سائر القرآن والباقون بالرفع فى كل القرآن أما النصب فعلى جواب الامر وقيل هو بعيد والرفع على الاستئناف أى فهو يكون (المسئلة الخامسة) اعلم انه ليس المراد من قوله تعالى فانما يقول له كن فيكون هو انه تعالى يقول له كن فحينئذ يتكون ذلك الشئ فان ذلك فاسد والذى يدل عليه وجوه (الاول) ان قوله كن فيكون اما أن يكون قديما أو محدثا والقسمان فاسدان فبطل القول بتوقف حدوث الاشياء على كن انما قلنا انه لا يجوز أن يكون قديما لوجوه (الاول) ان كلمة كن لفظة مركبة من الكاف والنون بشرط تقدم الكاف على النون فالنون لكونه مسبوقا بالكاف لا بد وأن يكون محدثا والكاف لكونه متقدما على المحدث بزمان واحد يجب أن يكون محدثا (الثانى) ان كلمة اذا لا تدخل الا على سبيل الاستقبال فذلك القضاء لا بد وأن يكون محدثا لانه دخل عليه حرف اذا وقوله كن مرتب على القضاء بفاء التعقيب لانه تعالى قال فانما يقول له كن والمتأخر عن المحدث محدث فاستحال أن يكون كن قديما (الثالث) انه تعالى رتب تكون المخلوق على قوله كن بفاء التعقيب فيكون قوله كن مقدما على تكون المخلوق بزمان واحد والمتقدم على المحدث بزمان واحد لا بد وأن يكون محدثا فقوله كن لا يجوز أن يكون قديما ولا جائز أيضا أن يكون قوله كن محدثا لانه لو افتقر كل محدث الى قوله كن وقوله كن أيضا محدث فيلزم افتقار كن الى كن آخر ويلزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فثبت بهذا الدليل انه لا يجوز توقف احداث الحوادث على قوله كن (الحجة الثانية) انه تعالى اما أن يخاطب المخلوق بكن قبل دخوله فى الوجود أو حال دخوله فى الوجود (والاول) باطل لان خطاب المعدوم حال عدمه سفه (والثانى) أيضا باطل لانه يرجع حاصله الى انه تعالى أمر الموجود بأن يصير موجودا وذلك أيضا لا فائدة فيه (الحجة الثالثة) ان المخلوق قد يكون جمادا وتكليف الجماد عبث ولا يليق بالحكيم (الحجة الرابعة) ان القادر هو الذى يصح منه الفعل وتركه بحسب الارادات فاذا فرضنا القادر المريد منفكا عن قوله كن فاما أن يتمكن من الايجاد والاحداث أو لا يتمكن فان تمكن لم يكن الايجاد موقوفا على قوله كن وان لم يتمكن فحينئذ يلزم أن لا يكون القادر قادرا على الفعل الا عند تكلمه بكن فيرجع حاصل الامر الى انكم سميتم القدرة بكن وذلك نزاع فى اللفظ (الحجة الخامسة) ان كن لو كان له أثر فى التكوين لكنا اذا تكلمنا بهذه الكلمة وجب أن يكون لها ذلك التأثير ولما علمنا

بالضرورة فساد ذلك علمنا انه لا تأثير لهذه الكلمة (الحجة السادسة) ان كن كلمة مركبة من الكاف والنون بشرط كون الكاف متقدما على النون فالمؤثر اما أن يكون هو أحد هذين الحرفين أو مجموعهما فان كان الاول لم يكن لكلمة كن أثر البتة بل التأثير لاحد هذين الحرفين وان كان الثانى فهو محال لانه لا وجود لهذا المجموع البتة لانه حين حصل الحرف الاول لم يكن الثانى حاصلا وحين جاء الثانى فقد فات الاول وان لم يكن للمجموع وجود البتة استحال أن يكون للمجموع أثر البتة (الحجة السابعة) قوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون بين أن قوله كن متأخر عن خلقه اذ المتأخر عن الشئ لا يكون مؤثرا فى المتقدم عليه فعلمنا انه لا تأثير لقوله كن فى وجود الشئ فظهر بهذه الوجوه فساد هذا المذهب واذا ثبت هذا فنقول لابد من التأويل وهو من وجوه (الاول) وهو الاقوى ان المراد من هذه الكلمة سرعة نفاذ قدرة الله فى تكوين الاشياء وانه تعالى يخلق الاشياء لا بفكرة ومعاناة وتجربة ونظيره قوله تعالى عند وصف خلق السموات والارض قال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين من غير قول كان منهما لكن على سبيل سرعة نفاذ قدرته فى تكوينهما من غير ممانعة ومدافعة ونظيره قول العرب قال الجدار للوتد لم تشقنى قال سل من يدقنى فان الذى ورائى ماخلانى ورائى ونظيره قوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم (الثانى) انه علامة يفعلها الله تعالى للملائكة اذا سمعوها علموا انه أحدث أمرا يحكى ذلك عن أبى الهذيل (الثالث) انه خاص بالموجودين الذين قال لهم كونوا قردة خاسئين ومن جرى مجراهم وهو قول الاصم (الرابع) انه أمر للاحياء بالموت وللموتى بالحياة والكل ضعيف والقوى هو الاول * قوله تعالى (وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية

كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الآيات لقوم يوقنون) اعلم أن هذا هو النوع الحادى عشر من قبائح اليهود والنصارى والمشركين ثم فيه مسائل (المسئلة الاولى) ان الله تعالى لما حكى عن اليهود والنصارى والمشركين ما يقدح فى التوحيد وهو انه تعالى اتخذ الولد حكى الآن عنهم ما يقدح فى النبوة وقال أكثر المفسرين هؤلاء هم مشركو العرب والدليل عليه قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقالوا لولا يأتينا بآية كما أرسل الاولون وقالوا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا هذا قول أكثر المفسرين الا انه ثبت أن أهل الكتاب سألوا ذلك والدليل عليه قوله تعالى يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فان قيل الدليل على ان المراد مشركو العرب انه تعالى وصفهم بانهم لا يعلمون وأهل الكتاب أهل العلم قلنا المراد انهم لا يعلمون التوحيد والنبوة كما ينبغى وأهل الكتاب كانوا كذلك (المسئلة الثانية) تقرير هذه الشبهة التى تمسكوا بها ان الحكيم اذا أراد تحصيل شئ فلا بد وأن يختار أقرب الطرق المفضية اليه وأبعدها عن الشكوك والشبهات اذا ثبت هذا فنقول ان الله تعالى يكلم الملائكة وكلم موسى وأنت تقول يا محمد انه كلمك والدليل عليه قوله تعالى فأوحى الى عبده ما أوحى فلم لا يكلمنا مشافهة ولا ينص على نبوتك حتى يتأكد الاعتقاد وتزول الشبهة وأيضا فان كان تعالى لا يفعل ذلك فلم لا يخصك بآية ومعجزة وهذا منهم طعن فى كون القرآن آية ومعجزة لانهم لو أقروا بكونه معجزة لاستحال أن يقولوا هلا يأتينا بآية ثم انه تعالى أجاب عن هذه الشبهة بقوله كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الآيات لقوم يوقنون وحاصل هذا الجواب انا قد أيدنا قول محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات وبينا صحة قوله بالآيات وهى القرآن وسائر المعجزات فكان طلب هذه الزوائد من باب التعنت واذا كان كذلك لم يجب اجابتها لوجوه (الاول) انه اذا حصلت الدلالة الواحدة فقد تمكن المكلف من الوصول الى المطلوب فلو كان غرضه طلب الحق لاكتفى بتلك الدلالة فحيث لم يكتف بها وطلب الزائد عليها علمنا ان ذلك الطلب من باب العناد واللجاج فلم تكن اجابتها واجبة ونظيره قوله تعالى وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه قل انما الآيات عند الله وانما أنا نذير مبين أولم يكفهم انا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم فبكتهم بما فى القرآن من الدلالة الشافية (وثانيها) لو كان فى معلوم الله تعالى انهم يؤمنون

عند انزال هذه الآية لفعلها ولكنه علم انه لو أعطاهم ما سألوه لما ازدادوا الا لجاجا فلا جرم لم يفعل ذلك ولذلك قال تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون (وثالثها) انما حصل فى تلك الآيات أنواع من المفاسد وربما أوجب حصولها هلاكهم واستئصالهم ان استمروا بعد ذلك على التكذيب وربما كان بعضها منتهيا الى حد الالجاء المخل بالتكليف وربما كانت كثرتها وتعاقبها يقدح فى كونها معجزة لان الخوارق متى توالت صار انخراق العادة عادة فحينئذ يخرج عن كونه معجزا وكل ذلك أمور لا يعلمها الا الله علام الغيوب فثبت ان عدم اسعافهم بهذه الآيات لا يقدح فى النبوة أما قوله تعالى تشابهت قلوبهم فالمراد ان المكذبين للرسل تتشابه أقوالهم وأفعالهم فكما ان قوم موسى كانوا أبدا فى التعنت واقتراح الاباطيل كقولهم لن نصبر على طعام واحد وقولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة وقولهم أتتخذنا هزوا وقولهم أرنا الله جهرة فكذلك هؤلاء المشركون يكونون أبدا فى العناد واللجاج وطلب الباطل وأما قوله تعالى قد بينا الآيات لقوم يوقنون فالمراد ان القرآن وغيره من المعجزات كمجىء الشجرة وكلام الذئب واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل آيات قاهرة ومعجزات باهرة لمن كان طالبا لليقين * قوله تعالى

(انا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ولا تسأل عن أصحاب الجحيم) اعلم ان القوم لما أصروا على العناد واللجاج الباطل واقترحوا المعجزات على سبيل التعنت بين الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم انه لا مزيد على ما فعله فى مصالح دينهم من اظهار الادلة وكما بين ذلك بين أنه لا مزيد على ما فعله الرسول فى باب الابلاغ والتنبيه لكيلا يكثر غمه بسبب اصرارهم على كفرهم وفى قوله بالحق وجوه (أحدها) انه متعلق بالارسال أى أرسلناك ارسالا بالحق (وثانيها) انه متعلق بالبشير والنذير أى أنت مبشر بالحق ومنذر به (وثالثها) أن يكون المراد من الحق الدين والقرآن أى أرسلناك بالقرآن حال كونه بشيرا لمن أطاع الله بالثواب ونذيرا لمن كفر بالعقاب والاولى أن يكون البشير والنذير صفة للرسول عليه الصلاة والسلام فكانه تعالى قال انا أرسلناك يا محمد بالحق لتكون مبشرا لمن اتبعك واهتدى بدينك ومنذرا لمن كفر بك وضل عن دينك أما قوله تعالى ولا تسأل عن أصحاب الجحيم ففيه قراءتان الجمهور برفع التاء واللام على الخبر وأما نافع فبالجزم وفتح التاء على النهى اما على القراءة الاولى ففى التأويل وجوه (أحدها) أن مصيرهم الى الجحيم فمعصيتهم لا تضرك ولست بمسؤل عن ذلك وهو كقوله فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب وقوله عليه ما حمل وعليكم ما حملتم (الثانى) انك هاد وليس لك من الامر شىء فلا تأسف ولا تغتم لكفرهم ومصيرهم الى العذاب ونظيره قوله فلا تذهب نفسك عليهم حسرات (الثالث) لا تنظر الى المطيع والعاصى فى الوقت فان الحال قد يتغير فهو غيب فلا تسأل عنه وفى الآية دلالة على ان أحدا لا يسأل عن ذنب غيره ولا يؤاخذ بما اجترمه سواء كان قريبا أو كان بعيدا أما القراءة الثانية ففيها وجهان (الاول) روى انه قال ليت شعرى ما فعل أبواى فنهى عن السؤال عن أحوال الكفرة وهذه الرواية بعيدة لانه عليه الصلاة والسلام كان عالما بكفرهم وكان عالما بأن الكافر معذب فمع هذا العلم كيف يمكن أن يقول ليت شعرى ما فعل أبواى (والثانى) معنى هذا النهى تعظيم ما وقع فيه الكفار من العذاب كما اذا سألت عن انسان واقع فى بلية فيقال لك لا تسأل عنه ووجه التعظيم أن المسؤل يجزع أن يجرى على لسانه ما هو فيه لفظاعته فلا تسأله ولا تكلفه ما يضجره أو أنت يا مستخبر لا تقدر على استماع خبره لايحاشه السامع واضجاره فلا تسأل

والقراءة الاولى يعضدها قراءة أبى وما تسأل وقراءة عبد الله ولن تسأل * قوله تعالى (ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل ان هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذى جاءك من العلم ما لك من الله من ولى ولا نصير) اعلم انه تعالى لما صبر رسوله بما تقدم من الآية وبين ان العلة قد انزاحت من قبله لا من قبلهم وانه لا عذر لهم فى الثبات على التكذيب به عقب ذلك بان القوم بلغ حالهم فى تشددهم فى باطلهم وثباتهم على كفرهم انهم يريدون مع ذلك أن يتبع ملتهم ولا يرضون منه بالكتاب بل يريدون منه الموافقة لهم فيما هم عليه فبين بذلك شدة عداوتهم للرسول وشرح ما يوجب اليأس عن موافقتهم

بوا الملة هي الدين ثم قال قل ان هدى الله هو الهدى بمعنى أن هدى الله هو الذى يهدى الى الاسلام وهو الهدى الحق والذى يصلح أن يسمى هدى وهو الهدى كله ليس وراءه هدى وما يدعون الى اتباعه ما هو بهدى انما هو هوى ألا ترى الى قوله ولئن اتبعت أهواءهم أى أقوالهم التى هى أهواء وبدع بعد الذى جاءك من العلم أى من الدين المعلوم صحته بالدلائل القاطعة مالك من الله من ولى ولا نصير أى معين يعصمك ويذب عنك بل الله يعصمك من الناس اذا أقمت على الطاعة والاعتصام بحبله قالوا الآية تدل على أمور منها ان الذى علم الله منه انه لا يفعل الشئ يجوز منه أن يتوعده على فعله فان فى هذه الصورة علم الله انه لا يتبع أهواءهم ومع ذلك فقد توعده عليه ونظيره قوله لئن أشركت ليحبطن عملك وانما حسن هذا الوعيد لاحتمال ان الصارف له عن ذلك الفعل هو هذا الوعيد أو هذا الوعيد أحد صوارفه (وثانيها) ان قوله بعد ما جاءك من العلم يدل على انه لا يجوز الوعيد الا بعد نصب الادلة واذا صح ذلك فبأن لا يجوز الوعيد الا بعد القدرة أولى فبطل به قول من يجوز تكليف ما لا يطاق (وثالثها) فيها دلالة على ان اتباع الهوى لا يكون الا باطلا فمن هذا الوجه يدل على بطلان التقليد (ورابعها) فيها دلالة على انه لا شفيع لمستحق العقاب لان غير الرسول اذا اتبع هواه لو كان يجد شفيعا ونصيرا لكان الرسول أحق بذلك وهذا ضعيف لان اتباع اهوائهم كفر وعندنا لا شفاعة فى الكفر * قوله تعالى (الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته أولئك يؤمنون به ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون) اعلم ان فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) الذين موضعه رفع بالابتداء وأولئك ابتداء ثان ويؤمنون به خبره (المسئلة الثانية) المراد بقوله الذين آتيناهم الكتاب من هم فيه قولان (أحدهما) انهم المؤمنون الذين آتاهم الله القرآن واحتجوا عليه من وجوه (أحدها) أن قوله يتلونه حق تلاوته حث وترغيب فى تلاوة هذا الكتاب ومدح على تلك التلاوة والكتاب الذى هذا شأنه هو القرآن لا التوراة والانجيل فان قراءتهما غير جائزة (وثانيها) أن قوله تعالى أولئك يؤمنون به يدل على ان الايمان مقصور عليهم ولو كان المراد أهل الكتاب لما كان كذلك (وثالثها) قوله ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون والكتاب الذى يليق به هذا الوصف هو القرآن (القول الثانى) أن المراد بالذين آتاهم الكتاب هم الذين آمنوا بالرسول من اليهود والدليل عليه أن الذين تقدم ذكرهم هم أهل الكتاب فلما ذم طريقتهم وحكى عنهم سوء أفعالهم اتبع ذلك بمدح من ترك طريقتهم بل تأمل التوراة وترك تحريفها وعرف منها صحة نبوة محمد عليه السلام أما قوله تعالى يتلونه حق تلاوته فالتلاوة لها معنيان (أحدهما) القراءة (والثانى) الاتباع فعلا لان من اتبع غيره يقال تلاه فعلا قال الله تعالى والقمر اذا تلاها فالظاهر انه يقع عليهما جميعا ويصح فيهما جميعا المبالغة لان التابع لغيره قد يستوفى حق الاتباع فلا يخل بشئ منه وكذلك التالى يستوفى حق قراءته فلا يخل بما يلزم فيه والذين تأولوه على القراءة هم الذين اختلفوا على وجوه (فأولها) انهم تدبروه فعملوا بموجبه حتى تمسكوا بأحكامه من حلال وحرام وغيرهما (وثانيها) انهم خضعوا عند تلاوته وخشعوا اذا قرؤا القرآن فى صلاتهم وخلواتهم (وثالثها) انهم عملوا بمحكمه وآمنوا بمتشابهه وتوقفوا فيما أشكل عليهم منه وفوضوه الى الله سبحانه (ورابعها) يقرؤنه كما أنزل الله ولا يحرفون الكلم عن مواضعه ولا يتأولونه على غير الحق (وخامسها) أن تحمل الآية على كل هذه الوجوه لانها مشتركة فى مفهوم واحد وهو تعظيمها والانقياد لها لفظا ومعنى فوجب حمل اللفظ على هذا القدر المشترك تكثيرا للفوائد كلام الله تعالى والله أعلم * قوله تعالى (يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وانى فضلتكم على العالمين واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون) قد تقدم تفسيرهما فى الآيتين المتقدمتين قوله تعالى (واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين) اعلم أنه سبحانه وتعالى لما استقصى فى شرح وجوه نعمه على بنى اسرائيل ثم فى شرح قبائحهم فى أديانهم وأعمالهم وختم هذا الفصل بما بدأ به وهو قوله يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى الى قوله ولا هم ينصرون شرع سبحانه ههنا فى نوع

آخر من البيان وهو ان ذكر قصة ابراهيم عليه السلام وكيفية أحواله والحكمة فيه أن ابراهيم عليه السلام شخص يعترف بفضله جميع الطوائف والملل فالمشركون كانوا معترفين بفضله متشرفين بانهم من اولاده ومن ساكني حرمه وخادمي بيته وأهل الكتاب من اليهود والنصارى كانوا أيضا مقرين بفضله متشرفين بانهم من اولاده فحكى الله سبحانه وتعالى عن ابراهيم عليه السلام أمورا توجب على المشركين وعلى اليهود والنصارى قبول قول محمد صلى الله عليه وسلم والاعتراف بدينه والانقياد لشرعه وبيانه من وجوه (أحدها) أنه تعالى لما أمره ببعض التكاليف فلما وفى بها وخرج عن عهدتها لاجرم نال النبوة والامامة وهذا مما ينبه اليهود والنصارى والمشركين على ان الخير لا يحصل في الدنيا والآخرة الا بترك التمرد والعناد والانقياد لحكم الله تعالى وتكاليفه (وثانيها) انه تعالى حكى عنه انه طلب الامامة لاولاده فقال الله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فدل ذلك على ان منصب الامامة والرياسة في الدين لا يصل الى الظالمين فهؤلاء متى أرادوا وجدان هذا المنصب وجب عليهم ترك اللجاج والتعصب للباطل (وثالثها) أن الحج من خصائص دين محمد صلى الله عليه وسلم فحكى الله تعالى ذلك عن ابراهيم ليكون ذلك كالحجة على اليهود والنصارى في وجوب الانقياد لذلك (ورابعها) ان القبلة لما حولت الى الكعبة شق ذلك على اليهود والنصارى فبين الله تعالى أن هذا البيت قبلة ابراهيم الذي يعترفون بتعظيمه ووجوب الاقتداء به فكان ذلك مما يوجب زوال ذلك الغضب عن قلوبهم (وخامسها) أن من المفسرين من فسر الكلمات التي ابتلى الله تعالى ابراهيم بها بامور يرجع حاصلها الى تنظيف البدن وذلك مما يوجب على المشركين اختيار هذه الطريقة لانهم كانوا معترفين بفضل ابراهيم عليه السلام ويوجب عليهم ترك ما كانوا عليه من التلطخ بالدماء وترك النظافة ومن المفسرين من فسر تلك الكلمات بما ان ابراهيم عليه السلام صبر على ما ابتلى به في دين الله تعالى وهو النظر في الكواكب والقمر والشمس ومناظرة عبدة الاوثان ثم الانقياد لاحكام الله تعالى في ذبح الولد والالقاء في النار وهذا يوجب على هؤلاء اليهود والنصارى والمشركين الذين يعترفون بفضله أن يتشبهوا به في ذلك ويسلكوا طريقته في ترك الحسد والحمية وكراهة الانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم فهذه الوجوه التي لاجلها ذكر الله تعالى قصة ابراهيم عليه السلام واعلم انه تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام أمورا يرجع بعضها الى الامور الشاقة التي كلفه بها وبعضها يرجع الى التشريفات العظيمة التي خصه الله بها ونحن نأتي على تفسيرها ان شاء الله تعالى وهذه الآية دالة على تكليف حصل بعده تشريف (أما التكليف) فقوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشاف العامل في اذا اما مضمر نحو واذكر اذ ابتلى ابراهيم أو اذ ابتلاه كان كيت وكيت واما قال انى جاعلك (المسئلة الثانية) انه تعالى وصف تكليفه اياه بلوى توسعا لان مثل هذا يكون منا على جهة البلوى والتجربة والمحنة من حيث لا يعرف ما يكون ممن يأمره فلما كثر ذلك في العرف بيننا جاز أن يصف الله تعالى أمره ونهيه بذلك مجازا لانه تعالى لا يجوز عليه الاختبار والامتحان لانه تعالى عالم بجميع المعلومات التي لا نهاية لها على سبيل التفصيل من الازل الى الابد وقال هشام بن الحكم انه تعالى كان في الازل عالما بحقائق الاشياء وماهياتها فقط فاما حدوث تلك الماهيات ودخولها في الوجود فهو تعالى لا يعلمها الا عند وقوعها واحتج عليه بالآية والمعقول أما الآية فهي هذه الآية قال انه تعالى صرح بانه يبتلي عباده ويختبرهم وذكر نظيره في سائر الآيات كقوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقال ليبلوكم أيكم أحسن عملا وقال في هذه السورة بعد ذلك ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع وذكر أيضا ما يؤكد هذا المذهب نحو قوله فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى وكلمة لعل للترجي وقال يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون فهذه الآيات ونظائرها دالة على انه سبحانه وتعالى لا يعلم وقوع الكائنات قبل وقوعها أما العقل فدل عليه وجوه (أحدها) انه تعالى لو كان عالما بوقوع الاشياء قبل وقوعها لزم نفي القدرة عن الخالق وعن الخلق

وذلك محال فما أدى اليه مثله بيان الملازمة ان ما علم الله تعالى وقوعه استحال أن لا يقع لان العلم بوقوع الشيء وبلا وقوع ذلك الشيء متضادان والجمع بين الضدين محال وكذلك ما علم الله أنه لا يقع كان وقوعه محالا لعين هذه الدلالة فلو كان البارى تعالى عالما بجميع الاشياء الجزئية قبل وقوعها لكان بعضها واجب الوقوع وبعضها ممتنع الوقوع ولا قدرة البتة لا على الواجب ولا على الممتنع فيلزم نفي القدرة على هذه الاشياء عن الخالق تعالى وعن الخلق وانما قلنا ان ذلك محال أما في حق الخالق فلانه ثبت أن العالم محدث وله مؤثر وذلك المؤثر يجب أن يكون قادرا اذ لو كان موجبا لذاته لزم من قدمه قدم العالم أو من حدوث العالم حدوثه وأما في حق الخلق فلانا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا كوننا متمكنين من الفعل والترك على معنى انا ان شئنا الفعل قدرنا عليه وان شئنا الترك قدرنا على الترك فلو كان أحدهما واجبا والآخر ممتنعا لما حصلت هذه المكنة التي يعرف ثبوتها بالضرورة (وثانيها) أن تعلق العلم بأحد المعلومين مغاير لتعلقه بالمعلوم الآخر ولذلك فانه يصح منا نعقل أحد التعلقين مع الذهول عن التعلق الآخر ولو كان التعلقان تعلقا واحدا لاستحال ذلك لان الشيء الواحد يستحيل أن يكون معلوما مذهولا عنه واذا ثبت هذا فنقول لو كان تعالى عالما بجميع هذه الجزئيات لكان له تعالى علوم غير متناهية أو كان لعلمه تعلقات غير متناهية وعلى التقديرين فيلزم حصول موجودات غير متناهية دفعة واحدة وذلك محال لان مجموع تلك الاشياء أزيد من ذلك المجموع بعينه عند نقصان عشرة منه فالناقص متناه والزائد زاد على المتناهي بتلك العشرة والمتناهي اذا ضم اليه غير المتناهي كان الكل متناهيا فاذن وجود أمور غير متناهية محال فان قيل الموجود هو العلم فأما تلك التعلقات فهي أمور نسبية لا وجود لها في الاعيان قلنا العلم انما يكون علما لو كان متعلقا بالمعلوم فلو لم يكن ذلك التعلق حاصلا في نفس الامر لزم أن لا يكون العلم علما في نفس الامر وذلك محال (وثالثها) أن هذه المعلومات التي لا نهاية لها هل يعلم الله عددها أو لا يعلم فان علم عددها فهي متناهية لان كل ماله عدد معين فهو متناه وان لم يعلم الله تعالى عددها لم يكن عالما بها على سبيل التفصيل وكلامنا ليس الا في العلم التفصيلي (ورابعها) ان كل معلوم فهو متميز في الذهن عما عداه وكل متميز عما عداه فان ما عداه خارج عنه وكل ما خرج عنه غيره فهو متناه فاذن كل معلوم فهو متناه فاذن كل ما هو غير متناه استحال أن يكون معلوما (وخامسها) أن الشيء انما يكون معلوما لو كان للعلم تعلق به ونسبة اليه وانتساب الشيء الى الشيء يعتبر تحققه في نفسه فانه اذا لم يكن للشيء في نفسه تعين استحال أن يكون لغيره اليه من حيث هو هو نسبة والشيء المشخص قبل دخوله في الوجود لم يكن متشخصا البتة فاستحال كونه متعلق العلم فان قيل يبطل هذا بالمحالات والمركبات قبل دخولها في الوجود فانا نعلمها وان لم يكن لها تعينات البتة قلنا هذا الذي أوردتموه نقض على كلامنا وليس جوابا عن كلامنا وذلك مما لا يزيل الشك والشبهة قال هشام فهذه الوجوه العقلية تدل على انه لا حاجة الى صرف هذه الآيات عن ظواهرها واعلم أن هشاما كان رئيس الرافضة فلذلك ذهب قدماء الروافض الى القول بالبداء أما الجمهور من المسلمين فانهم اتفقوا على انه سبحانه وتعالى يعلم جميع الجزئيات قبل وقوعها واحتجوا عليها بأنها قبل وقوعها تصح أن تكون معلومة لله تعالى انما قلنا انها تصح أن تكون معلومة لانا نعلمها قبل وقوعها فانا نعلم أن الشمس غدا تطلع من مشرقها والوقوع يدل على الامكان وانما قلنا انه لما صح أن تكون معلومة وجب أن تكون معلومة لله تعالى لان تعلق علم الله تعالى بالمعلوم أمر ثبت له لذاته فليس تعلقه ببعض ما يصح أن يعلم أولى من تعلقه بغيره فلو حصل التخصيص لافتقر الى مخصص وذلك محال فوجب أن لا يتعلق بشيء من المعلومات أصلا وان تعلق بالبعض فانه يتعلق بكلها وهو المطلوب (أما الشبهة الاولى) فالجواب عنها أن العلم بالوقوع تبع للوقوع والوقوع تبع للقدرة فالتابع لا ينافي المتبوع فالعلم لازم لا يغني عن القدرة (وأما الشبهة الثانية) فالجواب عنها انها منقوضة بمراتب الاعداد التي لا نهاية لها (وأما الشبهة الثالثة) فالجواب عنها ان الله تعالى لا يعلم عددها ولا يلزم منه اثبات الجهل لان الجهل هو ان يكون لها عدد معين ثم ان الله تعالى لا يعلم عددها

فأما اذا لم يكن لها في نفسها عدد لم يلزم من قولنا ان الله تعالى لا يعلم عددها اثبات الجهل (وأما الشبهة الرابعة) فالجواب عنها انه ليس من شرط المعلوم أن يعلم العالم تميزه عن غيره لان العلم تميزه عن غيره يتوقف على العلم بذلك الغير فلو كان توقف العلم بالشئ على العلم تميزه عن غيره وثبت أن العلم تميزه عن غيره يتوقف على العلم بغيره لزم أن لا يعلم الانسان شيئا واحدا الا اذا علم أمورا لا نهاية لها (وأما الشبهة الخامسة) فالجواب عنها بالنقض الذي ذكرناه واذا انتقضت الشبهة سقطت فيبقى ماذكرناه من الدلالة على عموم عالمية الله تعالى سالما عن المعارض وبالله التوفيق (المسئلة الثالثة) اعلم أن الضمير لا بد وان يكون عائدا الى مذكور سابق فالضمير اما ان يكون متقدما على المذكور لفظا ومعنى واما ان يكون متأخرا عنه لفظا ومعنى واما ان يكون متقدما لفظا ومتأخرا معنى واما ان يكون بالعكس منه (أما القسم الاول) وهو ان يكون متقدما لفظا ومعنى فالمشهور عند النحويين انه غير جائز وقال ابن جني بجوازه واحتج عليه بالشعر والمعقول أما الشعر فقوله

جزى ربه عني عدي بن حاتم * جزاء الكلاب العاويات وقد فعل

وأما المعقول فلان الفاعل مؤثر والمفعول قابل وتعلق الفعل بهما شديد فلا يبعد تقديم أي واحد منهما كان على الآخر في اللفظ ثم أجمعنا على انه لو قدم المنصوب على المرفوع في اللفظ فانه جائز فكذا اذا لم يقدم مع أن ذلك التقديم جائز (القسم الثاني) وهو أن يكون الضمير متأخرا لفظا ومعنى وهذا لا نزاع في صحته كقولك ضرب زيد غلامه (القسم الثالث) أن يكون الضمير متقدما في اللفظ متأخرا في المعنى وهو كقولك ضرب غلامه زيد فههنا الضمير وان كان متقدما في اللفظ لكنه متأخر في المعنى لان المنصوب متأخر عن المرفوع في التقدير فيصير كانك قلت زيد ضرب غلامه فلا جرم كان جائزا (القسم الرابع) أن يكون الضمير متقدما في المعنى متأخرا في اللفظ وهو كقوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه فان المرفوع مقدم في المعنى على المنصوب فيصير التقدير واذ ابتلى ربه ابراهيم الا ان الامر وان كان كذلك بحسب المعنى لكن لما لم يكن الضمير متقدما في اللفظ بل كان متأخرا لا جرم كان جائزا حسنا (المسئلة الرابعة) قرأ ابن عامر ابراهام بألف بين الهاء والميم والباقون ابراهيم وهما لغتان وقرأ ابن عباس وأبو حيوة رضي الله عنه ابراهيم ربه برفع ابراهيم ونصب ربه والمعنى انه دعاه بكلمات من الدعاء فعل المختبر هل يجيبه الله تعالى اليهن أم لا (المسئلة الخامسة) اختلف المفسرون في ان ظاهر اللفظ هل يدل على تلك الكلمات أم لا فقال بعضهم اللفظ يدل عليها وهي التي ذكرها الله تعالى من الامامة وتطهير البيت ورفع قواعده والدعاء بابعاث محمد صلى الله عليه وسلم فان هذه الاشياء أمور شاقة أما الامامة فلان المراد منها ههنا هو النبوة وهذا التكليف يتضمن مشاق عظيمة لان النبي صلى الله عليه وسلم يلزمه أن يتحمل جميع المشاق والمتاعب في تبليغ الرسالة وأن لا يخون في أداء شئ منها ولو لزمه القتل بسبب ذلك ولا شك ان ذلك من أعظم المشاق ولهذا قلنا ان ثواب النبي أعظم من ثواب غيره وأما بناء البيت وتطهيره ورفع قواعده فمن وقف على ما روي في كيفية بنائه عرف شدة البلوى فيه ثم انه يتضمن اقامة المناسك وقد امتحن الله الخليل عليه الصلاة والسلام بالشيطان في الموقف لرمي الجمار وغيره وأما اشتغاله بالدعاء في أن يبعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم في آخر الزمان فهذا مما يحتاج اليه من اخلاص العمل لله تعالى وازالة الحسد عن القلب بالكلية فثبت ان الامور المذكورة عقيب هذه الآية تكاليف شاقة شديدة فأمكن أن يكون المراد من ابتلاء الله تعالى اياه بالكلمات هو ذلك ثم الذي يدل على ان المراد ذلك انه عقبه بذكره من غير فصل بحرف من حروف العطف فلم يقل وقال اني جاعلك للناس اماما بل قال اني جاعلك فدل هذا على ان ذلك الابتلاء ليس الا التكليف بهذه الامور المذكورة واعترض القاضي على هذا القول فقال هذا انما يجوز لو قال الله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتمها ابراهيم ثم انه تعالى قال له بعد ذلك اني جاعلك للناس اماما فأتمهن الا انه ليس كذلك بل ذكر قوله اني جاعلك للناس اماما بعد قوله فأتمهن وهذا يدل على انه تعالى امتحنه بالكلمات وأتمها ابراهيم ثم انه تعالى قال له بعد ذلك اني جاعلك

للناس اماما ويمكن أن يجاب عنه بأنه ليس المراد من الكلمات الامامة فقط بل الامامة وبناء البيت وتطهيره والدعاء في بعثة محمد صلى الله عليه وسلم كان الله تعالى ابتلاه بمجموع هذه الاشياء فأخبر الله تعالى عنه انه ابتلاه بأمور على الاجمال ثم أخبر عنه انه أتمهاثم عقب ذلك بالشرح والتفصيل وهذا مما لا بعد فيه (القول الثانى) ان ظاهر الآية لا دلالة فيه على المراد بهذه الكلمات وهذا القول يحتمل وجهين (أحدهما) بكلمات كلفه الله بهن وهى أوامره ونواهيه فكانه تعالى قال واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات مما شاء كلفه بالامر بها (والوجه الثانى) بكلمات تكون من ابراهيم يكلم بها قومه أى يبلغهم اياها والقائلون بالوجه الاول اختلفوا فى أن ذلك التكليف بأى شئ كان على أقوال (أحدها) قال ابن عباس هى عشر خصال كانت فرضا فى شرعه وهى سنة فى شرعنا خمس فى الرأس وخمس فى الجسد أما التى فى الرأس فالمضمضة والاستنشاق وفرق الرأس وقص الشارب والسواك وأما التى فى البدن فالختان وحلق العانة ونتف الابط وتقليم الاظفار والاستنجاء بالماء (وثانيها) قال بعضهم ابتلاه بثلاثين خصلة من خصال الاسلام عشر منها فى سورة براءة التائبون العابدون الى آخر الاية وعشر منها فى سورة الاحزاب ان المسلمين والمسلمات الى آخر الآية وعشر منها فى المؤمنون قد أفلح المؤمنون الى قوله أولئك هم الوارثون وروى عشر فى سأل سائل الى قوله والذين هم على صلاتهم يحافظون فجعلها أربعين سهما عن ابن عباس (وثالثها) أمره بمناسك الحج كالطواف والسعى والرمى والاحرام وهو قول قتادة وابن عباس (ورابعها) ابتلاه بسبعة أشياء بالشمس والقمر والكواكب والختان على الكبر والنار وذبح الولد والهجرة فوفى بالكل فلهذا قال الله تعالى وابراهيم الذى وفى عن الحسن (وخامسها) ان المراد ما ذكره فى قوله اذ قال له ربه اسلم قال أسلمت لرب العالمين (وسادسها) المناظرات الكثيرة فى التوحيد مع أبيه وقومه ومع نمروذ والصلاة والزكاة والصوم وقسم الغنائم والضيافة والصبر عليها قال القفال رحمه الله وجملة القول ان الابتلاء يتناول الزام كل ما فى فعله كلفة شديدة ومشقة فاللفظ يتناول مجموع هذه الاشياء ويتناول كل واحد منها فلو ثبتت الرواية فى الكل وجب القول بالكل ولو ثبتت الرواية فى البعض دون البعض فحينئذ يقع التعارض بين هذه الروايات فوجب التوقف والله أعلم (المسئلة السادسة) قال القاضى هذا الابتلاء انما كان قبل النبوة لان الله تعالى نبه على ان قيامه عليه الصلاة والسلام بهن كالسبب لان يجعله الله اماما والسبب مقدم على المسبب فوجب كون هذا الابتلاء متقدما فى الوجود على صيرورته اماما وهذا أيضا ملائم لقضايا العقول وذلك لان الوفاء بشرائط النبوة لا يحصل الا بالاعراض عن جميع ملاذ الدنيا وشهواتها وترك المداهنة مع الخلق وتقبيح ما هم عليه من الاديان الباطلة والعقائد الفاسدة وتحمل الاذى من جميع أصناف الخلق ولا شك ان هذا المعنى من أعظم المشاق وأجل المتاعب ولهذا السبب يكون الرسول عليه الصلاة والسلام أعظم أجرا من أمته واذا كان كذلك فالله تعالى ابتلاه بالتكاليف الشاقة فلما وفى عليه الصلاة والسلام بها لا جرم أعطاه خلعة النبوة والرسالة وقال آخرون انه بعد النبوة لانه عليه الصلاة والسلام لا يعلم كونه مكلفا بتلك التكاليف الا من الوحى فلا بد من تقدم الوحى على معرفته بكونه كذلك أجاب القاضى عنه بأنه يحتمل انه تعالى أوحى اليه على لسان جبريل عليه السلام بهذه التكاليف الشاقة فلما تمم ذلك جعله نبيا مبعوثا الى الخلق اذا عرفت هذه المسئلة فنقول قال القاضى يجوز أن يكون المراد بالكلمات ما ذكره الحسن من حديث الكوكب والشمس والقمر فانه عليه الصلاة والسلام ابتلاه بذلك قبل النبوة أما ذبح الولد والهجرة والنار فكل ذلك كان بعد النبوة وكذا الختان فانه عليه السلام يروى انه ختن نفسه وكان سنه مائة وعشرين سنة ثم قال فان قامت الدلالة السمعية القاهرة على ان المراد من الكلمات هذه الاشياء كان المراد من قوله أتمهن انه سبحانه علم من حاله انه يتمهن ويقوم بهن بعد النبوة فلا جرم أعطاه خلعة الامامة والنبوة (المسئلة السابعة) الضمير المستكن فى فأتمهن فى احدى القراءتين لابراهيم بمعنى فقام بهن حق القيام وأداهن أحسن التأدية من غير تفريط وتوان ونحوه وابراهيم الذى وفى وفى الاخرى لله تعالى بمعنى فأعطاه ما طلبه لم ينقص منه شيئا أما قوله تعالى

انى جاعلك للناس اماما فالامام اسم من يؤتم به كالازار لما يؤتزر به أى يأتمون بك فى دينك وفيه مسائل
(المسئلة الاولى) قال أهل التحقيق المراد من الامام ههنا النبى ويدل عليه وجوه (أحدها) ان قوله
للناس اماما يدل على انه تعالى جعله اماما لكل الناس والذى يكون كذلك لابد وأن يكون رسولا من
عند الله مستقلا بالشرع لانه لو كان تبعا لرسول آخر لكان مأموما لذلك الرسول لا اماما له فحينئذ يبطل
العموم (وثانيها) ان اللفظ يدل على انه امام فى كل شئ والذى يكون كذلك لابد وأن يكون نبيا (وثالثها)
ان الانبياء عليهم السلام أئمة من حيث يجب على الخلق اتباعهم قال الله تعالى وجعلناهم أئمة يهدون
بأمرنا والخلفاء أيضا أئمة لانهم رتبوا فى المحل الذى يجب على الناس اتباعهم وقبول قولهم وأحكامهم
والقضاة والفقهاء أيضا أئمة لهذا المعنى والذى يصلى بالناس يسمى أيضا اماما لان من دخل فى صلاته لزمه
الائتمام به قال عليه الصلاة والسلام انما جعل الامام اماما ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا
ولا تختلفوا على امامكم فثبت بهذا ان اسم الامام لمن استحق الاقتداء به فى الدين وقد يسمى بذلك
أيضا من يؤتم به فى الباطل قال الله تعالى وجعلناهم أئمة يدعون الى النار الا ان اسم الامام لا يتناوله على
الاطلاق بل لا يستعمل فيه الا مقيدا فانه لما ذكر أئمة الضلال قيده بقوله يدعون الى النار كما ان اسم الاله
لا يتناول الا المعبود الحق فأما المعبود الباطل فانما يطلق عليه اسم الاله مع القيد قال الله تعالى فما
أغنت عنهم آلهتهم التى يدعون من دون الله من شئ وقال فانظر الى الهك الذى ظلت عليه عاكفا اذا ثبت
ان اسم الامام يتناول ما ذكرناه وثبت ان الانبياء فى أعلى مراتب الامامة وجب حمل اللفظ ههنا عليه لان
الله تعالى ذكر لفظ الامام ههنا فى معرض الامتنان فلابد وأن تكون تلك النعمة من أعظم النعم
ليحسن نسبة الامتنان فوجب حمل هذه الامامة على النبوة (المسئلة الثانية) ان الله تعالى لما وعده
بأن يجعله اماما للناس حقق الله تعالى ذلك الوعد فيه الى قيام الساعة فان أهل الاديان على شدة
اختلافها ونهاية تنافيها يعظمون ابراهيم عليه السلام ويتشرفون بالانتساب اليه اما فى النسب واما
فى الدين والشريعة حتى ان عبدة الاوثان كانوا معظمين لابراهيم عليه السلام وقال الله تعالى فى كتابه
ثم أوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا وقال ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وقال فى آخر
سورة الحج ملة أبيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل وجميع أمة محمد عليه الصلاة والسلام يقولون فى آخر
صلاتهم وارحم محمدا وآل محمد كما صليت وباركت وترحمت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم (المسئلة الثالثة)
القائلون بأن الامام لا يصير اماما الا بالنص تمسكوا بهذه الآية فقالوا انه تعالى بين انه انما صار اماما
بسبب التنصيص على امامته ونظيره قوله تعالى انى جاعل فى الارض خليفة فبين انه لا يحصل له منصب
الخلافة الا بالتنصيص عليه وهذا ضعيف لانا بينا ان المراد بالامامة ههنا النبوة ثم ان سلمنا ان المراد منها
مطلق الامامة لكن الآية تدل على ان النص طريق الامامة وذلك لا نزاع فيه انما النزاع فى انه هل تثبت
الامامة بغير النص وليس فى هذه الآية تعرض لهذه المسئلة لا بالنفى ولا بالاثبات (المسئلة الرابعة) قوله
انى جاعلك للناس اماما يدل على انه عليه السلام كان معصوما عن جميع الذنوب لان الامام هو الذى يؤتم به
ويقتدى فلو صدرت المعصية منه لوجب علينا الاقتداء به فى ذلك فيلزم أن يجب علينا فعل المعصية وذلك
محال لان كونه معصية عبارة عن كونه ممنوعا من فعله وكونه واجبا عبارة عن كونه ممنوعا من تركه والجمع
بينهما محال أما قوله ومن ذريتى ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الذرية الاولاد وأولاد الاولاد للرجل وهو
من ذرأ الله الخلق وتركوا همزها للخفة كما تركوا فى البرية وفيه وجه آخر وهو أن تكون منسوبة الى الذر
(المسئلة الثانية) قوله ومن ذريتى عطف على الكاف كأنه قال وجاعل بعض ذريتى كما يقال لك سأكرمك
فتقول وزيدا (المسئلة الثالثة) قال بعضهم انه تعالى أعلمه ان فى ذريته أنبياء فاراد أن يعلم هل يكون ذلك
فى كلهم أو فى بعضهم وهل يصلح جميعهم لهذا الامر فاعلمه الله تعالى ان فيهم ظالما لا يصلح لذلك وقال آخرون
انه عليه السلام ذكر ذلك على سبيل الاستعلام ولما لم يعلم على وجه المسئلة فاجابه الله تعالى صريحا بأن

النبوة لاتنال الظالمين منهم فان قيل هل كان ابراهيم عليه السلام مأذونا في قوله ومن ذريتي أولم يكن مأذونا فيه فان اذن الله تعالى في هذا الدعاء فلم رد دعاءه وان لم يأذن له فيه كان ذلك ذنبا قلنا قوله ومن ذريتي يدل على انه عليه السلام طلب أن يكون بعض ذريته أئمة للناس وقد حقق الله تعالى اجابة دعائه في المؤمنين من ذريته كاسمعيل واسحاق ويعقوب ويوسف وموسى وهارون وداود وسليمان وأيوب ويونس وزكرياء ويحيى وعيسى وجعل آخرهم محمدا صلى الله عليه وسلم من ذريته الذي هو أفضل الانبياء والائمة عليهم السلام أما قوله تعالى قال لا ينال عهدي الظالمين ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ حمزة وحفص عن عاصم عهدي باسكان الياء والباقون بفتحها وقرأ بعضهم لا ينال عهدي الظالمون أي من كان ظالما من ذريتك فانه لا ينال عهدي (المسئلة الثانية) ذكروا في العهد وجوها (أحدها) ان هذا العهد هو الامامة المذكورة فيما قبل فان كان المراد من تلك الامامة هو النبوة فكذا ههنا والا فلا (وثانيها) عهدي أي رحمتي عن عطاء (وثالثها) طاعتي عن الضحاك (ورابعها) أماني عن أبي عبيد والقول الاول أولى لان قوله ومن ذريتي طلب لتلك الامامة التي وعده بها بقوله اني جاعلك للناس اماما فقوله لا ينال عهدي الظالمين لا يكون جوابا عن ذلك السؤال الا اذا كان المراد بهذا العهد تلك الامامة (المسئلة الثالثة) الآية دالة على انه تعالى سيعطى بعض ولده ما سأل ولولا ذلك لكان الجواب لا أو يقول لا ينال عهدي ذريتك فان قيل أفما كان ابراهيم عليه السلام عالما بأن النبوة لا تليق بالظالمين قلنا بلى ولكن لم يعلم حال ذريته فبين الله تعالى ان فيهم من هذا حاله وان النبوة انما تحصل لمن ليس بظالم (المسئلة الرابعة) الروافض احتجوا بهذه الآية على القدح في امامة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما من ثلاثة أوجه (الاول) ان أبا بكر وعمر كانا كافرين فقد كانا حال كفرهما ظالمين فوجب أن يصدق عليهما في تلك الحالة انهما لا ينالان عهد الامامة البتة واذا صدق عليهما في ذلك الوقت انهما لا ينالان عهد الامامة البتة ولا في شئ من الاوقات ثبت انهما لا يصلحان للامامة (الثاني) ان من كان مذنبا في الباطن كان من الظالمين فاذن ما لم يعرف ان أبا بكر وعمر ما كانا من الظالمين المذنبين ظاهرا وباطنا وجب أن لا يحكم بامامتهما وذلك انما يثبت في حق من تثبت عصمته ولما لم يكونا معصومين بالاتفاق وجب أن لا تتحقق امامتهما البتة (الثالث) قالوا كانا مشركين وكل مشرك ظالم والظالم لا يناله عهد الامامة فيلزم أن لا ينالهما عهد الامامة أما انهما كانا مشركين فبالاتفاق وأما ان المشرك ظالم فلقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم وأما ان الظالم لا يناله عهد الامامة فلهذه الآية لا يقال انهما كانا ظالمين حال كفرهما فبعد زوال الكفر لا يبقى هذا الاسم لانا نقول الظالم من وجد منه الظلم وقولنا وجد منه الظلم أعم من قولنا وجد منه الظلم في الماضي أو في الحال بدليل ان هذا المفهوم يمكن تقسيمه الى هذين القسمين ومورد التقسيم بالتقسيم بالقسمين مشترك بين القسمين وما كان مشتركا بين القسمين لا يلزم انتفاؤه لانتفاء أحد القسمين فلا يلزم من نفي كونه ظالما في الحال نفي كونه ظالما والذي يدل عليه نظرا الى الدلائل الشرعية ان النائم يسمى مؤمنا والايمان هو التصديق والتصديق غير حاصل حال كونه نائما فدل على انه يسمى مؤمنا لان الايمان كان حاصلا قبل واذا ثبت هذا وجب أن يكون ظالما لظلم وجد من قبل وأيضا فالكلام عبارة عن حروف متوالية والمشي عبارة عن حصولات متوالية في أحياز متعاقبة فمجموع تلك الاشياء البتة لا وجود لها فلو كان حصول المشتق منه شرطا في كون الاسم المشتق حقيقة وجب أن لا يكون اسم المتكلم والماشي وأمثالهما حقيقة في شئ أصلا وانه باطل قطعا فدل هذا على ان حصول المشتق منه ليس شرطا لكون الاسم المشتق حقيقة والجواب كل ماذكرتموه معارض بما انه لو حلف لا يسلم على كافر فسلم على انسان مؤمن في الحال الا انه كان كافرا قبل بسنين متطاولة فانه لا يحنث فدل على ما قلناه ولان التائب عن الكفر لا يسمى كافرا والتائب عن المعصية لا يسمى عاصيا فكذا القول في نظائره ألا ترى الى قوله ولا تركنوا الى الذين ظلموا فانه نهى عن الركون اليهم حال اقامتهم على الظلم وقوله ما على المحسنين من سبيل معناه ما أقاموا على الاحسان على انا بينا ان المراد من الامامة في هذه الآية النبوة فمن كفر بالله طرفة عين فانه لا يصلح للنبوة (المسئلة الخامسة) قال الجمهور من الفقهاء

والمتكلمين الفاسق حال فسقه لا يجوز عقد الامامة له واختلفوا في أن الفسق الطارئ هل يبطل الامامة أم لا واحتج الجمهور على ان الفاسق لا يصلح أن تعقد له الامامة بهذه الآية ووجه الاستدلال بها من وجهين (الاول) ما بينا ان قوله لا ينال عهدي الظالمين جواب لقوله ومن ذريتي وقوله ومن ذريتي طلب للامامة التي ذكرها الله تعالى فوجب أن يكون المراد بهذا العهد هو الامامة ليكون الجواب مطابقا للسؤال فتصير الآية كانه تعالى قال لا ينال الامامة الظالمين وكل عاص فانه ظالم لنفسه فكانت الآية دالة على ما قلناه فان قيل ظاهر الآية يقتضي انتفاء كونهم ظالمين ظاهرا وباطنا ولا يصح ذلك في الائمة والقضاة قلنا أما الشيعة فيستدلون بهذه الآية على صحة قولهم في وجوب العصمة ظاهرا وباطنا وأما نحن فنقول مقتضى الآية ذلك الا أنا تركنا اعتبار الباطن فتبقى العدالة الظاهرة معتبرة فان قيل أليس ان يونس عليه السلام قال سبحانك اني كنت من الظالمين وقال آدم ربنا ظلمنا أنفسنا قلنا المذكور في الآية هو الظلم المطلق وهذا غير موجود في آدم ويونس عليهما السلام (الوجه الثاني) ان العهد قد يستعمل في كتاب الله بمعنى الامر قال الله تعالى ألم أعهد اليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان يعني ألم آمركم بهذا وقال الله تعالى قالوا ان الله عهد الينا يعني أمرنا ومنه عهود الخلفاء الى امرائهم وقضاتهم اذا ثبت ان عهد الله هو أمره فنقول لا يخلو قوله لا ينال عهدي الظالمين من أن يريد ان الظالمين غير مأمورين وان الظالمين لا يجوز أن يكونوا بمحل من يقبل منهم أوامر الله تعالى ولما بطل الوجه الاول لاتفاق المسلمين على ان أوامر الله تعالى لازمة للظالمين كلزومها لغيرهم ثبت الوجه الآخر وهو انهم غير مؤتمنين على أوامر الله تعالى وغير مقتدى بهم فيها فلا يكونون أئمة في الدين فثبت بدلالة الآية بطلان امامة الفاسق قال عليه السلام لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ودل أيضا على ان الفاسق لا يكون حاكما وان أحكامه لا تنفذ اذا ولي الحكم وكذلك لا تقبل شهادته ولا خبره اذا أخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا فتياه اذا أفتى ولا يقدم للصلاة وان كان هو بحيث لو اقتدى به فانه لا تفسد صلاته قال أبو بكر الرازي ومن الناس من يظن ان مذهب أبي حنيفة انه يجوز كون الفاسق اماما وخليفة ولا يجوز كون الفاسق قاضيا قال وهذا خطأ ولم يفرق أبو حنيفة بين الخليفة والحاكم في ان شرط كل واحد منهما العدالة وكيف يكون خليفة وروايته غير مقبولة وأحكامه غير نافذة وكيف يجوز أن يدعى ذلك على أبي حنيفة وقد أكرهه ابن هبيرة في أيام بني أمية على القضاء وضربه فامتنع من ذلك فحبس فلج ابن هبيرة وجعل يضربه كل يوم أسواطا فلما خيف عليه قال له الفقهاء تول له شيئا من عمله أي شئ كان حتى يزول عنك الضرب فتولى له عد احمال التبن التي تدخل فخلاه ثم دعاه المنصور الى مثل ذلك حتى عد له اللبن الذي كان يضرب لسور مدينة المنصور الى مثل ذلك وقصته في أمر زيد بن علي مشهورة وفي حمله المال اليه وفتياه الناس سرا في وجوب نصرته والقتال معه وكذلك أمره مع محمد وابراهيم ابني عبد الله بن الحسن ثم قال وانما غلط من غلط في هذه الرواية ان قول أبي حنيفة ان القاضي اذا كان عدلا في نفسه وتولى القضاء من امام جائر فان أحكامه نافذة والصلاة خلفه جائزة لان القاضي اذا كان عدلا في نفسه ويمكنه تنفيذ الاحكام كانت أحكامه نافذة فلا اعتبار في ذلك بمن ولاه لان الذي ولاه بمنزلة سائر أعوانه وليس شرطا أعوان القاضي أن يكونوا عدولا ألا ترى ان أهل بلد لا سلطان عليهم لو اجتمعوا على الرضاء بتولية رجل عدل منهم القضاء حتى يكونوا أعوانا له على من امتنع من قبول أحكامه لكان قضاؤه نافذا وان لم يكن له ولاية من جهة امام ولا سلطان والله أعلم (المسئلة السادسة) الآية تدل على عصمة الانبياء من وجهين (الاول) انه قد ثبت ان المراد من هذا العهد الامامة ولا شك ان كل نبي امام فان الامام هو الذي يؤتم به والنبي أولى الناس بذلك واذا دلت الآية على ان الامام لا يكون فاسقا فبان تدل على ان الرسول لا يجوز أن يكون فاسقا فاعلا للذنب والمعصية أولى (الثاني) قال لا ينال عهدي الظالمين فهذا العهد ان كان هو النبوة وجب أن تكون لا ينالها أحد من الظالمين وان كان هو الامامة فكذلك لان كل نبي لا بد وأن يكون اماما يؤتم به وكل فاسق ظالم لنفسه فوجب أن لا تحصل النبوة لاحد من الفاسقين والله أعلم (المسئلة

السابعة) اعلم انه سبحانه بين أن له معك عهدا ولك معه عهدا وبين انك متى تفي بعهدك فانه سبحانه يفي أيضا بعهده فقال وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم ثم في سائر الآيات فانه أفرد عهدك بالذكر وأفرد عهد نفسه أيضا بالذكر أما عهدك فقال فيه والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وقال والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وقال يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود وقال لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون وأما عهده سبحانه وتعالى فقال فيه ومن أوفى بعهده من الله ثم بين كيفية عهده الى أبينا آدم فقال ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما ثم بين كيفية عهده الينا فقال ألم أعهد اليكم يا بني آدم ثم بين كيفية عهده مع بني اسرائيل فقال ان الله عهد الينا أن لا نؤمن لرسول ثم بين كيفية عهده مع الانبياء عليهم الصلاة والسلام فقال وعهدنا الى ابراهيم واسماعيل ثم بين في هذه الآية ان عهده لا يصل الى الظالمين فقال لا ينال عهدي الظالمين فهذه المبالغة الشديدة في هذه المعاهدة تقتضي البحث عن حقيقة هذه المعاهدة فنقول العهد المأخوذ عليك ليس الا عهد الخدمة والعبودية والعهد الذي التزمه الله تعالى من جهته ليس الا عهد الرحمة والربوبية ثم ان العاقل اذا تأمل في حال هذه المعاهدة لم يجد من نفسه الا نقض هذا العهد ومن ربه الا الوفاء بالعهد فلنشرع في معاقد هذا الباب فنقول أول انعامه عليك انعام الخلق والايجاد والاحياء واعطاء العقل والآلة والمقصود من كل ذلك اشتغالك بالطاعة والخدمة والعبودية على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ونزه نفسه عن أن يكون هذا الخلق والايجاد منه على سبيل العبث فقال وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق وقال أيضا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال أفحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون ثم بين على سبيل التفصيل ما هو الحكمة في الخلق والايجاد فقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فهو سبحانه وفى بعهد الربوبية حيث خلقك وأحياك وأنعم عليك بوجوه النعم وجعلك عاقلا مميزا فاذا لم تشتغل بخدمته وطاعته وعبوديته فقد نقضت عهد عبوديتك مع ان الله تعالى وفى بعهد ربوبيته (وثانيها) ان عهد الربوبية يقتضي اعطاء التوفيق والهداية وعهد العبودية منك يقتضي الجد والاجتهاد في العمل ثم انه وفى بعهد الربوبية فانه ما ترك ذرة من الذرات الا وجعلها هادية لك الى سبيل الحق وان من شيء الا يسبح بحمده وأنت ما وفيت البتة بعهد الطاعة والعبودية (وثالثها) ان نعمة الله بالايمان أعظم النعم والدليل عليه ان هذه النعمة لو فاتتك لكنت أشقى الاشقياء أبد الآباد ودهر الداهرين ثم هذه النعمة من الله تعالى لقوله وما بكم من نعمة فمن الله ثم مع ان هذه النعمة منه فانه يشكرك عليها قال فأولئك كان سعيهم مشكورا فاذا كان الله تعالى يشكرك على هذه النعمة فبأن تشكره على ما أعطى من التوفيق والهداية كان أولى ثم انك ما أتيت الا بالكفران على ما قال قتل الانسان ما أكفره فهو تعالى وفى بعهده وأنت نقضت عهدك (ورابعها) أن تنفق نعمه في سبيل مرضاته فعهده معك أن يعطيك أصناف النعم وقد فعل وعهدك معه أن تصرف نعمه في سبيل مرضاته وأنت ما فعلت ذلك كلا ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى (وخامسها) أنعم عليك بأنواع النعم لتكون محسنا الى الفقراء وأحسنوا ان الله يحب المحسنين ثم انك توسلت به الى ايذاء الناس وايحاشهم الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل (وسادسها) أعطاك النعم العظيمة لتكون مقبلا على حمده وأنت تحمد غيره فانظر ان السلطان العظيم لو أنعم عليك بخلعة نفيسة ثم انك في حضرته تعرض عنه وتبقى مشغولا بخدمة بعض الاسقاط كيف تستوجب الادب والمقت فكذا ههنا واعلم انا لو اشتغلنا بشرح كيفية وفائه سبحانه بعهد الاحسان والربوبية وكيفية نقضنا العهد الاخلاص والعبودية لما قدرنا على ذلك فانا من أول الحياة الى آخرها ما صرنا منفكين لحظة واحدة من أنواع نعمه على ظاهرنا وباطننا وكل واحدة من تلك النعم تستدعي شكرا على حدة وخدمة على حدة ثم انا ما أتينا بها بل ما تنبهنا لها وما عرفنا كيفيتها وكميتها ثم انه سبحانه على تزايد غفلتنا وتقصيرنا يزيد في أنواع النعم والرحمة والكرم فكنا من أول عمرنا الى آخره لا نزال نتزايد في درجات النقصان والتقصير واستحقاق الذم وهو سبحانه لا يزال يزيد في الاحسان

واللطف والكرم واستحقاق الحمد والثناء فان كل ما كان تقصيرنا أشد كان انعامه علينا بعد ذلك أعظم وقعا وكل ما كان انعامه علينا أكثر وقعا كان تقصيرنا في شكره أقبح وأسوء فلا تزال أفعالنا تزداد قبائح ومحاسن أفعاله على سبيل الدوام بحيث لا تفضي الى الانقطاع ثم انه قال في هذه الآية لا ينال عهدي الظالمين وهذا تخويف شديد الكنا نقول الهنا صدر منك ما يليق بك من الكرم والعفو والرحمة والاحسان وصدر منا ما يليق بنا من الجهل والغدر والتقصير والكسل فنسألك بك وبفضلك العميم أن تتجاوز عنا يا أرحم الراحمين * قوله

تعالى (واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وعهدنا الى ابراهيم واسماعيل ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود) اعلم انه تعالى بين كيفية حال ابراهيم عليه السلام حين كلفه بالامامة وهذا شرح التكليف الثاني وهو التكليف بتطهير البيت ثم نقول أما البيت فانه يريد البيت الحرام واكتفى بذكر البيت مطلقا لدخول الالف واللام عليه اذ كانتا تدخلان لتعريف المعهود أو الجنس وقد علم المخاطبون انه لم يرد به الجنس فانصرف الى المعهود عندهم وهو الكعبة ثم نقول ليس المراد نفس الكعبة لانه تعالى وصفه بكونه أمنا وهذا صفة جميع الحرم لا صفة الكعبة فقط والدليل على انه يجوز اطلاق البيت والمراد منه كل الحرم قوله تعالى هديا بالغ الكعبة والمراد الحرم كله لا الكعبة نفسها لانه لا يذبح في الكعبة ولا في المسجد الحرام وكذلك قوله فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا والمراد والله أعلم منعهم من الحج وحضور مواضع النسك وقال في آية أخرى أولم يروا انا جعلنا حرما آمنا وقال الله تعالى في آية أخرى مخبرا عن ابراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا فدل هذا على انه وصف البيت بالامن فاقتضى جميع الحرم والسبب في انه تعالى أطلق لفظ البيت وعنى به الحرم كله ان حرمة الحرم لما كانت معلقة بالبيت جاز أن يعبر عنه باسم البيت أما قوله مثابة للناس ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أهل اللغة أصله من ثاب يثوب مثابة وثوبا اذا رجع يقال ثاب الماء اذا رجع الى النهر بعد انقطاعه وثاب الى فلان عقله أي رجع وتفرق عنه الناس ثم ثابوا أي عادوا مجتمعين والثواب من هذا أخذ كان ما أخرجه من مال أو غيره فقد رجع اليه والمثاب من البئر مجتمع الماء في أسفلها قال القفال قيل ان مثابا ومثابة لغتان مثل مقام ومقامة وهو قول الفراء والزجاج وقيل الهاء انما دخلت في مثابة مبالغة كما في قولهم نسابة وعلامة وأصل مثابة مثوبة مفعلة (المسئلة الثانية) قال الحسن معناه انهم يثوبون اليه في كل عام وعن ابن عباس ومجاهد انه لا ينصرف عنه أحد الا وهو يتمنى العود اليه قال الله تعالى فاجعل أفئدة من الناس تهوي اليهم وقيل مثابة أي يحجون اليه فيثابون عليه فان قيل كون البيت مثابة يحصل بمجرد عودهم اليه وذلك يحصل بفعلهم لا بفعل الله تعالى فما معنى قوله واذ جعلنا البيت مثابة للناس قلنا أما على قولنا فعل العبد مخلوق لله تعالى فهذه الآية حجة على قولنا في هذه المسئلة وأما على قول المعتزلة فمعناه انه تعالى ألقى تعظيمه في القلوب ليصير ذلك داعيا لهم الى العود اليه مرة بعد أخرى وانما فعل الله تعالى ذلك لما فيه من منافع الدنيا والآخرة أما منافع الدنيا فلان أهل الشرق والغرب يجتمعون هناك فيحصل هناك من التجارات وضروب المكاسب ما يعظم به النفع وأيضا فيحصل بسبب السفر الى الحج عمارة الطرق والبلاد ومشاهدة الاحوال المختلفة في الدنيا وأما منافع الدين فلان من قصد البيت رغبة منه في النسك والتقرب الى الله تعالى واظهار العبودية له والمواظبة على العمرة والطواف واقامة الصلاة في ذلك المسجد المكرم والاعتكاف فيه يستوجب بذلك ثوابا عظيما عند الله تعالى (المسئلة الثالثة) تمسك بعض أصحابنا في وجوب العمرة بقوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس ووجه الاستدلال به ان قوله واذ جعلنا البيت مثابة للناس اخبار عن انه تعالى جعله موصوفا بصفة كونه مثابة للناس لكن لا يمكن اجراء الآية على هذا المعنى لان كونه مثابة للناس صفة تتعلق باختيار الناس وما يتعلق باختيار الناس لا يمكن تحصيله بالجبر والالجاء واذا ثبت تعذر اجراء الآية على ظاهرها وجب حمل الآية على الوجوب لانا متى حملناه على الوجوب كان ذلك أفضى الى صيرورته كذلك مما اذا حملناه على الندب فثبت ان الله تعالى أوجب علينا العود اليه مرة بعد

أخرى وقد توافقنا على أن هذا الوجوب لا يتحقق فيما سوى الطواف فوجب تحققه فى الطواف هذا وجه الاستدلال بهذه الآية وأكثر من تكلم فى أحكام القرآن طعن فى دلالة هذه الآية على هذا المطلوب ونحن قد بينا دلالتها عليه من هذا الوجه الذى بيناه أما قوله تعالى وامنا أى موضع امن ثم لا شك ان قوله جعلنا البيت مثابة للناس وامنا خبر فتارة نتركه على ظاهره ونقول انه خبر وتارة نصرفه عن ظاهره ونقول انه أمر (أما القول الاول) فهو أن يكون المراد انه تعالى جعل أهل الحرم آمنين من القحط والجدب على ما قال أولم يروا انا جعلنا حرما آمنا وقوله أولم نمكن لهم حرما آمنا يجبى اليه ثمرات كل شئ ولا يمكن أن يكون المراد منه الاخبار عن عدم وقوع القتل فى الحرم لانا نشاهد ان القتل الحرام قد يقع فيه وأيضا فالقتل المباح قد يوجد فيه قال الله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم فاخبر عن وقوع القتل فيه (القول الثانى) ان نحمله على الامر على سبيل التأويل والمعنى ان الله تعالى أمر الناس بأن يجعلوا ذلك الموضع امنا من الغارة والقتل فكان البيت محترما بحكم الله تعالى وكانت الجاهلية متمسكين بتحريمه لا يهيجون على أحد التجأ اليه وكانوا يسمون قريشا أهل الله تعظيما له ثم اعتبر فيه امر الصيد حتى ان الكلب ليهم بالظبى خارج الحرم فيفر الظبى منه فيتبعه الكلب فاذا دخل الظبى الحرم لم يتبعه الكلب ورويت الاخبار فى تحريم مكة قال عليه الصلاة والسلام ان الله حرم مكة وانها لم تحل لاحد قبلى ولا تحل لاحد بعدى وانما أحلت لى ساعة من نهار وقد عادت حرمتها كما كانت فذهب الشافعى رضى الله عنه الى ان المعنى انها لم تحل لاحد بأن ينصب الحرب عليها وان ذلك أحل لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأما من دخل البيت من الذين تجب عليهم الحدود فقال الشافعى رضى الله عنه ان الامام يأمر بالتضييق عليه بما يؤدى الى خروجه من الحرم فاذا خرج أقيم عليه الحد فى الحل فان لم يخرج حتى قتل فى الحرم جاز وكذلك من قاتل فى الحرم جاز قتاله فيه وقال أبو حنيفة رحمه الله لا يجوز واحتج الشافعى رحمه الله بانه عليه الصلاة والسلام أمر عندما قتل عاصم بن ثابت بن الافلح وخبيب بقتل أبى سفيان فى داره بمكة غيلة ان قدر عليه قال الشافعى رحمه الله وهذا فى الوقت الذى كانت مكة فيه محرمة فدل انها لا تمنع أحدا من شئ وجب عليه وانها انما تمنع من أن ينصب الحرب عليها كما ينصب على غيرها واحتج أبو حنيفة رحمه الله بهذه الآية والجواب عنه ان قوله وامنا ليس فيه بيان انه جعله امنا فى ماذا فيمكن أن يكون امنا من القحط وأن يكون امنا من نصب الحروب وأن يكون امنا من اقامة الحدود وليس اللفظ من باب العموم حتى يحمل على الكل بل حمله على الامن من القحط والآفات أولى لانا على هذا التفسير لا نحتاج الى حمل لفظ الخبر على معنى الامر وفى سائر الوجوه نحتاج الى ذلك فكان قول الشافعى رحمه الله أولى أما قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة وعاصم والكسائى واتخذوا بكسر الخاء على صيغة الامر وقرأ نافع وابن عامر بفتح الخاء على صيغة الخبر (أما القراءة الاولى) فقوله واتخذوا عطف على ماذا وفيه أقوال (الاول) انه عطف على قوله اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وانى فضلتكم على العالمين واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى (الثانى) انه عطف على قوله انى جاعلك للناس اماما والمعنى انه لما ابتلاه بكلمات وأتمهن قال له جزاء لما فعله من ذلك انى جاعلك للناس اماما وقال واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى ويجوز أن يكون أمر بهذا ولده الا انه تعالى أضمر قوله وقال ونظيره قوله تعالى وظنوا انه واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوة (الثالث) ان هذا أمر من الله تعالى لامة محمد صلى الله عليه وسلم أن يتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وهو كلام اعترض فى خلال ذكر قصة ابراهيم عليه السلام وكان وجهه واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا أنتم من مقام ابراهيم مصلى والتقدير انا لما شرفناه ووصفناه بكونه مثابة للناس وامنا فاتخذوه أنتم قبلة لانفسكم والواو والفاء قد يذكر كل واحد منهما فى هذا الموضع وان كانت الفاء أوضح أما من قرأ واتخذوا بالفتح فهو اخبار عن ولد ابراهيم انهم اتخذوا من مقامه مصلى فيكون هذا عطفا على جعلنا البيت واتخذوه مصلى ويجوز أن

يكون عطفا على واذ جعلنا البيت واذ اتخذوه مصلى (المسئلة الثانية) ذكروا أقوالا فى ان مقام ابراهيم
عليه السلام أى شئ هو (القول الاول) انه موضع الحجر الذى قام عليه ابراهيم عليه السلام ثم هؤلاء
ذكروا وجهين (أحدهما) انه هو الحجر الذى كانت زوجة اسمعيل وضعته تحت قدم ابراهيم عليه السلام
حين غسلت رأسه فوضع ابراهيم عليه السلام رجله عليه وهو راكب فغسلت أحد شقى رأسه ثم رفعته من
تحته وقد غاصت رجله فى الحجر فوضعته تحت الرجل الاخرى فغاصت رجله أيضا فيه فجعله الله تعالى من
معجزاته وهذا قول الحسن وقتادة والربيع بن أنس (وثانيهما) ماروى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان
ابراهيم عليه السلام كان يبنى البيت واسماعيل يناوله الحجارة ويقولان ربنا تقبل منا انك أنت السميع العليم
فلما ارتفع البنيان وضعف ابراهيم عليه الصلاة والسلام عن وضع الحجارة قام على حجر وهو مقام ابراهيم
عليه السلام (القول الثانى) ان مقام ابراهيم الحرم كله وهو قول مجاهد (الثالث) انه عرفة والمزدلفة
والجمار وهو قول عطاء (الرابع) الحج كله مقام ابراهيم وهو قول ابن عباس واتفق المحققون على ان
القول الاول أولى ويدل عليه وجوه (الاول) ماروى جابر انه عليه السلام لما فرغ من الطواف أتى
المقام وتلا قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فقراءة هذه اللفظة عند ذلك الموضع تدل
على ان المراد من هذه اللفظة هو ذلك الموضع ظاهرا (وثانيها) ان هذا الاسم فى العرف مختص
بذلك الموضع والدليل عليه أن سائلا لو سأل المكى بمكة عن مقام ابراهيم لم يجبه ولم يفهم منه الا هذا الموضع
(وثالثها) ماروى أنه عليه السلام مر بالمقام ومعه عمر فقال يارسول الله أليس هذا مقام أبينا ابراهيم
قال بلى قال أفلا نتخذه مصلى قال لم أومر بذلك فلم تغب الشمس من يومهم حتى نزلت الآية (ورابعها) أن
الحجر صار تحت قدميه فى رطوبة الطين حتى غاصت فيه رجلا ابراهيم عليه السلام وذلك من أظهر الدلائل على
وحدانية الله تعالى ومعجزة ابراهيم عليه السلام فكان اختصاصه بابراهيم أولى من اختصاص غيره به
فكان اطلاق هذا الاسم عليه أولى (وخامسها) أنه تعالى قال واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وليس
للصلاة تعلق بالحرم ولا بسائر المواضع الا بهذا الموضع فوجب أن يكون مقام ابراهيم هو هذا الموضع
(وسادسها) أن مقام ابراهيم هو موضع قيامه وثبت بالاخبار أنه قام على هذا الحجر عند المغتسل ولم يثبت
قيامه على غيره فحمل هذا اللفظ اعنى مقام ابراهيم عليه السلام على الحجر يكون أولى قال القفال ومن فسر
مقام ابراهيم بالحجر خرج قوله واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى على مجاز قول الرجل اتخذت من فلان
صديقا وقد اعطانى الله من فلان أخا صالحا ووهب الله لى منك وليا مشفقا وانما تدخل من لبيان المتخذ
الموصوف وتميزه فى ذلك المعنى من غيره والله أعلم (المسئلة الثالثة) ذكروا فى المراد بقوله مصلى وجوها
(أحدها) المصلى المدعى فجعله من الصلاة التى هى الدعاء قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وهو قول
مجاهد وانما ذهب الى هذا التأويل ليتم له قوله ان كل الحرم مقام ابراهيم (وثانيها) قال الحسن أراد به
قبلة (وثالثها) قال قتادة والسدى أمروا أن يصلوا عنده قال أهل التحقيق وهذا القول أولى لان لفظ
الصلاة اذا أطلق يعقل منه الصلاة المفعولة بركوع وسجود ألا ترى أن مصلى المصر هو الموضع الذى يصلى
فيه صلاة العيد وقال عليه السلام لاسامة بن زيد المصلى امامك يعنى به موضع الصلاة المفعولة وقد دل عليه
أيضا فعل النبى صلى الله عليه وسلم للصلاة عنده بعد تلاوة الآية ولان حملها على الصلاة المعهودة أولى لانها
جامعة لسائر المعانى التى فسروا الآية بها وههنا بحث فقهى وهو أن ركعتى الطواف فرض أم سنة
ينظر ان كان الطواف فرضا فللشافعى رضى الله عنه فيه قولان (أحدهما) فرض لقوله تعالى واتخذوا من
مقام ابراهيم مصلى والامر للوجوب (والثانى) سنة لقوله عليه السلام للاعرابى حين قال هل على غيرها
قال لا الا ان تطوع وان كان الطواف نفلا مثل طواف القدوم فركعتاه سنة والرواية عن أبى حنيفة مختلفة
أيضا فى هذه المسئلة والله أعلم (المسئلة الرابعة) فى فضائل البيت روى الشيخ أحمد البيهقى فى كتاب شعب
الايمان عن أبى ذر قال قلت يارسول الله أى مسجد وضع على الارض أولا قال المسجد الحرام قال قلت ثم أى

قال ثم المسجد الاقصى قلت كم بينهما قال أربعون سنة فأينما أدركتك الصلاة فصل فهو مسجد أخرجاه فى الصحيحين وعن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال خلق البيت قبل الارض بألفى عام ثم دحيت الارض منه وعن ابن عباس رضى الله عنهما قال عليه السلام أول بقعة وضعت فى الارض موضع البيت ثم مدت منها الارض وان أول جبل وضعه الله تعالى على وجه الارض أبو قبيس ثم مدت منه الجبال وعن وهب بن منبه قال ان آدم عليه السلام لما اهبط الى الارض استوحش منها لما رأى من سعتها ولانه لم ير فيها أحدا غيره فقال يارب اما لارضك هذه عامر يسبحك فيها ويقدس لك غيرى فقال الله تعالى انى ساجعل فيها من ذريتك من يسبح بحمدى ويقدس لى وساجعل فيها بيوتا ترفع لذكرى فيسبحنى فيها خلقى وسابوئك منها بيتا اختاره لنفسى وأخصه بكرامتى وأوثره على بيوت الارض كلها باسمى وأسميه بيتى اعظمه بعظمتى وأحوطه بحرمتى وأجعله أحق البيوت كلها وأولاها بذكرى وأضعه فى البقعة التى اخترت لنفسى فانى اخترت مكانه يوم خلقت السموات والارض اجعل ذلك البيت لك ولمن بعدك حرما آمنا احرم بحرمته مافوقه وماتحته وماحوله فمن حرمه بحرمتى فقد عظم حرمتى ومن أحله فقد اباح حرمتى ومن آمن أهله استوجب بذلك امانى ومن أخافهم فقد أخافنى ومن عظم شأنه فقد عظم فى عينى ومن تهاون به فقد صغر فى عينى سكانها جيرانى وعمارها وفدى وزوارها اضيافى اجعله أول بيت وضع للناس واعمره بأهل السماء والارض يأتونه افواجا شعثا غبرا وأذن فى الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق يعجون بالتكبير عجا الى ويثجون بالتلبية ثجا فمن اعتمره لايريد غيرى فقد زارنى وضافنى ونزل بى ووفد على فحق لى أن اتحفه بكرامتى وحق على الكريم أن يكرم وفده واضيافه وزواره وان يسعف كل واحد منهم بحاجته تعمره يا آدم ما كنت حيا ثم يعمره من بعدك الامم والقرون والانبياء من ولدك أمة بعد أمة وقرنا بعد قرن ونبيا بعد نبى حتى ينتهى بعد ذلك الى نبى من ولدك يقال له محمد عليه السلام وهو خاتم النبيين فاجعله من سكانه وعماره وحماته وولاته فيكون أمينى عليه مادام حيا فاذا انقلب الى وجدنى قد ادخرت له من أجره ما يتمكن به من القربة الى والوسيلة عندى واجعل اسم ذلك البيت وذكره وشرفه ومجده وسناه وتكرمته لنبى من ولدك يكون قبل هذا النبى وهو أبوه يقال له ابراهيم ارفع له قواعده واقضى على يديه عمارته واعلمه مشاعره ومناسكه واجعله أمة واحدة قانتا قائما بامرى داعيا الى سبيلى اجتبيه واهديه الى صراط مستقيم ابتليه فيصبر واعافيه فيشكر وآمره فيفعل وينذر لى فيفى ويدعونى فأستجيب دعوته فى ولده وذريته من بعده واشفعه فيهم واجعلهم أهل ذلك البيت وولاته وحماته وسقاته وخدمه وخزانه وحجابه حتى يبدلوا أو يغيروا واجعل ابراهيم امام ذلك البيت وأهل تلك الشريعة يأتم به من حضر تلك المواطن من جميع الجن والانس وعن عطاء قال اهبط آدم بالهند فقال يارب مالى لا اسمع صوت الملائكة كما كنت أسمعها فى الجنة قال بخطيئتك يا آدم فانطلق الى مكة فابن بها بيتا تطوف به كما رأيتهم يطوفون فانطلق الى مكة فبنى البيت فكان موضع قدمى آدم قرى وانهارا وعمارة ومابين خطاه مفاوز فحج آدم البيت من الهند أربعين سنة وسأل عمر كعبا فقال اخبرنى عن هذا البيت فقال ان هذا البيت أنزله الله تعالى من السماء ياقوتة مجوفة مع آدم عليه السلام فقال يا آدم ان هذا بيتى فطف حوله وصل حوله كما رأيت ملائكتى تطوف حول عرشى وتصلى ونزلت معه الملائكة فرفعوا قواعده من حجارة فوضع البيت على القواعد فلما أغرق الله قوم نوح رفعه الله وبقيت قواعده وعن على رضى الله عنه قال البيت المعمور بيت فى السماء يقال له الضراح وهو بحيال الكعبة من فوقها حرمته فى السماء كحرمة البيت فى الارض يصلى فيه كل يوم سبعون ألفا من الملائكة لايعودون فيه أبدا وذكر على رضى الله عنه انه مر عليه الدهر بعد بناء ابراهيم فانهدم فبنته العمالقة ومر عليه الدهر فانهدم فبنته جرهم ومر عليه الدهر فانهدم فبنته قريش ورسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ شاب فلما أرادوا أن يرفعوا الحجر الاسود اختصموا فيه فقالوا يحكم بيننا أول رجل يخرج من هذه السكة وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أول من خرج عليهم فقضى بينهم أن يجعلوا الحجر فى مرط ثم ترفعه جميع

القبائل فرفعوه كلهم فأخذه رسول الله فوضعه وعن الزهري قال بلغني انهم وجدوا في مقام ابراهيم عليه السلام ثلاث صفوح في كل صفح منها كتاب في الصفح الاول أنا الله ذو بكة صنعتها يوم صنعت الشمس والقمر وحففتها بسبعة املاك حنفا وباركت لاهلها في اللحم واللبن وفي الصفح الثاني انا الله ذو بكة خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي من وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وفي الثالث انا الله ذو بكة خلقت الخير والشر فطوبى لمن كان الخير على يديه وويل لمن كان الشر على يديه (المسئلة الخامسة) في فضائل الحجر والمقام عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال قال عليه السلام الركن والمقام ياقوتتان من يواقيت الجنة طمس الله نورهما ولولا ذلك لاضاءا ما بين المشرق والمغرب وما مسهما ذو عاهة ولا سقيم الا شفي وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال عليه السلام انه كان أشد بياضا من الثلج فسودته خطايا أهل الشرك وعن ابن عباس قال عليه السلام ليأتين هذا الحجر يوم القيامة له عينان يبصر بهما ولسان ينطق به يشهد على من استلمه بحق وروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه انتهى الى الحجر الاسود فقال اني لاقبلك واني لاعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع وان الله ربي ولولا اني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك أخرجاه في الصحيح أما قوله تعالى وعهدنا الى ابراهيم واسماعيل فالاولى أن يراد به الزمناهما ذلك وأمرناهما أمرا وثقنا عليهما فيه وقد تقدم من قبل معنى العهد والميثاق أما قوله ان طهرا بيتي فيجب أن يراد به التطهير من كل أمر لا يليق بالبيت فاذا كان موضع البيت وهو اليه مصلى وجب تطهيره من الانجاس والاقذار واذا كان موضع العبادة والاخلاص لله تعالى وجب تطهيره من الشرك وعبادة غير الله وكل ذلك داخل تحت الكلام ثم ان المفسرين ذكروا وجوها (أحدها) أن معنى طهرا بيتي ابنياه وطهراه من الشرك واسساه على التقوى كقوله تعالى افمن اسس بنيانه على تقوى من الله (وثانيها) عرفا الناس أن بيتي طهرة لهم متى حجوه وزاروه واقاموا به ومجازه اجعلاه طاهرا عندهم كما يقال الشافعي رضي الله عنه يطهر هذا وأبو حنيفة ينجسه (وثالثها) ابنياه ولا تدعا أحدا من أهل الريب والشرك يزاحم الطائفين فيه بل اقراه على طهارته من أهل الكفر والريب كما يقال طهر الله الارض من فلان وهذه التأويلات مبنية على انه لم يكن هنالك ما يوجب ايقاع تطهيره من الاوثان والشرك وهو كقوله تعالى ولهم فيها ازواج مطهرة فمعلوم انهن لم يطهرن من نجس بل خلقن طاهرات وكذا البيت المأمور بتطهيره خلق طاهرا والله أعلم (ورابعها) معناه نظفا بيتي من الاوثان والشرك والمعاصي ليقتدي الناس بكما في ذلك (وخامسها) قال بعضهم ان موضع البيت قبل البناء كان يلقى فيه الجيف والاقذار فأمر الله تعالى ابراهيم بازالة تلك القاذورات وبناء البيت هنالك وهذا ضعيف لان قبل البناء ما كان البيت موجودا فتطهير تلك العرصة لا يكون تطهيرا للبيت ويمكن أن يجاب عنه بانه سماه الله تعالى بيتا لانه علم أن مآله الى أن يصير بيتا ولكنه مجاز أما قوله للطائفين والعاكفين والركع السجود ففيه مسائل (المسئلة الاولى) العكف مصدر عكف يعكف بضم الكاف وكسرها عكفا اذا لزم الشئ واقام عليه فهو عاكف وقيل عكف اذا اقبل عليه لا يصرف عنه وجهه (المسئلة الثانية) في هذه الاوصاف الثلاثة قولان (الاول) وهو الاقرب أن يحمل ذلك على فرق ثلاثة لان من حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه فيجب أن يكون الطائفون غير العاكفين والعاكفون غير الركع السجود لتصح فائدة العطف فالمراد بالطائفين من يقصد البيت حاجا أو معتمرا فيطوف به والمراد بالعاكفين من يقيم هنالك ويجاور والمراد بالركع السجود من يصلي هنالك (والقول الثاني) وهو قول عطاء انه اذا كان طائفا فهو من الطائفين واذا كان جالسا فهو من العاكفين واذا كان مصليا فهو من الركع السجود (المسئلة الثالثة) هذه الآية تدل على أمور (أحدها) انا اذا فسرنا الطائفين بالغرباء فحينئذ تدل الآية على ان الطواف للغرباء أفضل من الصلاة لانه تعالى كما خصهم بالطواف دل على ان لهم به مزيد اختصاص وروى عن ابن عباس ومجاهد وعطاء أن الطواف لاهل الامصار أفضل والصلاة لاهل مكة

أفضل (وثانيها) تدل الآية على جواز الاعتكاف في البيت (وثالثها) تدل على جواز الصلاة في البيت فرضا كانت أو نفلا اذ لم تفرق الآية بين شيئين منها وهو خلاف قول مالك في امتناعه من جواز فعل الصلاة المفروضة في البيت فان قيل لا نسلم دلالة الآية على ذلك لانه تعالى لم يقل والركع السجود في البيت وكما لا تدل الآية على جواز فعل الطواف في جوف البيت وانما دلت على فعله خارج البيت كذلك دلالته مقصورة على جواز فعل الصلاة الى البيت متوجها اليه قلنا ظاهر الآية يتناول الركوع والسجود الى البيت سواء كان ذلك في البيت أو خارجا عنه وانما أوجبنا وقوع الطواف خارج البيت لان الطواف بالبيت هو أن يطوف بالبيت ولا يسمى طائفا بالبيت من طاف في جوفه والله تعالى انما أمر بالطواف به لا بالطواف فيه لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وأيضا المراد لو كان التوجه اليه للصلاة لما كان للامر بتطهير البيت للركع السجود وجه اذ كان حاضر و البيت والغائبون عنه سواء في الامر بالتوجه اليه واحتج مالك بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ومن كان داخل المسجد الحرام لم يكن متوجها الى المسجد بل الى جزء من أجزائه (والجواب) أن المتوجه الواحد يستحيل أن يكون متوجها الى كل المسجد بل لا بد وان يكون متوجها الى جزء من اجزائه ومن كان داخل البيت فهو كذلك فوجب أن يكون داخلا تحت الآية (ورابعها) أن قوله للطائفين يتناول مطلق الطواف سواء كان منصوصا عليه في كتاب الله تعالى كقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق أو ثبت حكمه بالسنة أو كان من المندوبات * قوله تعالى (واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فامتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار وبئس المصير) اعلم ان هذا هو النوع الثالث من احوال ابراهيم عليه السلام التي حكاها الله تعالى ههنا قال القاضي في هذه الآيات تقديم وتأخير لان قوله رب اجعل هذا بلدا آمنا لا يمكن الا بعد دخول البلد في الوجود والذي ذكره من بعد وهو قوله واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت وان كان متأخرا في التلاوة فهو متقدم في المعنى وههنا مسائل (المسئلة الاولى) المراد من الآية دعاء ابراهيم للمؤمنين من سكان مكة بالامن والتوسعة بما يجلب الى مكة لانها بلد لا زرع ولا غرس فيه فلولا الامن لم يجلب اليها من النواحي وتعذر العيش فيها ثم ان الله تعالى أجاب دعاءه وجعله آمنا من الآفات فلم يصل اليه جبار الا قصمه الله كما فعل باصحاب الفيل وههنا سؤالان (السؤال الاول) اليس ان الحجاج حارب ابن الزبير وخرب الكعبة وقصد أهلها بكل سوء وتم له ذلك (الجواب) لم يكن مقصوده تخريب الكعبة لذاتها بل كان مقصوده شيئا آخر (السؤال الثاني) المطلوب من الله تعالى هو ان يجعل البلد آمنا كثير الخصب وهذا مما يتعلق بمنافع الدنيا فكيف يليق بالرسول المعظم طلبها (والجواب) عنه من وجوه (أحدها) أن الدنيا اذا طلبت ليتقوى بها على الدين كان ذلك من أعظم أركان الدين فاذا كان البلد آمنا وحصل فيه الخصب تفرغ أهله لطاعة الله تعالى واذا كان البلد على ضد ذلك كانوا على ضد ذلك (وثانيها) انه تعالى جعله مثابة للناس والناس انما يمكنهم الذهاب اليه اذا كانت الطرق آمنة والاقوات هناك رخيصة (وثالثها) لا يبعد أن يكون الامن والخصب مما يدعو الانسان الى الذهاب الى تلك البلدة فحينئذ يشاهد المشاعر المعظمة والمواقف المكرمة فيكون الامن والخصب سبب اتصاله في تلك الطاعة (المسئلة الثانية) بلدا آمنا يحتمل وجهين (أحدهما) مأمون فيه كقوله تعالى في عيشة راضية أي مرضية (والثاني) أن يكون المراد أهل البلد كقوله واسئل القرية أي أهلها وهو مجاز لان الامن والخوف لا يلحقان البلد (المسئلة الثالثة) اختلفوا في الامن المسئول في هذه الآية على وجوه (أحدها) سأله الامن من القحط لانه اسكن أهله بواد غير ذي زرع ولا ضرع (وثانيها) سأله الامن من الخسف والمسخ (وثالثها) سأله الامن من القتل وهو قول أبي بكر الرازي واحتج عليه بانه عليه السلام سأله الامن أولا ثم سأله الرزق ثانيا ولو كان الامن المطلوب هو الامن من القحط لكان سؤال الرزق بعده تكرارا فقال في هذه الآية رب اجعل هذا بلدا آمنا

وارزق

وارزق أهله من الثمرات وقال فى آية أخرى رب اجعل هذا البلد آمنا ثم قال فى آخر القصة ربنا انى اسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع الى قوله وارزقهم من الثمرات واعلم أن هذه الحجة ضعيفة فان لقائل أن يقول لعل الامن المسؤل هو الامن من الخسف والمسخ أو لعله الامن من القحط ثم الامن من القحط قد يكون بحصول مايحتاج اليه من الاغذية وقد يكون بالتوسعة فيها فهو بالسؤال الاول طلب ازالة القحط وبالسؤال الثانى طلب التوسعة العظيمة (المسئلة الرابعة) اختلفوا فى أن مكة هل كانت آمنة محرمة قبل دعوة ابراهيم عليه السلام أو انما صارت كذلك بدعوته فقال قائلون انها كانت كذلك أبدا لقوله عليه السلام ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض وأيضا قال ابراهيم ربنا انى اسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع عند بيتك المحرم وهذا يقتضى انها كانت محرمة قبل ذلك ثم ان ابراهيم عليه السلام أكده بهذا الدعاء وقال آخرون انها انما صارت حرما آمنا بدعاء ابراهيم عليه السلام وقبله كانت كسائر البلاد والدليل عليه قوله عليه السلام اللهم انى حرمت المدينة كما حرم ابراهيم مكة (والقول الثالث) انها كانت حراما قبل الدعوة بوجه غير الوجه الذى صارت به حراما بعد الدعوة (فالاول) بمنع الله تعالى من الاصطلام وبما جعل فى النفوس من التعظيم (والثانى) بالامر على ألسنة الرسل (المسئلة الخامسة) انما قال فى هذه السورة بلدا آمنا على التنكير وقال فى سورة ابراهيم هذا البلد آمنا على التعريف لوجهين (الاول) أن الدعوة الاولى وقعت ولم يكن المكان قد جعل بلدا كأنه قال اجعل هذا الوادى بلدا آمنا لانه تعالى حكى عنه أنه قال ربنا انى اسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع فقال ههنا اجعل هذا الوادى بلدا آمنا والدعوة الثانية وقعت وقد جعل بلدا فكأنه قال اجعل هذا المكان الذى صيرته بلدا ذا أمن وسلامة كقولك جعلت هذا الرجل آمنا (الثانى) أن يكون الدعوتان وقعتا بعدما صار المكان بلدا فقوله اجعل هذا بلدا آمنا تقديره اجعل هذا البلد بلدا آمنا كقولك كان اليوم يوما حارا وهذا انما تذكره للمبالغة فى وصفه بالحرارة لان التنكير يدل على المبالغة فقوله رب اجعل هذا البلد بلدا آمنا معناه اجعله من البلدان الكاملة فى الامن وأما قوله رب اجعل هذا البلد آمنا فليس فيه الا طلب الامن لا طلب المبالغة وأما قوله وارزق أهله من الثمرات فالمعنى أنه عليه السلام سأل أن يدر على ساكنى مكة أقواتهم فاستجاب الله تعالى له فصارت مكة يجبى اليها ثمرات كل شئ أما قوله من آمن منهم فهو بدل من قوله أهله يعنى وارزق المؤمنين من أهله خاصة وهو كقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا واعلم انه تعالى لما اعلمه أن منهم قوما كفارا بقوله لا ينال عهدى الظالمين لا جرم خصص دعاءه بالمؤمنين دون الكافرين وسبب هذا التخصيص النص والقياس أما النص فقوله تعالى فلا تأس على القوم الكافرين وأما القياس فمن وجهين (الاول) أنه لما سأل الله تعالى أن يجعل الامامة فى ذريته قال الله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فصار ذلك تأديبا له فى المسألة فلما ميز الله تعالى المؤمنين عن الكافرين فى باب الامامة لا جرم خصص المؤمنين بهذا الدعاء دون الكافرين ثم ان الله تعالى اعلمه بقوله فامتعه قليلا الفرق بين النبوة ورزق الدنيا لان منصب النبوة والامامة لا يليق بالفاسقين لانه لا بد فى الامامة والنبوة من قوة العزم والصبر على ضروب المحنة حتى يؤدى عن الله أمره ونهيه ولا تأخذه فى الدين لومة لائم وسطوة جبار أما الرزق فلا يقبح ايصاله الى المطيع والكافر والصادق والمنافق فمن آمن فالجنة مسكنه ومثواه ومن كفر فالنار مستقره ومأواه (الوجه الثانى) يحتمل ان ابراهيم عليه السلام قوى فى ظنه انه ان دعا للكل كثر فى البلد الكفار فيكون فى غلبتهم وكثرتهم مفسدة ومضرة من ذهاب الناس الى الحج فخص المؤمنين بالدعاء لهذا السبب أما قوله تعالى ومن كفر فامتعه قليلا ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ ابن عامر فامتعه بسكون الميم خفيفة من امتعت والباقون بفتح الميم مشددة من متعت والتشديد يدل على التكثير بخلاف التخفيف (المسئلة الثانية) امتعه قيل بالرزق وقيل بالبقاء فى الدنيا وقيل بهما الى خروج محمد صلى الله عليه وسلم فيقتله أو يخرجه من هذه الديار ان أقام على الكفر والمعنى ان الله تعالى كأنه

قال انك وان كنت خصصت بدعائك المؤمنين فانى امنع الكافر منهم بعاجل الدنيا ولا امنعه من ذلك ما اتفضل به على المؤمنين الى أن يتم عمره فأقبضه ثم اضطره فى الآخرة الى عذاب النار فجعل مارزق الكافر فى دار الدنيا قليلا اذ كان واقعا فى مدة عمره وهى مدة واقعة فيما بين الازل والابد وهو بالنسبة اليهما قليل جدا والحاصل ان الله تعالى بين ان نعمة المؤمن فى الدنيا موصولة بالنعمة فى الآخرة بخلاف الكافر فان نعمته فى الدنيا تنقطع عند الموت وتخلص منه الى الآخرة أما قوله ثم اضطره الى عذاب النار فاعلم ان فى الاضطرار قولين (أحدهما) أن يفعل به ما يتعذر عليه الخلاص منه وههنا كذلك كما قال الله تعالى يوم يدعون الى نار جهنم دعا ويوم يسحبون فى النار على وجوههم يقال اضطررته الى الامر أى ألجأته اليه وحملته عليه من حيث كان كارها له وقالوا ان أصله من الضر وهو ادناء الشئ من الشئ ومنه ضرة المرأة لدنوها وقربها (والثانى) ان الاضطرار هو أن يصير الفاعل بالتخويف والتهديد الى أن يفعل ذلك الفعل اختيارا كقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فوصفه بأنه مضطر الى تناول الميتة وان كان ذلك الاكل فعله فيكون المعنى ان الله تعالى يلجئه الى أن يختار النار والاستقرار فيها بأن أعلمه بأنه لو رام التخلص لمنع منه لان من هذا حاله يجعل ملجأ الى الوقوع فى النار ثم بين تعالى ان ذلك بئس المصير لان نعم المصير ما ينال فيه النعيم والسرور وبئس المصير ضده * قوله تعالى (واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبل منا انك أنت السميع العليم ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا انك أنت التواب الرحيم ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم انك أنت العزيز الحكيم) اعلم ان هذا هو النوع الرابع من الامور التى حكاها الله تعالى عن ابراهيم واسماعيل عليهما السلام وهو انهما عند بناء البيت ذكرا ثلاثة أنواع من الدعاء ثم ههنا مسائل (المسئلة الاولى) قوله واذ يرفع حكاية حال ماضية والقواعد جمع قاعدة وهى الاساس والاصل لما فوقه وهى صفة غالبة ومعناها الثابتة ومنه أقعدك الله أى اسأل الله أن يقعدك أى يثبتك ورفع الاساس البناء عليها لانها اذا بنى عليها نقلت عن هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع وتطاولت بعد التقاصر ويجوز أن يكون المراد بها ساقات البناء لان كل ساق قاعدة للذى يبنى عليه ويوضع فوقه ومعنى رفع القواعد رفعها بالبناء لانه اذا وضع ساقا فوق ساق فقد رفع الساقات والله أعلم (المسئلة الثانية) الاكثرون من أهل الاخبار على ان هذا البيت كان موجودا قبل ابراهيم عليه السلام على ما روينا من الاحاديث فيه واحتجوا بقوله واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت فان هذا صريح فى ان تلك القواعد كانت موجودة منهدمة الا أن ابراهيم عليه السلام رفعها وعمرها (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى انه هل كان اسماعيل عليه السلام شريكا لابراهيم عليه السلام فى رفع قواعد البيت وبنائه قال الاكثرون انه كان شريكا له فى ذلك والتقدير واذ يرفع ابراهيم واسماعيل القواعد من البيت والدليل عليه انه تعالى عطف اسماعيل على ابراهيم فلا بد وأن يكون ذلك العطف فى فعل من الافعال التى سلف ذكرها ولم يتقدم الاذكر رفع قواعد البيت فوجب أن يكون اسماعيل معطوفا على ابراهيم فى ذلك ثم ان اشتراكهما فى ذلك يحتمل وجهين (أحدهما) أن يشتركا فى البناء ورفع الجدران (والثانى) أن يكون أحدهما بانيا للبيت والآخر يرفع اليه الحجر والطين ويهيئ له الآلات والادوات وعلى الوجهين تصح اضافة الرفع اليهما وان كان الوجه الاول أدخل فى الحقيقة ومن الناس من قال ان اسماعيل فى ذلك الوقت كان طفلا صغيرا وروى معناه عن على رضى الله عنه وانه لما بنى البيت خرج وخلف اسماعيل وهاجر فقالا الى من تكلنا فقال ابراهيم الى الله فعطش اسماعيل فلم ير شيئا من الماء فناداهما جبريل عليه السلام وفحص الارض بأصبعه فنبعت زمزم وهؤلاء جعلوا الوقف على قوله من البيت ثم ابتدأوا واسماعيل ربنا تقبل منا طاعتنا ببناء هذا البيت فعلى هذا التقدير يكون اسماعيل شريكا فى الدعاء لا فى البناء وهذا التأويل ضعيف لان قوله تقبل منا ليس فيه ما يدل على انه تعالى ماذا يقبل فوجب صرفه الى المذكور السابق وهو رفع البيت فاذا لم يكن ذلك من فعله كيف يدعو الله بأن يتقبله منه

فاذن هذا القول على خلاف ظاهر القرآن فوجب رده والله أعلم (المسئلة الرابعة) انما قال واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت ولم يقل يرفع قواعد البيت لان فى ابهام القواعد وتبيينها بعد الابهام من تفخيم الشأن ماليس فى العبارة الاخرى واعلم ان الله تعالى حكى عنهما بعد ذلك ثلاثة أنواع من الدعاء (النوع الاول) فى قوله تقبل منا انك أنت السميع العليم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا فى تفسير قوله تقبل منا فقال المتكلمون كل عمل يقبله الله تعالى فهو يثيب صاحبه ويرضاه منه والذى لا يثيبه عليه ولا يرضاه منه فهو المردود فههنا عبر عن أحد المتلازمين باسم الآخر فذكر لفظ القبول وأراد به الثواب والرضا لان التقبل هو أن يقبل الرجل ما يهدى اليه فشبه الفعل من العبد بالعطية والرضا من الله تعالى بالقبول توسعا وقال العارفون فرق بين القبول والتقبل فان التقبل عبارة عن أن يتكلف الانسان فى قبوله وذلك انما يكون حيث يكون العمل ناقصا لا يستحق أن يقبل فهذا اعتراف منهما بالتقصير فى العمل واعتراف بالعجز والانكسار وأيضا لم يكن المقصود اعطاء الثواب عليه لان كون الفعل واقعا موقع القبول من المخدوم ألذ عند الخادم العاقل من اعطاء الثواب عليه وتمام تحقيقه سيأتى فى تفسير المحبة فى قوله تعالى والذين آمنوا أشد حبا لله والله أعلم (المسئلة الثانية) انهم بعد ان أتوا بتلك العبادة مخلصين تضرعوا الى الله تعالى فى قبولها وطلبوا الثواب عليها على ما قاله المتكلمون ولو كان ترتيب الثواب على الفعل المقرون بالاخلاص واجبا على الله تعالى لما كان فى هذا الدعاء والتضرع فائدة فانه يجرى مجرى ان الانسان يتضرع الى الله فيقول يا الهى اجعل النار حارة والجمد باردا بل ذلك الدعاء أحسن لانه لا استبعاد عند المتكلم فى صيرورة النار حال بقائها على صورتها فى الاشراق والاشتعال باردة والجمد حال بقائه على صورته فى الانجماد والبياض حارا ويستحيل عند المعتزلة أن لا يترتب الثواب على مثل هذا الفعل فوجب أن يكون الدعاء ههنا أقبح فلما لم يكن كذلك علمنا انه لا يجب للعبد على الله شئ أصلا والله أعلم (المسئلة الثالثة) انما عقب هذا الدعاء بقوله انك أنت السميع العليم كانه يقول تسمع دعاءنا وتضرعنا وتعلم ما فى قلبنا من الاخلاص وترك الالتفات الى أحد سواك فان قيل قوله انك أنت السميع العليم يفيد الحصر وليس الامر كذلك فان غيره قد يكون سميعا قلنا انه سبحانه لكماله فى هذه الصفة يكون كانه هو المختص بها دون غيره (النوع الثانى) من الدعاء قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك وفيه مسائل (المسئلة الاولى) احتج أصحابنا فى مسئلة خلق الاعمال بقوله ربنا واجعلنا مسلمين لك فان الاسلام اما أن يكون المراد منه الدين والاعتقاد أو الاستسلام والانقياد وكيف كان فقد رغبا فى أن يجعلهما بهذه الصفة وجعلهما بهذه الصفة لا معنى له الا خلق ذلك فيهما فان الجعل عبارة عن الخلق قال الله تعالى وجعل الظلمات والنور فدل هذا على ان الاسلام مخلوق لله تعالى فان قيل هذه الآية متروكة الظاهر لانها تقتضى أنهما وقت السؤال غير مسلمين اذ لو كانا مسلمين لكان طلب أن يجعلهما مسلمين طلبا لتحصيل الحاصل وانه باطل لكن المسلمين أجمعوا على انهما كانا فى ذلك الوقت مسلمين ولان صدور هذا الدعاء منهما لا يصلح الا بعد ان كانا مسلمين واذا ثبت ان الآية متروكة الظاهر لم يجز التمسك بها سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان الجعل عبارة عن الخلق والايجاد بل له معان أخر سوى الخلق (أحدها) جعل بمعنى صير قال الله تعالى هو الذى جعل لكم الليل لباسا والنوم سباتا وجعل النهار نشورا (وثانيها) جعل بمعنى وهب تقول جعلت لك هذه الضيعة وهذا العبد وهذا الفرس (وثالثها) جعل بمعنى الوصف للشئ والحكم به كقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا وقال وجعلوا لله شركاء الجن (ورابعها) جعله كذلك بمعنى الامر كقوله تعالى وجعلناهم أئمة يعنى أمرناهم بالاقتداء بهم وقال انى جاعلك للناس اماما فهو بالامر (وخامسها) أن يجعله بمعنى التعليم كقوله جعلته كاتبا وشاعرا اذا علمته ذلك (وسادسها) البيان والدلالة تقول جعلت كلام فلان باطلا اذا أوردت من الحجة ما يبين بطلان ذلك اذا ثبت ذلك فنقول لم لا يجوز أن يكون المراد وصفهما بالاسلام والحكم لهما بذلك كما يقال جعلنى فلان لصا وجعلنى

فاضلا أديبا اذا وصفه بذلك سلمنا ان المراد من الجعل الخلق لكن لم لا يجوز أن يكون المراد منه خلق الالطاف الداعية لهما الى الاسلام وتوفيقهما لذلك فمن وفقه الله لهذه الامور حتى يفعلها فقد جعله مسلما له ومثاله من يؤدب ابنه حتى يصير اديبا فيجوز أن يقال صيرتك أديبا وجعلتك أديبا وفى خلاف ذلك يقال جعل ابنه لصا محتالا سلمنا ان ظاهر الآية يقتضى كونه تعالى خالقا للاسلام لكنه على خلاف الدلائل العقلية فوجب ترك القول به وانما قلنا انه على خلاف الدلائل العقلية لانه لو كان فعل العبد خلقا لله تعالى لما استحق العبد به مدحا ولا ذما ولا ثوابا ولا عقابا ولوجب أن يكون الله تعالى هو المسلم المطيع لا العبد والجواب قوله الآية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم وبيانه من وجوه (الاول) ان الاسلام عرض قائم بالقلب وانه لا يبقى زمانين فقوله واجعلنا مسلمين لك أى اخلق هذا العرض فينا فى الزمان المستقبل دائما وطلب تحصيله فى الزمان المستقبل لا ينافى حصوله فى الحال (الثانى) أن يكون المراد منه الزيادة فى الاسلام كقوله ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم والذين اهتدوا زادهم هدى وقال ابراهيم ولكن ليطمئن قلبى فكانهما دعواه بزيادة اليقين والتصديق وطلب الزيادة لا ينافى حصول الاصل فى الحال (الثالث) ان الاسلام اذا أطلق يفيد الايمان والاعتقاد فأما اذا أضيف بحرف اللام كقوله مسلمين لك فالمراد الاستسلام له والانقياد والرضاء بكل ما قدر وترك المنازعة فى أحكام الله تعالى واقضيته فلقد كانا عارفين مسلمين لكن لعله بقى فى قلوبهما نوع من المنازعة الحاصلة بسبب البشرية فأرادا أن يزيل الله ذلك عنهما بالكلية ليحصل لهما مقام الرضاء بالقضاء على سبيل الكمال فثبت بهذه الوجوه ان الآية ليست متروكة الظاهر قوله يحمل الجعل على الحكم بذلك قلنا هذا مدفوع من وجوه (أحدها) ان الموصوف اذا حصلت الصفة له فلا فائدة فى الصفة واذا لم يكن المطلوب بالدعاء هو مجرد الوصف وجب حمله على تحصيل الصفة ولا يقال وصفه تعالى بذلك ثناء ومدح وهو مرغوب فيه قلنا نعم لكن الرغبة فى تحصيل نفس الشئ أكثر من الرغبة فى تحصيل الوصف به والحكم به فكان حمله على الاول أولى (وثانيها) انه متى حصل الاسلام فيهما فقد استحقا التسمية بذلك والله تعالى لا يجوز عليه الكذب فكان ذلك الوصف حاصلا وأى فائدة فى طلبه بالدعاء (وثالثها) انه لو كان المراد به التسمية لوجب ان كل من سمى ابراهيم مسلما جاز أن يقال جعله مسلما أما قوله يحمل ذلك على فعل الالطاف قلنا هذا أيضا مدفوع من وجوه (أحدها) ان لفظ الجعل مضاف الى الاسلام فصرفه عنه الى غيره ترك للظاهر (وثانيها) ان تلك الالطاف قد فعلها الله تعالى وأوجدها وأخرجها الى الوجود على مذهب المعتزلة فطلبها يكون طلبا لتحصيل الحاصل وانه غير جائز (وثالثها) ان تلك الالطاف اما أن يكون لها أثر فى ترجيح جانب الفعل على الترك أولا يكون فان لم يكن لها أثر فى هذا الترجيح لم يكن ذلك لطفا وان كان لها أثر فى الترجيح فنقول متى حصل الرجحان فقد حصل الوجوب وذلك لان مع حصول ذلك القدر من الترجيح اما أن يجب الفعل أو يمتنع أولا يجب ولا يمتنع فان وجب فهو المطلوب وان امتنع فهو مانع لا مرجح وان لم يجب ولا يمتنع فحينئذ يمكن وقوع الفعل معه تارة ولا وقوعه أخرى فاختصاص وقت الوقوع بالوقوع اما أن يكون لانضمام أمر اليه لاجله تميز ذلك الوقت بالوقوع أو ليس كذلك فان كان الاول كان المرجح مجموع اللطف مع هذه الضميمة الزائدة فلم يكن لهذا اللطف أثر فى الترجيح أصلا وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان كان الثانى لزم رجحان أحد طرفى الممكن المساوى على الآخر من غير مرجح وهو محال فثبت ان القول بهذا اللطف غير معقول قوله الدلائل العقلية دلت على امتناع وقوع فعل العبد بخلق الله تعالى وهو فصل المدح والذم قلنا انه معارض بسؤال العلم وسؤال الداعى على ما تقدم تقريره مرارا وأطوارا والله أعلم واعلم ان السؤال المشهور فى هذه الآية من انهما لما كانا مسلمين فكيف طلبا الاسلام قد أدرجناه فى هذه المسئلة وذكرنا عنه أجوبة شافية كافية والحمد لله على ذلك ثم ان الذى يدل من جهة العقل على ان صيرورتهما مسلمين له سبحانه لا يكون الا منه سبحانه وتعالى ماذكرنا ان القدرة الصالحة للاسلام هل هى صالحة لتركه أم لا فان لم تكن صالحة لتركه فتلك القدرة موجبة فخلق تلك القدرة الموجبة

فيه ما جعلهما مسلمين وان كانت صالحة لتركه فهو باطل ومع تسليم امكانه فالمقصود حاصل امّا بطلانه فلان الترك عبارة عن بقاء الشئ على عدمه الاصلى والعدم نفى محض فيستحيل أن يكون للقدرة فيه أثر ولانه عدم باق والباقى لا يكون متعلق القدرة فثبت بهذا انه لا قدرة على ذلك العدم المستمر فاذن لا قدرة الا على الوجود فالقدرة غير صالحة الا للوجود وامّا ان بتقدير تسليم كون القدرة صالحة للوجود والعدم فالمقصود حاصل فلان تلك القدرة الصالحة لا تختص بطرف الوجود الا لمرجح ويجب انتهاء المرجحات الى فعل الله تعالى قطعا للتسلسل وعند حصول المرجح من الله تعالى يجب وقوع الفعل فثبت ان قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك هو الذى يصح على قوانين الدلائل العقلية (المسئلة الثانية) قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك يفيد الحصر أى نكون مسلمين لك لا لغيرك وهذا يدل على ان كمال سعادة العبد فى أن يكون مسلما لاحكام الله تعالى وقضائه وقدره وأن لا يكون ملتفت الخاطر الى شئ سواه وهذا هو المراد من قول ابراهيم عليه السلام فى موضع آخر فانهم عدو لى الا رب العالمين ثم ههنا قولان (أحدهما) ربنا واجعلنا مسلمين لك أى موحدين مخلصين لا نعبد الا اياك (والثانى) قائمين بجميع شرائع الاسلام وهو الاوجه لعمومه (المسئلة الثالثة) امّا ان العبد لا يخاطب الله تعالى وقت الدعاء الا بقوله ربنا فسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى فى تفسير قوله وقال ربكم ادعونى أستجب لكم فى شرائط الدعاء أما قوله تعالى ومن ذريتنا أمة مسلمة لك فالمعنى واجعل من أولادنا ومن للتبعيض وخص بعضهم لانه تعالى أعلمهما ان فى ذريتهما الظالم بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين ومن الناس من قال أراد به العرب لانهم من ذريتهما وأمة قيل هم أمة محمد صلى الله عليه وسلم بدليل قوله وابعث فيهم رسولا منهم وههنا سؤالات (السؤال الاول) قد بينا ان قوله لا ينال عهدى الظالمين كما يدل على ان فى ذريته من يكون ظالما فكذلك يوجد فيهم من لا يكون ظالما فاذن كون بعض ذريته أمة مسلمة صار معلوما بتلك الآية فما الفائدة فى طلبه بالدعاء مرة أخرى الجواب تلك الدلالة ما كانت قاطعة والشفيق بسوء الظن مولع (السؤال الثانى) لم خصا ذريتهما بالدعاء أليس ان هذا يجرى مجرى البخل فى الدعاء والجواب الذرية أحق بالشفقة والمصلحة قال الله تعالى قوا أنفسكم وأهليكم نارا ولان أولاد الانبياء اذا صلحوا صلح بهم غيرهم وتابعهم على الخيرات ألا ترى ان المتقدمين من العلماء والكبراء اذا كانوا على السداد كيف يتسببون الى سداد من وراءهم (السؤال الثالث) الظاهر ان الله تعالى لو ردّ هذا الدعاء لصرح بذلك الرد فلما لم يصرح بالرد علمنا انه أجابه اليه وحينئذ يتوجه الاشكال فان فى زمان أجداد محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن أحد من العرب مسلما ولم يكن أحد سوى العرب من ذرية ابراهيم واسماعيل عليهما السلام والجواب قال القفال انه لم يزل فى ذريتهما من يعبد الله وحده ولا يشرك به شيئا ولم تزل الرسل من ذرية ابراهيم وقد كان فى الجاهلية زيد بن عمرو بن نفيل وقس بن ساعدة ويقال عبد المطلب بن هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعامر بن الظرب كانوا على دين الاسلام يقرون بالابداء والاعادة والثواب والعقاب ويوحدون الله تعالى ولا يأكلون الميتة ولا يعبدون الاوثان أمّا قوله تعالى وأرنا مناسكنا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) فى أرنا قولان (الاول) معناه علمنا شرائع حجنا اذ أمرتنا ببناء البيت لنحجه وندعوا الناس الى حجه فعلمنا شرائعه وما ينبغى لنا أن نأتيه فيه من عمل وقول مجازا وهذا من رؤية العلم قال الله تعالى ألم تر الى ربك كيف مد الظل ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل (الثانى) اظهرها لاعيننا حتى نراها قال الحسن ان جبريل عليه السلام أرى ابراهيم المناسك كلها حتى بلغ عرفات فقال يا ابراهيم أعرفت ما أريتك من المناسك قال نعم فسميت عرفات فلما كان يوم النحر أراد أن يزور البيت عرض له ابليس فسد عليه الطريق فأمره جبريل عليه السلام أن يرميه بسبع حصيات ففعل فذهب الشيطان ثم عرض له فى اليوم الثانى والثالث والرابع كل ذلك يأمره جبريل عليه السلام برمى الحصيات وههنا قول ثالث وهو ان المراد العلم والرؤية معا وهو قول القاضى لان الحج لا يتم الا بأمور بعضها يعلم ولا يرى وبعضها لا يتم الغرض منه الا بالرؤية فوجب حمل اللفظ على الامرين جميعا وهذا ضعيف لانه يقتضى حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز

معنا وانه غير جائز فبقى القول المعتبر وهو القولان الاولان فمن قال بالقول الثاني قال ان المناسك هي المواقف والمواضع التي يقام فيها شرائع الحج كمنى وعرفات والمزدلفة ونحوها ومن قال بالاول قال ان المناسك هي اعمال الحج كالطواف والسعي والوقوف (المسئلة الثانية) النسك هو التعبد يقال للعابد ناسك ثم سمي الذبح نسكا والذبيحة نسيكة وسمي اعمال الحج مناسك قال عليه السلام خذوا عني مناسككم لعلي لا القاكم بعد عامي هذا والمواضع التي تقام فيها شرائع الحج تسمى مناسك أيضا ويقال المنسك بفتح السين بمعنى الفعل وبكسر السين بمعنى الموضع كالمسجد والمشرق والمغرب قال الله تعالى لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه قرئ بالفتح والكسر وظاهر الكلام يدل على الفعل وكذلك قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم أمرهم بان يتعلموا أفعاله في الحج لا انه أراد خذوا عني مواضع نسككم اذا عرفت هذا فنقول ان حملنا المناسك على مناسك الحج فان حملناها على الافعال فالاراءة لتعريف تلك الاعمال وان حملناها على المواضع فالاراءة لتعريف البقاع ومن المفسرين من حمل المناسك على الذبيحة فقط وهو خطأ لان الذبيحة انما تسمى نسكا لدخولها تحت التعبد ولذلك لا يسمون ما يذبح للاكل بذلك فالاجل سميت الذبيحة نسكا وهو كونه عملا من أعمال الحج قائم في سائر الاعمال فوجب دخول الكل فيه وان حملنا المناسك على ما يرجع اليه أصل هذه اللفظة من العبادة والتقرب الى الله تعالى واللزوم لما يرضيه وجعل ذلك عاما لكل ما شرعه الله تعالى لابراهيم عليه السلام فقوله وأرنا مناسكنا أي علمنا كيف نعبدك وأين نعبدك وبماذا نتقرب اليك حتى نخدمك به كما يخدم العبد مولاه (المسئلة الثالثة) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وفي بعض الروايات أرنا باسكان الراء في كل القرآن ووافقهما عاصم وابن عامر في حرف واحد في حم السجدة أرنا اللذين اضلانا وقرأ أبو عمرو في بعض الروايات الظاهرة عنه باختلاس كسرة الراء من غير اشباع في كل القرآن والباقون بالكسرة مشبعة واصله ارئنا بالهمزة المكسورة نقلت كسرة الهمزة الى الراء وحذفت الهمزة وهو الاختيار لان أكثر القراء عليه ولانه سقطت الهمزة فلا ينبغي أن تسكن الراء لئلا يجحف بالكلمة وتذهب الدلالة على الهمزة وأما التسكين فعلى حذف الهمزة وحركتها وعلى التشبيه بما سكن كقولهم فخذ وكبد وأما الاختلاس فلطلب الخفة وبقاء الدلالة على حذف الهمزة أما قوله وتب علينا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) احتج من جوز الذنب على الانبياء بهذه الآية قال لان التوبة مشروطة بتقدم الذنب فلولا تقدم الذنب والا لكان طلب التوبة طلبا للمحال وأما المعتزلة فقالوا انا نجوز الصغيرة على الانبياء فكانت هذه التوبة توبة من الصغيرة ولقائل أن يقول ان الصغائر قد صارت مكفرة بثواب فاعلها واذا صارت مكفرة فالتوبة عنها محال لان تأثير التوبة في ازالتها وازالة الزائل محال وههنا أجوبة أخر تصلح لمن جوز الصغائر ولمن لم يجوزها وهي من وجوه (أولها) يجوز أن يأتي بصورة التوبة تشددا في الانصراف عن المعصية لان من تصور نفسه بصورة النادم العازم على التحرز الشديد كان أقرب الى ترك المعاصي فيكون ذلك لطفا داعيا الى ترك المعاصي (وثانيها) أن العبد وان اجتهد في طاعة ربه فانه لا ينفك عن التقصير من بعض الوجوه اما على سبيل السهو أو على سبيل ترك الاولى فكان هذا الدعاء لاجل ذلك (وثالثها) أنه تعالى لما اعلم ابراهيم عليه السلام ان في ذريته من يكون ظالما عاصيا لاجرم سأل ههنا أن يجعل بعض ذريته أمة مسلمة ثم طلب منه أن يوفق أولئك العصاة المذنبين للتوبة فقال وتب علينا أي على المذنبين من ذريتنا والاب المشفق على ولده اذا اذنب ولده فاعتذر الوالد عنه فقد يقول اجرمت وعصيت واذنبت فاقبل عذري ويكون مراده أن ولدي اذنب فاقبل عذره لان ولد الانسان يجري مجرى نفسه والذي يقوي هذا التأويل وجوه (الاول) ما حكى الله تعالى في سورة ابراهيم انه قال واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم فيحتمل أن يكون المعنى ومن عصاني فانك قادر على أن تتوب عليه ان تاب وتغفر له ما سلف من ذنوبه (الثاني) ذكر ان في قراءة عبد الله وأرهم مناسكهم وتب عليهم (الثالث) انه قال عطفا

على

على هذا ربنا وابعث فيهم رسولا منهم (الرابع) تأولوا قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم بجعل خلقه اياه خلقا لهم اذ كانوا منه فكذلك لا يبعد أن يكون قوله أرنا مناسكنا أى أر ذريتنا (المسئلة الثانية) احتج الاصحاب بقوله وتب علينا على ان فعل العبد خلق الله تعالى قالوا لانه عليه السلام طلب من الله تعالى أن يتوب عليه فلو كانت التوبة مخلوقة للعبد لكان طلبها من الله تعالى محالا وجهلا قالت المعتزلة هذا معارض بما ان الله تعالى طلب التوبة منا فقال يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ولو كانت التوبة فعلا لله تعالى لكان طلبها من العبد محالا وجهلا واذا ثبت ذلك حمل قوله وتب علينا على التوفيق وفعل الالطاف أو على قبول التوبة من العبد قال الاصحاب الترجيح معنا لان دليل العقل يعضد قولنا من وجوه (أولها) انه متى لم يخلق الله تعالى داعية موجبة للتوبة استحال حصول التوبة فكانت التوبة من الله تعالى لا من العبد وتقرير دليل الداعى قد تقدم غير مرة (وثانيها) أن التوبة على ما لخصه الشيخ الغزالى رحمه الله عبارة عن مجموع أمور ثلاثة مرتبة علم وحال وعمل فالعلم أول والحال ثان وهو موجب العلم والعمل ثالث وهو موجب الحال أما العلم فهو معرفة عظم ضرر الذنوب ثم يتولد من هذه المعرفة تألم القلب بسبب فوت المنفعة وحصول المضرة وهذا التألم هو المسمى بالندم ثم يتولد من هذا الندم صفة تسمى ارادة ولها تعلق بالحال والماضى والمستقبل أما تعلقه بالحال فهو الترك للذنب الذى كان ملابساله وأما بالاستقبال فبالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت للمحبوب الى آخر العمر وأما فى الماضى فبتلافى ما فات بالجبر والقضاء ان كان قابلا للجبر فالعلم هو الاول وهو مطلع هذه الخيرات واعنى بهذا العلم الايمان واليقين فان الايمان عبارة عن التصديق بان الذنوب سموم مهلكة واليقين عبارة عن تأكد هذا التصديق وانتفاء الشك عنه واستيلائه على القلب ثم ان هذا اليقين مهما استولى على القلب اشتعل نار الندم فيتألم به القلب حيث يبصر باشراق نور الايمان انه صار محجوبا عن محبوبه كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان فى ظلمة فرأى محبوبه قد اشرف على الهلاك فتشتعل نيران الحب فى قلبه فيتولد من تلك الحالة ارادته للانتهاض للتدارك اذا عرفت هذا فنقول ان ترتب الفعل على الارادة ضرورى لان الارادة الجازمة الخالية عن المعارض لا بد وان يترتب عليها الفعل وترتب الارادة على تألم القلب أيضا ضرورى فان من تألم قلبه بسبب مشاهدة أمر مكروه لا بد وان يحصل فى قلبه ارادة الدفع وترتب ذلك الالم على العلم بكون ذلك الشئ جالبا للمضار ودافعا للمنافع أيضا أمر ضرورى فكل هذه المراتب ضرورية فكيف تحصل تحت الاختيار والتكليف بقى أن يقال الداخل تحت التكليف هو العلم الا ان فيه أيضا اشكالا لان ذلك العلم اما ان يكون ضروريا أو نظريا فان كان ضروريا لم يكن داخلا تحت الاختيار والتكليف أيضا وان كان نظريا فهو مستنتج عن العلوم الضرورية فمجموع تلك العلوم الضرورية المنتجة للعلم النظرى الاول اما ان يكون كافيا فى ذلك الانتاج أو غير كاف فان كان كافيا كان ترتب ذلك العلم النظرى المستنتج أولا على تلك العلوم الضرورية واجبا والذى يجب ترتبه على ما يكون خارجا عن الاختيار كان أيضا خارجا عن الاختيار وان لم يكن كافيا فلا بد من شئ آخر فذلك الآخر ان كان من العلوم الضرورية فهو ان كان حاصلا فالذى فرضناه غير كاف وقد كان كافيا هذا خلف وان كان من العلوم النظرية افتقر أول العلوم النظرية الى علم نظرى آخر قبله فلم يكن أول العلوم النظرية أولا للعلوم النظرية وهذا خلف ثم الكلام فى ذلك الاول كما فيما قبله فيلزم التسلسل وهو محال فثبت بما ذكرنا آخرا أن قوله تعالى وتب علينا محمول على ظاهره وهو الحق المطابق للدلائل العقلية وان سائر الآيات المعارضة لهذه الآية أولى بالتأويل أما قوله انك أنت التواب الرحيم فقد تقدم ذكره (النوع الثالث) قوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم واعلم أنه لا شبهة فى أن قوله ربنا وابعث فيهم رسولا يريد من أراد بقوله ومن ذريتنا أمة مسلمة لك لانه المذكور من قبل ووصفه لذريته بذلك لا يليق الا بأمة محمد صلى الله عليه وسلم فعطف عليه بقوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم وهذا الدعاء يفيد كمال حال ذريته من وجهين (أحدهما) أن يكون فيهم رسول يكمل لهم الدين والشرع ويدعوهم الى ما يثبتون به على الاسلام

(والثانى) أن يكون ذلك المبعوث منهم لا من غيرهم لوجوه (أحدها) ليكون محلهم ورتبتهم فى العز والدين أعظم لان الرسول والمرسل اليه اذا كانا معا من ذريته كان أشرف لطلبته اذا أجيب اليها (وثانيها) انه اذا كان منهم فانهم يعرفون مولده ومنشأه فيقرب الامر عليهم فى معرفة صدقه وأمانته (وثالثها) انه اذا كان منهم كان أحرص الناس على خيرهم وأشفق عليهم من الاجنبى لو أرسل اليهم اذا ثبت هذا فنقول اذا كان مراد ابراهيم عليه السلام عمارة الدين فى الحال وفى المستقبل وكان قد غلب على ظنه أن ذلك انما يتم ويكمل بان يكون القوم من ذريته حسن منه أن يريد ذلك ليجتمع له بذلك نهاية المراد فى الدين وينضاف اليه السرور العظيم بان يكون هذا الامر فى ذريته لانه لا عز ولا شرف أعلى من هذه الرتبة وأما ان الرسول هو محمد صلى الله عليه وسلم فيدل عليه وجوه (أحدها) اجماع المفسرين وهو حجة (وثانيها) ماروى عنه عليه السلام انه قال انا دعوة ابراهيم وبشارة عيسى واراد بالدعوة هذه الآية وبشارة عيسى عليه السلام ماذكر فى سورة الصف من قوله ومبشرا برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد (وثالثها) أن ابراهيم عليه السلام انما دعا بهذا الدعاء بمكة لذريته الذين يكونون بها وبما حولها ولم يبعث الله تعالى الى من بمكة وما حولها الا محمدا صلى الله عليه وسلم وههنا سؤال وهو انه يقال ما الحكمة فى ذكر ابراهيم عليه السلام مع محمد صلى الله عليه وسلم فى باب الصلاة حيث يقال اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وأجابوا عنه من وجوه (أولها) أن ابراهيم عليه السلام دعا لمحمد عليه السلام حيث قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك فلما وجب للخليل على الحبيب حق دعائه له قضى الله تعالى عنه حقه بان أجرى ذكره على ألسنة امته الى يوم القيامة (وثانيها) أن ابراهيم عليه السلام سأل ذلك ربه بقوله واجعل لى لسان صدق فى الآخرين يعنى ابق لى ثناء حسنا فى أمة محمد صلى الله عليه وسلم فأجابه الله تعالى اليه وقرن ذكره بذكر حبيبه ابقاء للثناء الحسن عليه فى أمته (وثالثها) أن ابراهيم كان أب الملة لقوله ملة أبيكم ابراهيم ومحمد كان أب الرحمة وفى قراءة ابن مسعود النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم وهو أب لهم وقال فى قصته بالمؤمنين رؤف رحيم وقال عليه السلام انما أنا لكم مثل الوالد يعنى فى الرأفة والرحمة فلما وجب لكل واحد منهم حق الابوة من وجه قرن بين ذكرهما فى باب الثناء والصلاة (ورابعها) أن ابراهيم عليه السلام كان منادى الشريعة فى الحج وأذن فى الناس بالحج وكان محمد عليه السلام منادى الدين سمعنا مناديا ينادى للايمان فجمع الله تعالى بينهما فى الذكر الجميل واعلم أنه تعالى لما طلب بعثة رسول منهم اليهم ذكر لذلك الرسول صفات (أولها) قوله يتلو عليهم آياتك وفيه وجهان (الاول) انها الفرقان الذى انزل على محمد صلى الله عليه وسلم لان الذى كان يتلوه عليهم ليس الا ذلك فوجب حمله عليه (الثانى) يجوز أن تكون الآيات هى الاعلام الدالة على وجود الصانع وصفاته سبحانه وتعالى ومعنى تلاوته اياها عليهم انه كان يذكرهم بها ويدعوهم اليها ويحملهم على الايمان بها (وثانيها) قوله ويعلمهم الكتاب والمراد انه يأمرهم بتلاوة الكتاب ويعلمهم معانى الكتاب وحقائقه وذلك لان التلاوة مطلوبة لوجوه منها بقاء لفظها على ألسنة أهل التواتر فيبقى مصونا عن التحريف والتصحيف ومنها أن يكون لفظه ونظمه معجزا لمحمد صلى الله عليه وسلم ومنها أن يكون فى تلاوته نوع عبادة وطاعة ومنها أن تكون قراءته فى الصلوات وسائر العبادات نوع عبادة فهذا حكم التلاوة الا ان الحكمة العظمى والمقصود الاشرف تعليم ما فيه من الدلائل والاحكام فان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى ونورا لما فيه من المعانى والحكم والاسرار فلما ذكر الله تعالى أولا أمر التلاوة ذكر بعده تعليم حقائقه واسراره فقال ويعلمهم الكتاب (الصفة الثالثة) من صفات الرسول قوله والحكمة أى ويعلمهم الحكمة واعلم أن الحكمة هى الاصابة فى القول والعمل ولا يسمى حكيما الا من اجتمع له الامران وقيل أصلها من احكمت الشئ أى رددته فكان الحكمة هى التى ترد عن الجهل والخطأ وذلك انما يكون بما ذكرنا من الاصابة فى القول والفعل ووضع كل شئ موضعه قال القفال وعبر بعض الفلاسفة عن الحكمة بانها التشبه بالاله بقدر

الطاقة البشرية واختلف المفسرون في المراد بالحكمة ههنا على وجوه (أحدها) قال ابن وهب قلت لمالك ما الحكمة قال معرفة الدين والفقه فيه والاتباع له (وثانيها) قال الشافعي رضي الله عنه الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قول قتادة قال أصحاب الشافعي رضي الله عنه والدليل عليه انه تعالى ذكر تلاوة الكتاب أولا وتعليمه ثانيا ثم عطف عليه الحكمة فوجب أن يكون المراد من الحكمة شيئا خارجا عن الكتاب وليس ذلك الا السنة الرسول عليه السلام فان قيل لم لا يجوز حمله على تعليم الدلائل العقلية على التوحيد والعدل والنبوة قلنا لان العقول مستقلة بذلك فحمل هذا اللفظ على ما لا يستفاد من الشرع أولى (وثالثها) الحكمة هي الفصل بين الحق والباطل وهو مصدر بمعنى الحكم كالقعدة والجلسة والمعنى يعلمهم كتابك الذي تنزله عليهم وفصل اقضيتك وأحكامك التي تعلمه اياها ومثال هذا الخبرة والخبر والعذر والعذرة والغل والغلة والذل والذلة (ورابعها) ويعلمهم الكتاب أراد به الآيات المحكمة والحكمة أراد بها الآيات المتشابهات (وخامسها) يعلمهم الكتاب أي يعلمهم ما فيه من الاحكام والحكمة أراد بها انه يعلمهم حكمة تلك الشرائع وما فيها من وجوه المصالح والمنافع ومن الناس من قال الكل صفات الكتاب كانه تعالى وصفه بانه آيات وبانه كتاب وبانه حكمة (الصفة الرابعة) من صفات الرسول صلى الله عليه وسلم قوله ويزكيهم واعلم ان كمال حال الانسان في أمرين (أحدهما) أن يعرف الحق لذاته (والثاني) أن يعرف الخير لاجل العمل به فان اخل بشيء من هذين الامرين لم يكن طاهرا عن الرذائل والنقائص ولم يكن زكيا عنها فلما ذكر صفات الفضل والكمال اردفها بذكر التزكية عن الرذائل والنقائص فقال ويزكيهم واعلم أن الرسول لا قدرة له على التصرف في بواطن المكلفين وبتقدير أن تحصل له هذه القدرة لكنه لا يتصرف فيها والا لكان ذلك الزكاء حاصلا فيهم على سبيل الجبر لا على سبيل الاختيار فاذن هذه التزكية لها تفسيران (الاول) ما يفعله سوى التلاوة وتعليم الكتاب والحكمة حتى يكون ذلك كالسبب لطهارتهم وتلك الامور ما كان يفعله عليه السلام من الوعد والايعاد والوعظ والتذكير وتكرير ذلك عليهم ومن التشبث بامور الدنيا الى ان يؤمنوا ويصلحوا فقد كان عليه السلام يفعل من هذا الجنس اشياء كثيرة ليقوى بها دواعيهم الى الايمان والعمل الصالح ولذلك مدحه تعالى بأنه على خلق عظيم وانه أوتي مكارم الاخلاق (الثاني) يزكيهم يشهد لهم بانهم ازكياء يوم القيامة اذا شهد على كل نفس بما كسبت كتزكية المزكي الشهود والاول اجود لانه ادخل في مشاكلة مراده بالدعاء لان مراده ان يتكامل لهذه الذرية الفوز بالجنة وذلك لا يتم الا بتعليم الكتاب والحكمة ثم بالترغيب الشديد في العمل والترهيب عن الاخلال بالعمل وهو التزكية هذا هو الكلام الملخص في هذه الآية وللمفسرين فيه عبارات (أحدها) قال الحسن يزكيهم يطهرهم من شركهم فدلت الآية على انه سيكون في ذرية اسماعيل جهال لا حكمة فيهم ولا كتاب وان الشرك ينجسهم وانه تعالى يبعث فيهم رسولا منهم يطهرهم ويجعلهم حكماء الارض بعد جهلهم (وثانيها) التزكية هي الطاعة لله والاخلاص عن ابن عباس (وثالثها) ويزكيهم عن الشرك وسائر الارجاس كقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث واعلم أنه عليه السلام لما ذكر هذه الدعوات ختمها بالثناء على الله تعالى فقال انك أنت العزيز الحكيم والعزيز هو القادر الذي لا يغلب والحكيم هو العالم الذي لا يجهل شيئا واذا كان عالما قادرا كان ما يفعله صوابا ومبرأ عن العبث والسفه ولولا كونه كذلك لما صح منه اجابة الدعاء ولا بعثة الرسل ولا انزال الكتاب واعلم أن العزيز من صفات الذات اذا أريد اقتداره على الاشياء وامتناعه من الهضم والذلة لانه اذا كان منزها عن الحاجات لم تلحقه ذلة المحتاج ولا يجوز أن يمنع عن مراده حتى يلحقه اهتضام فهو عزيز لا محالة وأما الحكيم فاذا أريد به معنى العليم فهو من صفات الذات فاما اذا أريد بالعزة كمال العزة وهو الامتناع من استيلاء الغير عليه وأريد بالحكمة افعال الحكمة لم يكن العزيز والحكيم من صفات الذات بل من صفات الفعل والفرق بين هذين النوعين من الصفات وجوه (أحدها) أن صفات الذات أزلية وصفات الفعل ليست كذلك (وثانيها) أن صفات الذات لا يمكن

أن تصدق نقائضها فى شئ من الاوقات وصفات الفعل ليست كذلك (وثالثها) أن صفات الفعل أمور
نسبية يعتبر فى تحققها صدور الآثار عن الفاعل وصفات الذات ليست كذلك واحتج النظام على
انه تعالى غير قادر على القبيح بان قال الاله يجب أن يكون حكيما لذاته واذا كان حكيما لذاته لم يكن
القبيح مقدورا والحكمة لذاتها تنافى فعل القبيح فالاله يستحيل منه فعل القبيح وما كان محالا لم يكن
مقدورا انما قلنا الاله يجب أن يكون حكيما لانه لو لم يجب ذلك لجاز تبدله بنقيضه فحينئذ يلزم أن
يكون الاله الها مع عدم الحكمة وذلك بالاتفاق محال وأما ان الحكمة تنافى فعل السفه فذلك أيضا
معلوم بالبديهة وأما ان مستلزم المنافى مناف فمعلوم بالبديهة فاذن الالهية لا يمكن تقريرها مع فعل السفه
وأما ان المحال غير مقدور فبين فثبت أن الاله لا يقدر على فعل القبيح والجواب عنه اما على مذهبنا فليس
شئ من الافعال سفها منه فزال السؤال والله أعلم * قوله تعالى (ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه
نفسه ولقد اصطفيناه فى الدنيا وانه فى الآخرة لمن الصالحين) اعلم ان الله تعالى بعد ان ذكر أمر ابراهيم
عليه السلام وما اجراه على يده من شرائف شرائعه التى ابتلاه بها ومن بناء بيته وأمره بحج عباد الله اليه
وما جبله الله تعالى عليه من الحرص على مصالح عباده ودعائه بالخير لهم وغير ذلك من الامور التى سلف
بيانها فى هذه الآيات السالفة عجب الناس فقال ومن يرغب عن ملة ابراهيم والايمان بما أتى من شرائعه
فكان فى ذلك توبيخ اليهود والنصارى ومشركى العرب لان اليهود انما يفتخرون به ويوصلون بالوصلة التى بينهم
وبينه من نسب اسرائيل والنصارى فافتخارهم ليس الا بعيسى وهو منتسب من جانب الام الى اسرائيل
وأما قريش فانهم انما نالوا كل خير فى الجاهلية بالبيت الذى بناه فصاروا لذلك يدعون الى كتاب الله وسائر
العرب وهم العدنانيون فرجعهم الى اسماعيل وهم يفتخرون على القحطانيين باسماعيل بما اعطاه الله تعالى
من النبوة فرجع عند التحقيق افتخار الكل بابراهيم عليه السلام ولما ثبت أن ابراهيم عليه السلام هو الذى
طلب من الله تعالى بعثة هذا الرسول فى آخر الزمان وهو الذى تضرع الى الله تعالى فى تحصيل هذا المقصود
فالعجب ممن أعظم مفاخره وفضائله الانتساب الى ابراهيم عليه السلام ثم انه لا يؤمن بالرسول الذى هو دعوة
ابراهيم عليه السلام ومطلوبه بالتضرع لا شك ان هذا مما يستحق أن يتعجب منه أما قوله ومن يرغب عن
ملة ابراهيم الا من سفه نفسه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) يقال رغبت عن الامر اذا كرهته ورغبت فيه
اذا اردته ومن الاولى استفهام بمعنى الانكار والثانية بمعنى الذى قال صاحب الكشاف من سفه فى محل
الرفع على البدل من الضمير فى يرغب وانما صح البدل لان من يرغب غير موجب كقولك هل جاءك أحد
الا زيد (المسئلة الثانية) لقائل أن يقول ههنا سؤال وهو ان المراد بملة ابراهيم هو الملة التى جاء بها محمد
عليه السلام لان المقصود من الكلام ترغيب الناس فى قبول هذا الدين فلا يخلو اما ان يقال ان هذه الملة عين
ملة ابراهيم فى الاصول والفروع أو يقال هذه الملة هى تلك الملة فى الاصول اعنى التوحيد والنبوة ورعاية
مكارم الاخلاق ولكنهما يختلفان فى فروع الشرائع وكيفية الاعمال (أما الاول) فباطل لانه عليه السلام
كان يدعى أن شرعه نسخ كل الشرائع فكيف يقال هذا الشرع هو عين ذلك الشرع (وأما الثانى) فهو لا يفيد
المطلوب لان الاعتراف بالاصول اعنى التوحيد والعدل ومكارم الاخلاق والمعاد لا تقتضى الاعتراف
بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكيف يتمسك بهذا الكلام فى هذا المطلوب وسؤال آخر وهو ان محمدا صلى الله
عليه وسلم لما اعترف بأن شرع ابراهيم منسوخ ولفظ الملة يتناول الاصول والفروع فيلزم أن يكون محمد
عليه السلام راغبا أيضا عن ملة ابراهيم فيلزمه ما الزم عليهم وجوابه انه تعالى لما حكى عن ابراهيم عليه
السلام أنه تضرع الى الله تعالى وطلب منه بعثة هذا الرسول ونصرته وتأييده ونشر شريعته عبر عن هذا
المعنى بانه ملة ابراهيم فلما سلم اليهود والنصارى والعرب كون ابراهيم عليه السلام محقا فى مقاله وجب
عليهم الاعتراف بنبوة هذا الشخص الذى هو مطلوب ابراهيم عليه السلام قال السائل ان القوم ما علموا
أن ابراهيم طلب مثل هذا الرسول من الله تعالى وانما محمد عليه السلام روى هذا الخبر عن ابراهيم عليه

السلام ليبنى على هذه الرواية الزام انه يجب عليهم الاعتراف بنبوة محمد عليه السلام فاذن لا تثبت نبوته مالم تثبت هذه الرواية ولا تثبت هذه الرواية مالم تثبت نبوته فيفضى الى الدور وهو ساقط سلمنا أن القوم سلموا صحة هذه الرواية لكن ليس فى هذه الرواية الا ان ابراهيم طلب من الله تعالى ان يبعث رسولا من ذريته وذرية اسماعيل فكيف القطع بان ذلك الرسول هو هذا الشخص فلعله شخص آخر سيجىء بعد ذلك واذا جاز أن تتأخر اجابة هذا الدعاء بمقدار ألفى سنة وهو الزمان الذى بين ابراهيم وبين محمد عليهما السلام فلم لا يجوز أن تتأخر بمقدار ثلاثة آلاف سنة حتى يكون المطلوب بهذا الدعاء شخصا آخر سوى هذا الشخص المعين (والجواب) عن السؤال الاول لعل التوراة والانجيل شاهدان بصحة هذه الرواية ولولا ذلك لكان اليهود والنصارى من أشد الناس مسارعة الى تكذيبه فى هذه الدعوى وعن الثانى أن المعتمد فى اثبات نبوته عليه السلام ظهور المعجز على يده وهو القرآن واخباره عن الغيوب التى لا يعلمها الانبى مثل هذه الحكايات ثم ان هذه الحجة تجرى مجرى المؤكد للمقصود والمطلوب والله تعالى أعلم (المسئلة الثالثة) فى انتصاب نفسه قولان (الاول) لانه مفعول قال المبرد سفه لازم وسفه متعد وعلى هذا القول وجوه (الاول) أمهنها واستخف بها وأصل السفه الخفة ومنه زمام سفيه والدليل عليه ما جاء فى الحديث الكبر ان تسفه الحق وتغمص الناس وذلك انه اذا رغب عما لا يرغب عنه عاقل قط فقد بالغ فى ازالة نفسه وتعجيزها حيث خالف بها كل نفس عاقلة (والثانى) قال الحسن الا من جهل نفسه وخسر نفسه وحقيقته انه لا يرغب عن ملة ابراهيم الا من جهل نفسه فلم يفكر فيها فيستدل بما يجده فيها من آثار الصنعة على وحدانية الله تعالى وعلى حكمته فيستدل بذلك على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (والثالث) أهلك نفسه وأوبقها عن أبى عبيدة (والرابع) أضل نفسه (القول الثانى) أن نفسه ليست مفعولا وذكروا على هذا القول وجوها (الاول) أن نفسه نصب بنزع الخافض تقديره سفه فى نفسه (الثانى) انه نصب على التفسير عن الفراء ومعناه سفه نفسا ثم اضاف وتقديره الا السفيه وذكر النفس تأكيد كما يقال هذا الامر نفسه والمقصود منه المبالغة فى سفهه (الثالث) قرئ الا من سفه نفسه بتشديد الفاء ثم انه تعالى لما حكم بسفاهة من رغب عن ملة ابراهيم عليه السلام بين السبب فقال ولقد اصطفيناه فى الدنيا والمراد به أنا اذا اخترناه للرسالة من دون سائر الخليقة وعرفناه الملة التى هى جامعة للتوحيد والعدل والشرائع والامامة الباقية الى قيام الساعة ثم اضيف اليه حكم الله تعالى فشرفه الله بهذا اللقب الذى فيه نهاية الجلالة لمن نالها من ملك من ملوك البشر فكيف من نالها من ملك الملوك والشرائع فليحقق كل ذى لب وعقل أن الراغب عن ملته فهو سفيه ثم بين انه فى الآخرة عظيم المنزلة ليرغب فى مثل طريقته لينال مثل تلك المنزلة وقيل فى الآية تقديم وتأخير وتقديره ولقد اصطفيناه فى الدنيا والآخرة وانه لمن الصالحين واذا صح الكلام من غير تقديم وتأخير كان أولى قال الحسن من الذين يستوجبون الكرامة وحسن الثواب على كرم الله تعالى * قوله تعالى (اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين) اعلم ان هذا هو النوع الخامس من الامور التى حكاها الله عن ابراهيم عليه السلام وفيه مسائل (المسئلة الاولى) موضع اذ نصب وفى عامله وجهان (الوجه الاول) انه نصب باصطفيناه أى اصطفيناه فى الوقت الذى قال له ربه اسلم فكانه تعالى ذكر الاصطفاء ثم عقبه بذكر سبب الاصطفاء فكانه لما اسلم نفسه لعبادة الله تعالى وخضع لها وانقاد علم تعالى من حاله انه لا يتغير على الاوقات وانه مستمر على هذه الطريقة وهو مع ذلك مطهر من كل الذنوب فعند ذلك اختاره للرسالة واختصه بها لانه تعالى لا يختار للرسالة الا من هذا حاله فى البدء والعاقبة فاسلامه لله تعالى وحسن اجابته منطوق به فان قيل قوله ولقد اصطفيناه اخبار عن النفس وقوله اذ قال له ربه اسلم اخبار عن المغايبة فكيف يعقل ان يكون هذا النظم واحدا قلنا هذا من باب الالتفات الذى ذكرناه مرارا (الثانى) انه نصب باضمار اذكر كانه قيل اذكر ذلك الوقت لتعلم أنه المصطفى الصالح الذى لا يرغب عن ملة مثله (المسئلة الثانية) اختلفوا فى ان الله تعالى متى قال له اسلم ومنشأ الاشكال انه انما يقال له اسلم

فى زمان لا يكون مسلما فيه فهل كان ابراهيم عليه السلام غير مسلم فى بعض الازمنة ليقال له فى ذلك الزمان اسلم فالاكثرون على ان الله تعالى انما قال ذلك قبل النبوة وقبل البلوغ وذلك عند استدلاله بالكوكب والقمر والشمس واطلاعه على أمارات الحدوث فيها واحاطته بافتقارها الى مدبر يخالفها فى الجسمية وأمارات الحدوث فلما عرف ربه قال له تعالى اسلم قال اسلمت لرب العالمين لانه لا يجوز أن يقول له ذلك قبل ان عرف ربه ويحتمل أيضا أن يكون قوله اسلم كان قبل الاستدلال فيكون المراد من هذا القول لا نفس القول بل دلالة الدليل عليه على حسب مذاهب العرب فى هذا كقول الشاعر

امتلأ الحوض وقال قطنى * مهلا رويدا قد ملأت بطنى

واصدق دلالة منه قوله تعالى أم أنزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون فجعل دلالة البرهان كلاما ومن الناس من قال هذا الامر كان بعد النبوة وقوله اسلم ليس المراد منه الاسلام والايمان بل أمور أخر (أحدها) الانقياد لاوامر الله تعالى والمسارعة الى تلقيها بالقبول وترك الاعتراض بالقلب واللسان وهو المراد من قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك (وثانيها) قال الاصم اسلم أى اخلص عبادتك واجعلها سليمة من الشرك وملاحظة الاغيار (وثالثها) استقم على الاسلام واثبت على التوحيد كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله (ورابعها) أن الايمان صفة القلب والاسلام صفة الجوارح وان ابراهيم عليه السلام كان عارفا بالله تعالى بقلبه وكلفه الله تعالى بعد ذلك بعمل الجوارح والاعضاء بقوله اسلم * قوله

تعالى (ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب يا بنى ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وأنتم مسلمون) اعلم أن هذا هو النوع السادس من الامور المستحسنة التى حكاها الله عن ابراهيم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ نافع وابن عامر وأوصى بالالف وكذلك هو فى مصاحف المدينة والشام والباقون بغير ألف بالتشديد وكذلك هو فى مصاحفهم والمعنى واحد الا أن فى وصى دليل مبالغة وتكثير (المسئلة الثانية) الضمير فى بها الى أى شئ يعود فيه قولان (الاول) انه عائد الى قوله اسلمت لرب العالمين على تأويل الكلمة والجملة ونحوه رجوع الضمير فى قوله وجعلها كلمة باقية الى قوله اننى براء مما تعبدون الا الذى فطرنى وقوله كلمة باقية دليل على ان التأنيث على تأويل الكلمة (القول الثانى) انه عائد الى الملة فى قوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم قال القاضى وهذا القول أولى من الاول من وجهين (الاول) أن ذلك غير مصرح به ورد الاضمار الى المصرح بذكره اذا امكن أولى من رده الى المدلول والمفهوم (الثانى) أن الملة أجمع من تلك الكلمة ومعلوم أنه ما وصى ولده الا بما يجمع فيهم الفلاح والفوز بالآخرة والشهادة وحدها لا تقتضى ذلك والله أعلم (المسئلة الثالثة) اعلم أن هذه الحكاية اشتملت على دقائق مرغبة فى قبول الدين (أحدها) انه تعالى لم يقل وأمر ابراهيم بنيه بل قال وصاهم ولفظ الوصية اوكد من الامر لان الوصية عند الخوف من الموت وفى ذلك الوقت يكون احتياط الانسان لدينه اشد واتم فاذا عرف أنه عليه السلام فى ذلك الوقت كان مهتما بهذا الامر متشددا فيه كان القوم الى قبوله أقرب (وثانيها) أنه عليه السلام خصص بنيه بذلك وذلك لان شفقة الرجل على ابنائه أكثر من شفقته على غيرهم فلما خصهم بذلك فى آخر عمره علمنا أن اهتمامه بذلك كان أشد من اهتمامه بغيره (وثالثها) أنه عمم بهذه الوصية جميع بنيه ولم يخص أحدا منهم بهذه الوصية وذلك أيضا يدل على شدة الاهتمام (ورابعها) أنه عليه السلام اطلق هذه الوصية غير مقيدة بزمان معين ومكان معين ثم زجرهم ابلغ الزجر عن أن يموتوا غير مسلمين وذلك يدل أيضا على شدة الاهتمام بهذا الامر (وخامسها) أنه عليه السلام ما مزج بهذه الوصية وصية أخرى وهذا يدل أيضا على شدة الاهتمام بهذا الامر ولما كان ابراهيم عليه السلام هو الرجل المشهود له بالفضل وحسن الطريقة وكمال السيرة ثم عرف انه كان فى نهاية الاهتمام بهذا الامر عرف حينئذ أن هذا الامر أولى الامور بالاهتمام واحراها بالرعاية فهذا هو السبب فى أنه خص أهله وابناءه بهذه الوصية والا فمعلوم من حال ابراهيم عليه السلام انه كان يدعو الكل أبدا الى الاسلام والدين أما قوله

ويعقوب ففيه قولان (الاول) وهو الاشهر أنه معطوف على ابراهيم والمعنى أنه وصى كوصية ابراهيم (والثانى) قرئ ويعقوب بالنصب عطفا على بنيه ومعناه وصى بها ابراهيم بنيه ونافلته يعقوب أما قوله يا بنى فهو على اضمار القول عند البصريين وعند الكوفيين يتعلق بوصى لانه فى معنى القول وفى قراءة أبى وابن مسعود ان يا بنى اما قوله اصطفى لكم الدين فالمراد انه تعالى استخلصه بأن أقام عليه الدلائل الظاهرة الجلية ودعاكم اليه ومنعكم عن غيره أما قوله فلا تموتن الا وأنتم مسلمون فالمراد بعثهم على الاسلام وذلك لان الرجل اذا لم يأمن الموت فى كل طرفة عين ثم انه أمر بأن يأتى بالشئ قبل الموت صار مأمورا به فى كل حال لانه يخشى ان لم يبادر اليه ان تعاجله المنية فيفوته الظفر بالنجاة ويخاف الهلاك فيصير مدخلا نفسه فى الخطر والغرور •

قوله تعالى (أم كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدى قالوا نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسمعيل واسحاق الها واحدا ونحن له مسلمون تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون)

اعلم انه تعالى لما حكى عن ابراهيم عليه السلام انه بالغ فى وصية بنيه فى الدين والاسلام ذكر عقيبه أن يعقوب وصى بنيه بمثل ذلك تأكيدا للحجة على اليهود والنصارى ومبالغة فى البيان وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان أم معناها معنى حرف الاستفهام أو حرف العطف وهى تشبه من حروف العطف أو وهى تأتى على وجهين متصلة بما قبلها ومنقطعة منه أما المتصلة فاعلم انك اذا قلت أزيد عندك أم عمرو فأنت لا تعلم كون أحدهما عنده فتسأل هل أحد هذين عندك فلاجرم كان جوابه لا أو نعم أما اذا علمت كون أحد هذين الرجلين عنده لكنك لا تعلم ان الكائن عنده زيد أو عمرو فسألته عن التعيين قلت أزيد عندك أم عمرو أى اعلم ان أحدهما عندك لكن أهو هذا أو ذاك وأما المنقطعة فقالوا انها بمعنى بل مع همزة الاستفهام مثاله اذا قال انها لابل أم شاء فكان قائل هذا الكلام سبق بصره الى الاشخاص فقدر انها ابل فأخبر على مقتضى ظنه انها لابل ثم جاءه الشك وأراد أن يضرب عن ذلك الخبر وأن يستفهم انها هل هى شاء أم لا فالاضراب عن الاول هو معنى بل والاستفهام عن انها شاء هو المراد بهمزة الاستفهام فقولك انها لابل أم شاء جار مجرى قولك انها لابل اهى شاء فقولك أهى شاء كلام مستأنف غير متصل بقوله انها لابل وكيف وذلك قد وقع الاضراب عنه بخلاف المتصلة فان قولك أزيد عندك أم عمرو بمعنى أيهما عندك ولم يكن ما بعد أم منقطعا عما قبله بدليل ان عمرا قرين زيد وكفى دليلا على ذلك انك تعبر عن ذلك باسم مفرد فتقول أيهما عندك وقد جاء فى كتاب الله تعالى من النوعين كثيرا أما المتصلة فقوله تعالى أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها رفع سمكها أى أيكما أشد وأما المنقطعة فقوله تعالى الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين أم يقولون افتراه كانه يقول والله أعلم بل يقولون افتراه فدل على الاضراب عن الاول والاستفهام عما بعده اذ ليس فى الكلام معنى أى كما كان فى قولك أزيد عندك أم عمرو ومن لا يحقق من المفسرين يقولون ان أم ههنا بمنزلة الهمزة وذلك غير صحيح لما ذكرنا ان أم هذه المنقطعة تتضمن معنى بل اذا عرفت هذه المقدمة فنقول أم فى هذه الآية منفصلة أم متصلة فيه قولان (الاول) انها منقطعة عما قبلها ومعنى الهمزة فيها الانكار أى بل ما كنتم شهداء والشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر أى ما كنتم حاضرين عند ما حضر يعقوب الموت والخطاب مع أهل الكتاب كأنه تعالى قال لهم فيما كانوا يزعمون من ان الدين الذى هم عليه دين الرسل كيف تقولون ذلك وأنتم تشهدون وصايا الانبياء بالدين ولو شهدتم ذلك لتركتم ما أنتم عليه من الدين ولرغبتم فى دين محمد صلى الله عليه وسلم الذى هو نفس ما كان عليه ابراهيم عليه السلام ويعقوب وسائر الانبياء بعده فان قيل الاستفهام على سبيل الانكار انما يتوجه على كلام باطل والمحكى عن يعقوب فى هذه الآية ليس كلاما باطلا بل حقا فكيف يمكن صرف الاستفهام على سبيل الانكار اليه قلنا الاستفهام على سبيل الانكار متعلق بمجرد ادعائهم الحضور عند وفاته فهذا هو الذى أنكره الله تعالى فأما ما ذكره بعد ذلك من قول يعقوب عليه السلام ما تعبدون من بعدى فهو كلام منفصل بل كأنه تعالى لما أنكر حضورهم فى ذلك الوقت شرح بعد ذلك كيفية تلك الوصية (القول الثانى) فى ان أم فى هذه الآية متصلة وطريق

ذلك أن يقدر قبلها محذوف كأنه قيل أتدعون على الانبياء اليهودية أم كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت يعني انّ أوائلكم من بني اسرائيل كانوا مشاهدين له اذ دعى بنيه الى ملة الاسلام والتوحيد وقد علمتم ذلك فمالكم تدعون على الانبياء ماهم منه برآء أما قوله اذ قال لبنيه ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قال القفال قوله اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ان اذا الاولى وقت الشهداء والثانية وقت الحضور (المسئلة الثانية) الآية دالة على ان شفقة الانبياء عليهم السلام على أولادهم كانت في باب الدين وهمتهم مصروفة اليه دون غيره أما قوله ما تعبدون من بعدي ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) لفظة ما لغير العقلاء فكيف أطلقه في المعبود الحق وجوابه من وجهين (الاول) ان ما عام في كل شئ والمعنى أي شئ تعبدون (والثاني) قوله ما تعبدون كقولك عند طلب الحد والرسم ما الانسان (المسئلة الثانية) قوله من بعدي أما قوله قالوا نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسماعيل واسحاق ففيه مسائل (المسئلة الاولى) هذه الآية تمسك بها فريقان من أهل الجهل (الاول) المقلدة قالوا ان أبناء يعقوب اكتفوا بالتقليد وهو عليه السلام ما أنكره عليهم فدل على ان التقليد كاف (الثاني) التعليمية قالوا الا طريق الى معرفة الله الا تعليم الرسول والامام والدليل عليه هذه الآية فانهم لم يقولوا نعبد الاله الذي دل عليه العقل بل قالوا نعبد الاله الذي أنت تعبده وآباؤك يعبدونه وهذا يدل على ان طريق المعرفة هو التعلم والجواب كما انه ليس في الآية دلالة على انهم عرفوا الاله بالدليل العقلي فليس فيها أيضا دلالة على انهم ما أقروا بالاله الا على طريقة التقليد والتعليم ثم ان القول بالتقليد والتعليم لما بطل بالدليل علمنا ان ايمان القوم ما كان على هذه الطريقة بل كان حاصلا على سبيل الاستدلال أقصى ما في الباب أن يقال فلم لم يذكروا طريقة الاستدلال والجواب عنه من وجوه (أولها) ان ذلك أخصر في القول من شرح صفات الله تعالى بتوحيده وعلمه وقدرته وعدله (وثانيها) انه أقرب الى سكون نفس يعقوب عليه السلام فكأنهم قالوا لسنا نجري الا على مثل طريقتك فلا خلاف منا عليك فيما نعبده ونخلص العبادة له (وثالثها) لعل هذا اشارة الى ذكر الدليل على وجود الصانع على ما ذكره الله تعالى في أول هذه السورة في قوله يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم وههنا مرادهم بقولهم نعبد الهك واله آبائك أي نعبد الاله الذي دل عليه وجودك ووجود آبائك وعلى هذا الطريق يكون ذلك اشارة الى الاستدلال لا الى التقليد (المسئلة الثانية) قال القفال وفي بعض التفاسير ان يعقوب عليه السلام لما دخل مصر رأى أهلها يعبدون النيران والاوثان فخاف على بنيه بعد وفاته فقال لهم هذا القول تحريضا لهم على التمسك بعبادة الله تعالى وحكى القاضي عن ابن عباس ان يعقوب عليه السلام جمعهم اليه عند الوفاة وهم كانوا يعبدون الاوثان والنيران فقال يا بني ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك واله آبائك ثم قال القاضي هذا بعيد لوجهين (الاول) انهم بادروا الى الاعتراف بالتوحيد مبادرة من تقدم منه العلم واليقين (الثاني) انه تعالى ذكر في الكتاب حال الاسباط من أولاد يعقوب وانهم كانوا قوما صالحين وذلك لا يليق بحالهم (المسئلة الثالثة) قوله ابراهيم واسماعيل واسحاق عطف بيان لآبائك قال القفال وقيل انه قدم ذكر اسماعيل على اسحاق لان اسماعيل كان أسن من اسحاق (المسئلة الرابعة) قال الشافعي رضي الله عنه الاخوة والاخوات للاب والام أو للاب لا يسقطون بالجد وهو قول عمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وزيد رضي الله عنهم وهو قول مالك وأبي يوسف ومحمد وقال أبو حنيفة انهم يسقطون بالجد وهو قول أبي بكر الصديق وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم ومن التابعين قول الحسن وطاوس وعطاء أما الاولون وهم الذين يقولون انهم لا يسقطون بالجد فلهم قولان (أحدهما) ان للجد خير الامرين اما المقاسمة معهم أو ثلث جميع المال ثم الباقي بين الاخوة والاخوات للذكر مثل حظ الانثيين وهذا مذهب زيد بن ثابت وقول الشافعي رضي الله عنه (والثاني) انه بمنزلة أحد الاخوة ما لم تنقصه المقاسمة من السدس فان نقصته المقاسمة من السدس أعطي السدس ولم ينقص منه شئ واحتج أبو حنيفة على قوله بان الجد أب والاب يحجب الاخوات والاخوة فيلزم أن يحجبهم الجد وانما قلنا

ان الجد أب للآية والاثر أما الآية فاثنان هذه الآية وهي قوله تعالى نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسماعيل واسحاق فأطلق لفظ الأب على الجد فان قيل فقد أطلقه في العم وهو اسماعيل مع انه بالاتفاق ليس بأب قلنا الاستعمال دليل الحقيقة ظاهرا تركنا العمل به في حق العم لدليل قام فيه فيبقى في الباقي حجة الآية الثانية قوله تعالى مخبرا عن يوسف عليه السلام واتبعت ملة آبائي ابراهيم واسحق ويعقوب وأما الاثر فما روى عطاء عن ابن عباس انه قال من شاء لاعنته عند الحجر الاسود ان الجد أب وقال أيضا ألا لايتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الاب أبا واذا ثبت ان الجد أب وجب أن يدخل تحت قوله تعالى وورثه أبواه فلامه الثلث في استحقاق الجد الثلثين دون الاخوة كما استحقه الاب دونهم اذا كان باقيا قال الشافعي رضي الله عنه لا نسلم ان الجد أب والدليل عليه وجوه (أحدها) انكم كما استدللتم بهذه الآيات على ان الجد أب فنحن نستدل على انه ليس بأب بقوله تعالى ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب فان الله تعالى ما أدخل يعقوب في بنيه لانه ميز عنهم فلو كان الصاعد في الابوة أبا لكان النازل في البنوة ابنا في الحقيقة فلما لم يكن كذلك ثبت ان الجد ليس بأب (وثانيها) لو كان الجد أبا على الحقيقة لما صح لمن مات أبوه وجده حي أن ينفي ان له أبا كما لا يصح في الاب القريب ولما صح ذلك علمنا انه ليس بأب في الحقيقة فان قيل اسم الابوة وان حصل في الكل الا ان رتبة الادنى أقرب من رتبة الابعد فلذلك صح فيه النفي قلنا لو كان الاسم حقيقة فيهما جميعا لم يكن الترتيب في الوجود سببا لنفي اسم الاب عنه (وثالثها) لو كان الجد أبا على الحقيقة لصح القول بأنه مات وخلف أما وآباء كثيرين وذلك مما لم يطلقه أحد من الفقهاء وأرباب اللغة والتفسير (ورابعها) لو كان الجد أبا ولا شك ان الصحابة عارفون باللغة لما كانوا يختلفون في ميراث الجد ولو كان الجد أبا لكانت الجدة أما ولو كان كذلك لما وقعت الشبهة في ميراث الجدة حتى يحتاج أبو بكر رضي الله عنه الى السؤال عنه فهذه الدلائل دلت على ان الجد ليس بأب (وخامسها) قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فلو كان الجد أبا لكان ابن الابن ابنا لا محالة فكان يلزم بمقتضى هذه الآية حصول الميراث لابن الابن مع قيام الابن ولما لم يكن كذلك علمنا ان الجد ليس بأب فأما الآيات التي تمسكتم بها في بيان ان الجد أب فالجواب عن وجه التمسك بها من وجوه (أولها) انه قرأ أبي واله ابراهيم بطرح آبائك الا ان هذا لا يقدح في الغرض لان القراءة الشاذة لا تدفع القراءة المتواترة بل الجواب أن يقال انه أطلق لفظ الاب على الجد وعلى العم وقال عليه الصلاة والسلام في العباس هذا بقية آبائي وقال ردوا على أبي فدلنا ذلك على انه ذكره على سبيل المجاز والدليل عليه ما قدمنا انه يصح نفي اسم الاب عن الجد ولو كان حقيقة لما كان كذلك وأما قول ابن عباس فانما أطلق الاسم عليه نظرا الى الحكم الشرعي لا الى الاسم اللغوي لان اللغات لا يقع الخلاف فيها بين أرباب اللسان والله أعلم أما قوله تعالى الها واحدا فهو بدل من اله آبائك كقوله بالناصية ناصية كاذبة أو على الاختصاص أي نريد باله آبائك الها واحدا أما قوله ونحن له مسلمون ففيه وجوه (أحدها) انه حال من فاعل نعبد أو من مفعوله لرجوع الهاء اليه في له (وثانيها) يجوز أن تكون جملة معطوفة على نعبد (وثالثها) أن تكون جملة اعتراضية مؤكدة أي ومن حالنا انا له مسلمون مخلصون للتوحيد أو مذعنون أما قوله تعالى تلك أمة قد خلت فهو اشارة الى من ذكرهم الله تعالى في الآية المتقدمة وهم ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب وبنوه الموحدون والامة الصنف خلت سلفت ومضت وانقرضت والمعنى اني اقتصصت عليكم أخبارهم وما كانوا عليه من الاسلام والدعوة الى الاسلام فليس لكم نفع في سيرتهم دون أن تفعلوا ما فعلوه فان أنتم فعلتم ذلك انتفعتم وان أبيتم لم تنتفعوا بأفعالهم والآية دالة على مسائل (المسئلة الاولى) الآية دالة على بطلان التقليد لان قوله لها ما كسبت يدل على ان كسب كل أحد يختص به ولا ينتفع به غيره ولو كان التقليد جائزا لكان كسب المتبوع نافعا للتابع فكأنه قال اني ما ذكرت حكاية أحوالهم طلبا منكم أن تقلدوهم ولكن لتنبهوا على ما يلزمكم فتستدلوا وتعلموا ان ما كانوا عليه من الملة هو الحق (المسئلة الثانية) الآية دالة على ترغيبهم في الايمان واتباع محمد عليه الصلاة

والسلام وتحذيرهم من مخالفته (المسئلة الثالثة) الآية دالة على ان الابناء لا يثابون على طاعة الآباء بخلاف قول اليهود من أن صلاح آبائهم ينفعهم وتحقيقه ماروى عنه عليه السلام انه قال ياصفية عمة محمد يا فاطمة بنت محمد ائتونى يوم القيامة بأعمالكم لا بانسابكم فانى لا أغنى عنكم من الله شيئا وقال ومن أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه وقال الله تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وقال تعالى ليس بامانيكم ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وكذلك قوله تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى وقال فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم (المسئلة الرابعة) الآية تدل على بطلان قول من يقول الابناء يعذبون بكفر آبائهم وكان اليهود يقولون انهم يعذبون فى النار لكفر آبائهم باتخاذ العجل وهو قوله تعالى وقالوا لن تمسنا النار الا أياما معدودة وهى أيام عبادة العجل فبين الله تعالى بطلان ذلك (المسئلة الخامسة) الآية دالة على ان العبد مكتسب وقد اختلف أهل السنة والمعتزلة فى تفسير الكسب أما أهل السنة فقد اتفقوا على انه ليس معنى كون العبد مكتسبا دخول شئ من الاعراض بقدرته من العدم الى الوجود ثم بعد اتفاقهم على هذا الاصل ذكروا لهذا الكسب ثلاث تفسيرات (أحدها) وهو قول الاشعرى رضى الله عنه ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور من غير تأثير للقدرة فى المقدور بل القدرة والمقدور حصلا بخلق الله تعالى كان العلم والمعلوم حصلا بخلق الله تعالى لكن الشئ الذى حصل بخلق الله تعالى وهو متعلق القدرة الحادثة هو الكسب (وثانيها) ان ذات الفعل توجد بقدرة الله تعالى ثم يحصل لذلك الفعل وصف كونه طاعة أو معصية وهذه الصفة حاصلة بالقدرة الحادثة وهو قول أبى بكر الباقلانى (وثالثها) ان القدرة الحادثة والقدرة القديمة اذا تعلقتا بمقدور واحد وقع المقدور بهما وكان فعل العبد وقع باعانة الله فهذا هو الكسب وهذا يعزى الى أبى اسحاق الاسفرايينى لانه يروى عنه انه قال الكسب هو الفعل الواقع بالمعين أما القائلون بأن القدرة الحادثة مؤثرة فهم فريقان (الاول) الذين يقولون بأن القدرة مع الداعى توجب الفعل فالله تعالى هو الخالق للكل بمعنى انه سبحانه وتعالى هو الذى وضع الاسباب المؤدية الى دخول هذه الافعال فى الوجود والعبد هو المكتسب بمعنى ان المؤثر فى وقوع فعله هو القدرة والداعية القائمتان به وهذا مذهب امام الحرمين رحمه الله تعالى اختاره فى الكتاب الذى سماه بالنظامية ويقرب قول أبى الحسين البصرى منه وان كان لا يصرح به (الفريق الثانى) من المعتزلة وهم الذين يقولون القدرة مع الداعى لا توجب الفعل بل العبد قادر على الفعل والترك متمكن منهما ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا هو الفعل والكسب قالت المعتزلة للاشعرى اذا كان مقدور العبد واقعا بخلق الله تعالى فاذا خلقه فيه استحال من العبد أن لا يتصف فى ذلك الوقت بذلك الفعل واذا لم يخلقه فيه استحال منه فى ذلك الوقت أن يتصف به واذا كان كذلك لم يكن البتة متمكنا من الفعل والترك ولا معنى للقادر الا ذلك فالعبد البتة غير قادر وأيضا فهذا الذى هو مكتسب العبد اما أن يكون واقعا بقدرة الله أو لم يقع البتة بقدرة الله أو وقع بالقدرتين معا فان وقع بقدرة الله تعالى لم يكن العبد فيه مؤثرا فكيف يكون مكتسبا له وان وقع بقدرة العبد فهذا هو المطلوب وان وقع بالقدرتين معا فهذا محال لان قدرة الله تعالى مستقلة بالايقاع فعند تعلق قدرة الله تعالى به فكيف يبقى لقدرة العبد فيه أثر وأما قول الباقلانى فضعيف لان المحرم من الجلوس فى الدار المغصوبة ليس الا شغل تلك الاحياز فهذا الشغل ان حصل بفعل الله تعالى فنفس المنهى عنه قد خلقه الله تعالى فيه وهذا هو عين تكليف مالا يطاق وان حصل بقدرة العبد فهو المطلوب وأما قول الاسفرايينى فضعيف لما بينا ان قدرة الله تعالى مستقلة بالتأثير فلا يبقى لقدرة العبد معها أثر البتة قال أهل السنة كون العبد مستقلا بالايجاد والخلق محال لوجوه (أولها) ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيل فعله وهو غير عالم بتلك التفاصيل فهو غير موجد لها (وثانيها) لو كان العبد موجدا لفعل نفسه لما وقع الا ما أراده العبد وليس كذلك لان الكافر يقصد تحصيل العلم فلا يحصل الا الجهل (وثالثها) لو كان العبد موجدا لفعل نفسه لكان كونه موجدا لذلك الفعل زائدا على ذات ذلك الفعل وذات القدرة لانه

يمكننا أن نعقل ذات الفعل وذات القدرة مع الذهول عن كون العبد موجداله والمعقول غير المغفول عنه ثم تلك الموجدية حادثة فان كان حدوثها بالعبد لزم افتقارها الى موجدية أخرى ولزم التسلسل وهو محال وان كان بالله تعالى والاثر واجب الحصول عند حصول الموجدية فيلزم استناد الفعل الى الله تعالى ولا يلزمنا ذلك فى موجدية الله تعالى لانه قديم فكانت موجديته قديمة فلا يلزم افتقار تلك الموجدية الى موجدية أخرى هذا ملخص الكلام من الجانبين والمنازعات بين الفريقين فى الالفاظ والمعانى كثيرة والله الهادى *

قوله تعالى (وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا قل بل ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين) اعلم أنه تعالى لما بين بالدلائل التى تقدمت صحة دين الاسلام حكى بعدها أنواعا من شبه المخالفين الطاعنين فى الاسلام (الشبهة الاولى) حكى عنهم انهم قالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا ولم يذكروا فى تقرير ذلك شبهة بل اصروا على التقليد فاجابهم الله تعالى عن هذه الشبهة من وجوه (الاول) ذكر جوابا الزاميا وهو قوله قل بل ملة ابراهيم حنيفا وتقرير هذا الجواب انه ان كان طريق الدين التقليد فالاولى فى ذلك اتباع ملة ابراهيم لان هؤلاء المختلفين قد اتفقوا على صحة دين ابراهيم والاخذ بالمتفق أولى من الاخذ بالمختلف أن كان المعول فى الدين على التقليد فكانه سبحانه قال ان كان المعول فى الدين على الاستدلال والنظر فقد قدمنا الدلائل وان كان المعول على التقليد فالرجوع الى دين ابراهيم عليه السلام وترك اليهودية والنصرانية أولى فان قيل أليس أن كل واحد من اليهود والنصارى يدعى أنه على دين ابراهيم عليه السلام قلنا لما ثبت أن ابراهيم كان قائلا بالتوحيد وثبت أن النصارى يقولون بالتثليث واليهود يقولون بالتشبيه فثبت انهم ليسوا على دين ابراهيم عليه السلام وان محمدا عليه السلام لما دعى الى التوحيد كان هو على دين ابراهيم ولنرجع الى تفسير الالفاظ أما قوله وقالوا كونوا هودا أو نصارى فلا يجوز أن يكون المراد به التخيير اذ المعلوم من حال اليهود انها لا تجوز اختيار النصرانية على اليهودية بل تزعم انه كفر والمعلوم من حال النصارى أيضا ذلك بل المراد أن اليهود تدعو الى اليهودية والنصارى الى النصرانية فكل فريق يدعو الى دينه ويزعم أنه الهدى فهذا معنى قوله تهتدوا أى انكم اذا فعلتم ذلك اهتديتم وصرتم على سنن الاستقامة أما قوله بل ملة ابراهيم ففى انتصاب ملة أربعة أقوال (الاول) لانه عطف فى المعنى على قوله كونوا هودا أو نصارى وتقديره قالوا اتبعوا اليهودية قل بل اتبعوا ملة ابراهيم (الثانى) على الحذف تقديره بل نتبع ملة ابراهيم (الثالث) تقديره بل نكون أهل ملة ابراهيم فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه كقوله واسئل القرية أى أهلها (الرابع) التقدير بل اتبعوا ملة ابراهيم وقرأ الاعرج ملة ابراهيم بالرفع أى ملته ملتنا أو ديننا ملة ابراهيم وبالجملة فأنت بالخيار فى أن تجعله مبتدأ أو خبرا أما قوله حنيفا ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) لاهل اللغة فى الحنيف قولان (الاول) ان الحنيف هو المستقيم ومنه قيل للاعرج أحنف تفاؤلا بالسلامة كما قالوا للديغ سليم وللمهلكة مفازة قالوا فكل من أسلم لله ولم ينحرف عنه فى شئ فهو حنيف وهو مروى عن محمد بن كعب القرظى (الثانى) أن الحنيف المائل لان الاحنف هو الذى يميل كل واحد من قدميه الى الاخرى باصابعها وتحنف اذا مال فالمعنى ان ابراهيم عليه السلام حنف الى دين الله أى مال اليه فقوله بل ملة ابراهيم حنيفا أى مخالفا لليهود والنصارى منحرفا عنهما وأما المفسرون فذكروا عبارات (أحدها) قول ابن عباس والحسن ومجاهد أن الحنيفية حج البيت (وثانيها) انها اتباع الحق عن مجاهد (وثالثها) اتباع ابراهيم فى شرائعه التى هى شرائع الاسلام (ورابعها) اخلاص العمل وتقديره بل نتبع ملة ابراهيم التى هى التوحيد عن الاصم قال القفال وبالجملة فالحنيف لقب لمن دان بالاسلام كسائر القاب الديانات وأصله من ابراهيم عليه السلام (المسئلة الثانية) فى نصب حنيفا قولان (أحدهما) قول الزجاج انه نصب على الحال من ابراهيم كقولك رأيت وجه هند قائمة (الثانى) انه نصب على القطع أراد بل ملة ابراهيم الحنيف فلما سقطت الالف واللام لم تتبع النكرة المعرفة فانقطع منه فانتصب قاله نحاة الكوفة أما قوله وما كان من المشركين ففيه وجوه

(أحدها) أنه تنبيه على ان فى مذهب اليهود والنصارى شركا على ما بيناه لانه تعالى حكى عن بعض اليهود قولهم عزير ابن الله والنصارى قالوا المسيح ابن الله وذلك شرك (وثانيها) أن الحنيف اسم لمن دان بدين ابراهيم عليه السلام ومعلوم أنه عليه السلام أتى بشرائع مخصوصة من حج البيت والختان وغيرهما فمن دان بذلك فهو حنيف وكان العرب تدين بهذه الاشياء ثم كانت تشرك فقيل من أجل هذا حنيفا وما كان من المشركين ونظيره قوله حنفاء لله غير مشركين به وقوله وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون قال القاضى الآية تدل على ان للواحد منا أن يحتج على غيره بما يجرى مجرى المناقضة لقوله افحامه وان لم يكن ذلك حجة فى نفسه لان من المعلوم انه عليه السلام لم يكن يحتج على نبوته بامثال هذه الكلمات بل كان يحتج بالمعجزات الباهرة التى ظهرت عليه لكنه عليه السلام لما كان قد أقام الحجة بها وأزاح العلة ثم وجدهم معاندين مستمرين على باطلهم فعند ذلك أورد عليهم من الحجة ما يجانس ما كانوا عليه فقال ان كان الدين بالاتباع فالمتفق عليه وهو ملة ابراهيم عليه السلام أولى بالاتباع ولقائل أن يقول اليهود والنصارى وان كانوا معترفين بفضل ابراهيم ومقرين بأن ابراهيم ما كان من القائلين بالتشبيه والتثليث امتنع أن يقولوا بذلك بل لا بد وان يكونوا قائلين بالتنزيه والتوحيد ومتى كانوا قائلين بذلك لم يمكن فى دعوتهم اليه فائدة وان كانوا منكرين فضل ابراهيم أو كانوا مقرين به لكنهم أنكروا كونه منكرا للتجسيم والتثليث لم يكن ذلك متفقا عليه فحينئذ لا يصح الزام القول بأن هذا متفق عليه فكان الاخذ به أولى (والجواب) انه كان معلوما بالتواتر ان ابراهيم عليه السلام ما اثبت الولد لله تعالى فلما صح عن اليهود والنصارى انهم قالوا بذلك ثبت أن طريقتهم مخالفة لطريقة ابراهيم عليه السلام * قوله تعالى (قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا وما أنزل الى ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط وما أوتى موسى وعيسى وما أوتى النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون) اعلم أنه تعالى لما أجاب بالجواب الجدلى أولا ذكر بعده جوابا برهانيا فى هذه الآية وهو ان الطريق الى معرفة نبوة الانبياء عليهم السلام ظهور المعجز عليهم ولما ظهر المعجز على يد محمد صلى الله عليه وسلم وجب الاعتراف بنبوته والايمان برسالته فان تخصيص البعض بالقبول وتخصيص البعض بالرد يوجب المناقضة فى الدليل وانه ممتنع عقلا فهذا هو المراد من قوله قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا الى آخر الآية وهذا هو الغرض الاصلى من ذكر هذه الآية فان قيل كيف يجوز الايمان بابراهيم وموسى وعيسى مع القول بان شرائعهم منسوخة قلنا نحن نؤمن بأن كل واحد من تلك الشرائع كان حقا فى زمانه فلا يلزم منا المناقضة أما اليهود والنصارى لما اعترفوا بنبوة بعض من ظهر المعجز عليه وأنكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مع قيام المعجز على يده فحينئذ يلزمهم المناقضة فظهر الفرق ثم نقول فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) ان الله تعالى لما حكى عنهم انهم قالوا كونوا هودا أو نصارى ذكر فى مقابلته للرسول عليه السلام قل بل ملة ابراهيم ثم قال لامته قولوا آمنا بالله وهذا قول الحسن وقال القاضى قوله قولوا آمنا بالله يتناول جميع المكلفين اعنى النبى وأمته والدليل عليه وجهان (أحدهما) ان قوله قولوا خطاب عام فيتناول الكل (الثانى) أن قوله وما أنزل الينا لا يليق الا به صلى الله عليه وسلم فلا أقل من أن يكون هو داخلا فيه واحتج الحسن على قوله بوجهين (الاول) انه عليه السلام أمر من قبل بقوله قل بل ملة ابراهيم (الثانى) انه فى نهاية الشرف والظاهر افراده بالخطاب (والجواب) أن هذه القرائن وان كانت محتملة الا انها لا تبلغ فى القوة الى حيث تقتضى تخصيص عموم قوله قولوا آمنا بالله أما قوله قولوا آمنا بالله فانما قدمه لان الايمان بالله أصل الايمان بالشرائع فمن لا يعرف الله استحال أن يعرف نبيا أو كتابا وهذا يدل على فساد مذهب التعليمية والمقلدة القائلين بأن طريق معرفة الله تعالى الكتاب والسنة أما قوله والاسباط قال الخليل السبط فى بنى اسرائيل كالقبيلة فى العرب وقال صاحب الكشاف السبط الحافد وكان الحسن والحسين سبطى رسول الله صلى الله عليه وسلم والاسباط الحفدة وهم حفدة يعقوب عليه السلام وذرارى أبنائه الاثنى عشر أما قوله لا نفرق بين أحد منهم ففيه وجهان (الاول) انا لا نؤمن ببعض ونكفر ببعض فانا لو فعلنا ذلك كانت

المناقضة لازمة على الدليل وذلك غير جائز (الثاني) لا نفرق بين أحد منهم أي لا نقول انهم متفرقون في أصول الديانات بل هم مجتمعون على الاصول التي هي الاسلام كما قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه والوجه الاول أليق بسياق الآية أما قوله ونحن له مسلمون فالمعنى ان اسلامنا لاجل طاعة الله تعالى لا لاجل الهوى واذا كان كذلك فهو يقتضي أنه متى ظهر المعجز وجب الايمان به فأما تخصيص بعض أصحاب المعجزات بالقبول والبعض بالرد فذلك يدل على ان المقصود من ذلك الايمان ليس طاعة الله والانقياد له بل اتباع الهوى والميل * قوله تعالى (فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وان تولوا فانما هم في شقاق فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم) اعلم أنه تعالى لما بين الطريق الواضح في الدين وهو ان يعترف الانسان بنبوة من قامت الدلالة على نبوته وان يحترز في ذلك عن المناقضة رغبهم في مثل هذا الايمان فقال فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا أما قوله بمثل ما آمنتم به ففيه اشكال وهو أن الذي آمن به المؤمنون ليس له مثل وجوابه من وجوه (أحدها) ان المقصود منه التثبيت والمعنى ان حصلوا دينا آخر مثل دينكم ومساويا له في الصحة والسداد فقد اهتدوا ولكن لما استحال أن يوجد دين آخر يساوي هذا الدين في السداد استحال الاهتداء بغيره ونظيره قولك للرجل الذي تشير عليه هذا هو الرأي والصواب فان كان عندك رأي اصوب منه فاعمل به وقد علمت ان لا أصوب من رأيك ولكنك تريد تثبيت صاحبك وتوقفه على ان ما رأيت لا رأي وراءه وانما قلنا انه يستحيل أن يوجد دين آخر يساوي هذا الدين في السداد لان هذا الدين مبناه على ان كل من ظهر عليه المعجز وجب الاعتراف بنبوته وكل ما غاير هذا الدين لا بد وان يشتمل على المناقضة والمتناقض يستحيل أن يكون مساويا للغير المتناقض في السداد والصحة (وثانيها) أن المثل صلة في الكلام قال الله تعالى ليس كمثله شيء أي ليس كهو شيء وقال الشاعر * وصاليات ككما يؤثفين * وكانت أم الاحنف ترقصه وتقول

والله لولا حنف برجله * ودقة في ساقه من هزله * ما كان منكم أحد كمثله

(وثالثها) انكم آمنتم بالفرقان من غير تصحيف وتحريف فان آمنوا بمثل ذلك وهو التوراة من غير تصحيف وتحريف فقد اهتدوا لانهم يتوصلون به الى معرفة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (ورابعها) أن يكون قوله فان آمنوا بمثل ما آمنتم به أي فان صاروا مؤمنين بمثل ما به صرتم مؤمنين فقد اهتدوا فالتمثيل في الآية بين الايمانين والتصديقين وروى محمد بن جرير الطبري أن ابن عباس قال لا تقولوا فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فليس لله مثل ولكن قولوا فان آمنوا بالذي آمنتم به قال القاضي لا وجه لترك القراءة المتواترة من حيث يشكل المعنى ويلتبس لان ذلك ان جعله المرء مذهبا لزمه أن يغير تلاوة كل الآيات المتشابهات وذلك محظور والوجه الاول في الجواب هو المعتمد أما قوله فقد اهتدوا فالمراد فقد علموا بما هدوا اليه وقبلوه ومن هذا حاله يكون وليا لله داخلا في أهل رضوانه فالآية تدل على ان الهداية كانت موجودة قبل هذا الاهتداء وتلك الهداية لا يمكن حملها الا على الدلائل التي نصبها الله تعالى وكشف عنها وبين وجوه دلالتها ثم بين على وجه الزجر ما يلحقهم ان تولوا فقال وان تولوا فانما هم في شقاق وفي الشقاق بحثان (البحث الاول) قال بعض أهل اللغة الشقاق مأخوذ من الشق كأنه صار في شق غير شق صاحبه بسبب العداوة وقد شق عصا المسلمين اذا فرق جماعتهم وفارقها ونظيره المحادة وهي ان يكون هذا في حد وذاك في حد آخر والتعادي مثله لان هذا يكون في عدوة وذاك في عدوة والمجانبة ان يكون هذا في جانب وذاك في جانب آخر وقال آخرون انه من المشقة لان كل واحد منهما يحرص على ما يشق على صاحبه ويؤذيه قال الله تعالى وان خفتم شقاق بينهما أي فراق بينهما في الاختلاف حتى يشق أحدهما على الآخر (البحث الثاني) قوله وان تولوا فانما هم في شقاق أي ان تركوا مثل هذا الايمان فقد التزموا المناقضة والعاقل لا يلتزم المناقضة البتة فحيث التزموها علمنا أنه ليس غرضهم طلب الدين

والانقياد للحق وانما غرضهم المنازعة واظهار العداوة ثم للمفسرين عبارات (أولها) قال ابن عباس رضي الله عنهما فانما هم في شقاق أي في خلاف مذ فارقوا الحق وتمسكوا بالباطل فصاروا مخالفين لله (وثانيها) قال أبو عبيدة ومقاتل في شقاق أي في ضلال (وثالثها) قال ابن زيد في منازعة ومحاربة (ورابعها) قال الحسن في عداوة قال القاضي ولا يكاد يقال في المعاداة على وجه الحق أو في المخالفة التي لا تكون معصية انه شقاق وانما يقال ذلك في مخالفة عظيمة توقع صاحبها في عداوة الله وغضبه ولعنه وفي استحقاق النار فصار هذا القول وعيدا منه تعالى لهم وصار وصفهم بذلك دليلا على أن القوم معادون للرسول مضمرون له السوء متربصون لايقاعه في المحن فعند هذا آمنه الله تعالى من كيدهم وآمن المؤمنين من شرهم ومكرهم فقال فسيكفيكهم الله تقوية لقلبه وقلب المؤمنين لانه تعالى اذا تكفل بالكفاية في أمر حصلت الثقة به قال المتكلمون هذا اخبار عن الغيب فيكون معجزا دالا على صدقه وانما قلنا انه اخبار عن الغيب وذلك لانا وجدنا مخبر هذا القول على ما أخبر به لانه تعالى كفاه شر اليهود والنصارى ونصره عليهم حتى غلبهم المسلمون وأخذوا ديارهم وأموالهم فصاروا اذلاء في أيديهم يؤدون اليهم الخراج والجزية ولا يقدرون البتة على التخلص من أيديهم وانما قلنا انه معجز لان التخرص لا يصيب في مثل ذلك على التفصيل قال الملحدون لا نسلم ان هذا معجز وذلك لان المعجز هو الذي يكون ناقضا للعادة وقد جرت العادة بأن كل من كان مبتلى بايذاء غيره فانه يقال له اصبر فان الله يكفيك شره ثم قد يقع ذلك تارة ولا يقع أخرى واذا كان هذا معتادا فكيف يقال انه معجز وأيضا لعله توصل الى ذلك برؤيا رآها وذلك مما لا سبيل الى دفعه فان المنجمين يقولون من كان سهم الغيب في طالعه فانه يأتي بمثل هذه الاخبار وان لم يكن نبيا (والجواب) انه ليس غرضنا من قولنا انه معجز ان هذا الاخبار وحده معجز بل غرضنا أن القرآن يشتمل على كثير من هذا النوع والاخبار عن الاشياء الكثيرة على سبيل التفصيل مما لا يتأتى من المتخرص الكاذب ثم انه تعالى لما وعده بالنصرة والمعونة أتبعه بما يدل على ان ما يسرون وما يعلنون من هذا الامر لا يخفى عليه تعالى فقال وهو السميع العليم وفيه وجهان (الاول) انه وعيد لهم والمعنى انه يدرك ما يضمرون ويقولون وهو عليم بكل شئ فلا يجوز لهم أن يقع منهم أمر الا وهو قادر على كفايته اياهم فيه (الثاني) انه وعد للرسول يعني يسمع دعاءك ويعلم نيتك وهو يستجيب لك ويوصلك الى مرادك واحتج الاصحاب بقوله وهو السميع العليم على ان سمعه تعالى زائد على علمه بالمسموعات لان قوله عليم بناء مبالغة فيتناول كونه عالما بجميع المعلومات فلو كان كونه سميعا عبارة عن علمه بالمسموعات لزم التكرار وانه غير جائز فوجب أن يكون صفة كونه تعالى سميعا أمرا زائدا على وصفه بكونه عليما والله أعلم بالصواب

• قوله تعالى (صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون) اعلم أنه تعالى لما ذكر الجواب الثاني وهو ان ذكر ما يدل على صحة هذا الدين ذكر بعده ما يدل على ان دلائل هذا الدين واضحة جلية فقال صبغة الله ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) الصبغ ما يلون به الثياب ويقال صبغ الثوب يصبغه بفتح الباء وكسرها وضمها ثلاث لغات صبغا بفتح الصاد وكسرها لغتان والصبغة فعلة من صبغ كالجلسة من جلس وهي الحالة التي يقع عليها الصبغ ثم اختلفوا في المراد بصبغة الله على أقوال (الاول) انه دين الله وذكروا في انه لم سمي دين الله بصبغة الله وجوها (أحدها) أن بعض النصارى كانوا يغمسون أولادهم في ماء أصفر يسمونه المعمودية ويقولون هو تطهير لهم واذا فعل الواحد بولده ذلك قال الآن صار نصرانيا فقال الله تعالى اطلبوا صبغة الله وهي الدين والاسلام لا صبغتهم والسبب في اطلاق لفظ الصبغة على الدين طريقة المشاكلة كما تقول لمن يغرس الاشجار وأنت تريد أن تأمره بالكرم اغرس كما يغرس فلان تريد رجلا مواظبا على الكرم ونظيره قوله تعالى انما نحن مستهزؤن الله يستهزئ بهم يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله وجزاء سيئة سيئة مثلها ان تسخروا منا فانا نسخر منكم (وثانيها) اليهود تصبغ أولادها يهودا والنصارى تصبغ أبناءها نصارى بمعنى يلقنونهم فيصبغونهم بذلك لما يشربون

فى قلوبهم عن قتادة قال ابن الانبارى يقال فلان يصبغ فلانا فى الشئ أى يدخله فيه ويلزمه اياه كما يجعل الصبغ لازما للثوب وأنشد ثعلب

دع الشر وانزل بالنجاة تحرزا ● اذا أنت لم يصبغك فى الشر صابغ

(وثالثها) سمى الدين صبغة لان هيئته تظهر بالمشاهدة من أثر الطهارة والصلاة قال الله تعالى سيماهم فى وجوههم من أثر السجود (ورابعها) قال القاضى قوله صبغة الله متعلق بقوله قولوا آمنا بالله الى قوله ونحن له مسلمون فوصف هذا الايمان منهم بأنه صبغة الله تعالى ليبين ان المباينة بين هذا الدين الذى اختاره الله وبين الدين الذى اختاره المبطل ظاهرة جلية كما تظهر المباينة بين الالوان والاصباغ لذى الحس السليم (القول الثانى) ان صبغة الله فطرته وهو كقوله فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ومعنى هذا الوجه ان الانسان موسوم فى تركيبه وبنيته بالعجز والفاقة والآثار الشاهدة عليه بالحدوث والافتقار الى الخالق فهذه الآثار كالصبغة له وكالسمة اللازمة قال القاضى من حمل قوله صبغة الله على الفطرة فهو مقارب فى المعنى لقول من يقول هو دين الله لان الفطرة التى أمر وا بها هو الذى تقتضيه الادلة من عقل وشرع وهو الدين أيضا لكن الدين أظهر لان المراد على ما بيناه هو الذى وصفوا أنفسهم به فى قوله قولوا آمنا بالله فكأنه تعالى قال فى ذلك ان دين الله الذى ألزمكم التمسك به فالنفع به سيظهر دينا ودنيا كظهور حسن الصبغة واذا حمل الكلام على ما ذكرناه لم يكن لقول من يقول انما قال ذلك لعادة جارية لليهود والنصارى فى صبغ يستعملونه فى أولادهم معنى لان الكلام اذا استقام على أحسن الوجوه بدونه فلا فائدة فيه ولنذكر الآن بقية أقوال المفسرين (القول الثالث) ان صبغة الله هى الختان الذى هو تطهير أى كما ان المخصوص الذى للنصارى تطهير لهم فكذلك الختان تطهير للمسلمين عن أبى العالية (القول الرابع) انه حجة الله عن الاصم وقيل انه سنة الله عن أبى عبيدة والقول الجيد هو الاول والله أعلم (المسئلة الثانية) فى نصب صبغة أقوال (أحدها) انه بدل عن ملة وتفسير لها (الثانى) اتبعوا صبغة الله (الثالث) قال سيبويه انه مصدر مؤكد فينتصب عن قوله آمنا بالله كما انتصب وعد الله عما تقدمه أما قوله ومن أحسن من الله صبغة فالمراد انه يصبغ عباده بالايمان ويطهرهم به من أوساخ الكفر فلا صبغة أحسن من صبغته أما قوله تعالى ونحن له عابدون فقال صاحب الكشاف انه عطف على آمنا بالله وهذا يرد قول من يزعم ان صبغة الله بدل من ملة ابراهيم أو نصب على الاغراء فى عليكم صبغة الله لما فيه من فك النظم واتصابها على انها مصدر مؤكد هو الذى ذكره سيبويه والقول ما قالت حذام ● قوله تعالى (قل أتحاجوننا فى الله وهو ربنا وربكم ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم ونحن له مخلصون) اعلم ان فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا فى تلك المحاجة وذكروا وجوها (أحدها) ان ذلك كان قولهم انهم أولى بالحق والنبوة لتقدم النبوة فيهم والمعنى أتجادلوننا فى ان الله اصطفى رسوله من العرب لا منكم وتقولون لو أنزل الله على أحد لانزل عليكم وترونكم أحق بالنبوة منا (وثانيها) قولهم نحن أحق بالايمان من العرب الذين عبدوا الاوثان (وثالثها) قولهم نحن أبناء الله وأحباؤه وقولهم لن يدخل الجنة الامن كان هودا أو نصارى وقولهم كونوا هودا أو نصارى تهتدوا عن الحسن (ورابعها) أتحاجوننا فى الله أى أتحاجوننا فى دين الله (المسئلة الثانية) هذه المحاجة كانت مع من ذكروا فيه وجوها (أحدها) انه خطاب لليهود والنصارى (وثانيها) انه خطاب مع مشركى العرب حيث قالوا لولا أنزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم والعرب كانوا مقرين بالخالق (وثالثها) انه خطاب مع الكل والقول الاول أليق بنظم الآية أما قوله وهو ربنا وربكم ففيه وجهان (الاول) انه أعلم بتدبير خلقه وبمن يصلح للرسالة وبمن لا يصلح لها فلا تعترضوا على ربكم فان العبد ليس له أن يعترض على ربه بل يجب عليه تفويض الامر بالكلية له (الثانى) انه لا نسبة لكم الى الله تعالى الا بالعبودية وهذه النسبة مشتركة بيننا وبينكم فلم ترجحون أنفسكم علينا بل الترجيح من جانبنا لانا مخلصون له فى العبودية ولستم كذلك وهو المراد

بقوله ونحن له مخلصون وهذا التأويل أقرب أما قوله تعالى لنا أعمالنا ولكم أعمالكم فالمراد منه النصيحة في الدين كأنه تعالى قال لنبيه قل لهم هذا القول على وجه الشفقة والنصيحة أي لا يرجع الي من أفعالكم القبيحة ضرر حتى يكون المقصود من هذا القول دفع ذلك الضرر وانما المراد نصحكم وارشادكم الى الاصلح وبالجملة فالانسان انما يكون مقبول القول اذا كان خاليا عن الاغراض الدنيوية فاذا كان لشيء من الاغراض لم ينجع قوله في القلب البتة فهذا هو المراد فيكون فيه من الردع والزجر ما يبعث على النظر وتحريك الطباع على الاستدلال وقبول الحق وأما معنى الاخلاص فقد تقدم * قوله تعالى (أم تقولون ان ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط كانوا هودا أو نصارى قل أأنتم أعلم أم الله ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون) اعلم ان في الآية مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ ابن عامر وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم أم تقولون بالتاء على المخاطبة كأنه قال أتحاجوننا أم تقولون والباقون بالياء على انه اخبار عن اليهود والنصارى فعلى الاول يحتمل أن تكون أم متصلة وتقديره بأي الحجتين تتعلقون في أمرنا أبالتوحيد فنحن موحدون أم باتباع دين الانبياء فنحن متبعون وأن تكون منقطعة بمعنى بل أتقولون والهمزة للانكار أيضا وعلى الثاني تكون منقطعة لانقطاع معناه بمعنى الانقطاع الى حجاج آخر غير الاول كأنه قيل أتقولون ان الانبياء كانوا قبل نزول التوراة والانجيل هودا أو نصارى (المسئلة الثانية) انما أنكر الله تعالى ذلك القول عليهم لوجوه (أحدها) لان محمدا صلى الله عليه وسلم ثبتت نبوته بسائر المعجزات وقد أخبر عن كذبهم في ذلك فثبت لا محالة كذبهم فيه (وثانيها) شهادة التوراة والانجيل على ان الانبياء كانوا على التوحيد والحنيفية (وثالثها) ان التوراة والانجيل أنزلا بعدهم (ورابعها) انهم ادعوا ذلك من غير برهان فوبخهم الله تعالى على ذلك بهذه الوجوه ولما كان هذا القول باطلا من هذه الوجوه لا جرم أورد الله هذا الكلام في معرض الاستفهام على سبيل الانكار والغرض منه الزجر والتوبيخ وأن يقرر الله في نفوسهم انهم يعلمون انهم كانوا كاذبين فيما يقولون أما قوله قل أأنتم أعلم أم الله فمعناه ان الله أعلم وخبره أصدق وقد أخبر في التوراة والانجيل وفي القرآن على لسان محمد صلى الله عليه وسلم انهم كانوا مسلمين مبرئين عن اليهودية والنصرانية فان قيل انما يقال هذا فيمن لا يعلم وهم علموه وكتموه فكيف يصح الكلام قلنا من قال انهم كانوا على ظن وتوهم فالكلام ظاهر ومن قال علموا وجحدوا فمعناه ان منزلتكم منزلة المعترضين على ما يعلم ان الله أخبر به فلا ينفعه ذلك مع اقراره بأن الله أعلم أما قوله ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله ففيه ثلاثة أوجه (أحدها) ان في الآية تقديما وتأخيرا والتقدير ومن أظلم عند الله ممن كتم شهادة حصلت عنده كقولك ومن أظلم من زيد من جملة الكاتمين للشهادة والمعنى لو كان ابراهيم وبنوه هودا أو نصارى ثم ان الله كتم هذه الشهادة لم يكن أحد ممن يكتم شهادة أظلم منه لكن لما استحال ذلك مع عدله وتنزهه عن الكذب علمنا انه ليس الامر كذلك (وثانيها) ومن أظلم منكم معاشر اليهود والنصارى ان كتمتم هذه الشهادة من الله فمن في قوله من الله تتعلق بالكاتم على القول الاول وبالمكتوم منه على القول الثاني كأنه قال ومن أظلم ممن عنده شهادة فلم يقمها عند الله بل كتمها وأخفاها (وثالثها) أن يكون من في قوله من الله صلة الشهادة والمعنى ومن أظلم ممن كتم شهادة جاءته من عند الله فجحدها وأخفاها كقول الرجل لغيره عندي شهادة منك أي شهادة سمعتها منك وشهادة جاءتني من جهتك ومن عندك أما قوله وما الله بغافل عما تعملون فهو الكلام الجامع لكل وعيد ومن تصور انه تعالى عالم بسره واعلانه ولا يخفى عليه خافية وانه من وراء مجازاته ان خيرا فخير وان شرا فشر لا يمضي عليه طرفة عين الا وهو حذر خائف ألا ترى ان أحدنا لو كان عليه رقيب من جهة سلطان يعد عليه الانفاس لكان دائم الحذر والوجل مع ان ذلك الرقيب لا يعرف الا الظاهر فكيف بالرب الرقيب الذي يعلم السر وأخفى اذا هدد وأوعد بهذا الجنس من القول * قوله تعالى (تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون) اعلم انه تعالى لما حاج اليهود في هؤلاء الانبياء عقبه بهذه الآية لوجوه

(أحدها) ليكون وعظا لهم وزجرا حتى لا يتكلوا على فضل الآباء فكل واحد يؤخذ بعمله (وثانيها) انه تعالى بين انه متى لا يستنكر أن يكون فرضكم عين فرضهم لاختلاف المصالح لم يستنكر أن تختلف المصالح فينقلكم محمد صلى الله عليه وسلم من ملة الى ملة أخرى (وثالثها) انه تعالى لما ذكر حسن طريقة الانبياء الذين ذكرهم فى هذه الآيات بين ان الدليل لا يتم بذلك بل كل انسان مسؤل عن عمله ولا عذر له فى ترك الحق بأن توهم انه متمسك بطريقة من تقدم لانهم أصابوا أم أخطئوا لا ينفع هؤلاء ولا يضرهم لئلا يتوهم ان طريقة الدين التقليد فان قيل لم كررت الآية قلنا فيه قولان (أحدهما) انه عنى بالآية الاولى ابراهيم ومن ذكر معه (والثانى) أسلاف اليهود قال الجبائى قال القاضى هذا بعيد لان أسلاف اليهود والنصارى لم يجر لهم ذكر مصرح وموضع الشبهة فى هذا القول ان القوم لما قالوا فى ابراهيم وبنيه انهم كانوا هودا فكأنهم قالوا انهم كانوا على مثل طريقة أسلافنا من اليهود فصار سلفهم فى حكم المذكورين فجاز أن يقول تلك أمة قد خلت ويعنيهم ولكن ذلك كالتعسف بل المذكور السابق هو ابراهيم وبنوه فقوله تلك أمة يجب أن يكون عائدا اليهم (والقول الثانى) انه متى اختلفت الاوقات والاحوال والمواطن لم يكن التكرار عبثا فكأنه تعالى قال ما هذا الاشرف وصف هؤلاء الانبياء فيما أنتم عليه من الدين لا يسوغ التقليد فى هذا الجنس فعليكم بترك الكلام فى تلك الامة فلها ما كسبت وانظروا فيما دعاكم اليه محمد عليه الصلاة والسلام فان ذلك أنفع لكم وأعود عليكم ولا تسألون الا عن عملكم * قوله تعالى (سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدى من يشاء الى صراط مستقيم) اعلم ان هذا هو الشبهة الثانية من الشبه التى ذكرها اليهود والنصارى طعنا فى الاسلام فقالوا النسخ يقتضى اما الجهل أو التجهيل وكلاهما لا يليق بالحكيم وذلك لان الامر اما أن يكون خاليا عن القيد واما أن يكون مقيدا لا دوام واما أن يكون مقيدا بقيد الدوام فان كان خاليا عن القيد لم يقتض الفعل الا مرة واحدة فلا يكون ورود الامر بعد ذلك على خلافه ناسخا وان كان مقيدا بقيد اللادوام فههنا ظاهر ان الوارد بعده على خلافه لا يكون ناسخا له وان كان مقيدا بقيد الدوام فان كان الامر يعتقد فيه انه يبقى دائما مع انه ذكر لفظا يدل على انه يبقى دائما ثم انه رفعه بعد ذلك فههنا كان جاهلا ثم بدا له ذلك وان كان عالما بانه لا يبقى دائما مع انه ذكر لفظا يدل على انه يبقى دائما كان ذلك تجهيلا فثبت ان النسخ يقتضى اما الجهل أو التجهيل وهما محالان على الله تعالى فكان النسخ منه محالا فالآتى بالنسخ فى أحكام الله تعالى يجب أن يكون مبطلا فبهذا الطريق توصلوا بالقدح فى نسخ القبلة الى الطعن فى الاسلام ثم انهم خصوا هذه الصورة بمزيد شبهة فقالوا انا اذا جوزنا النسخ انما نجوزه عند اختلاف المصالح وههنا الجهات متساوية فى انها لله تعالى ومخلوقة له فتغيير القبلة من جانب الى جانب فعل خال عن المصلحة فيكون عبثا والعبث لا يليق بالحكيم فدل هذا على ان هذا التغيير ليس من الله تعالى فتوصلوا بهذا الوجه الى الطعن فى الاسلام ولنتكلم الآن فى تفسير الالفاظ ثم لنذكر الجواب عن هذه الشبهة على الوجه الذى قرره الله تعالى فى كتابه الكريم أما قوله سيقول السفهاء ففيه قولان (الاول) وهو اختيار القفال ان هذا اللفظ وان كان للمستقبل ظاهرا لكنه قد يستعمل فى الماضى أيضا كالرجل يعمل عملا فيطعن فيه بعض أعدائه فيقول أنا أعلم انهم سيطعنون على فيما فعلت ومجاز هذا أن يكون القول فيما يكرر ويعاد فاذا ذكروه مرة فسيذكرونه بعد ذلك مرة أخرى فصح على هذا التأويل أن يقال سيقول السفهاء من الناس ذلك وقد وردت الاخبار انهم لما قالوا ذلك نزلت الآية (القول الثانى) ان الله تعالى أخبر عنهم قبل ان ذكروا هذا الكلام انهم سيذكرونه وفيه فوائد (احداها) انه عليه الصلاة والسلام اذا أخبر عن ذلك قبل وقوعه كان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا (وثانيها) انه تعالى اذا أخبر عن ذلك أولا ثم سمعه منهم فانه يكون تأذيه من هذا الكلام أقل مما اذا سمعه منهم أولا (وثالثها) ان الله تعالى اذا أسمعه ذلك أولا ثم ذكر جوابه معه فحين يسمعه النبى عليه الصلاة والسلام منهم يكون الجواب حاضرا فكان ذلك أولى مما اذا سمعه ولا يكون الجواب حاضرا (المسئلة الثانية) أما السفه فى أصل اللغة

فقد شرحناه في تفسير قوله تعالى قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء وبالجملة فان من لا يميز بين ماله وعليه ويعدل عن طريق منافعه الى ما يضره يوصف بالخفة والسفه ولا شك ان الخطأ في باب الدين أعظم مضرة منه في باب الدنيا فاذا كان العادل عن الرأي الواضح في أمر دنياه يعد سفيها فمن يكون كذلك في أمر دينه كان أولى بهذا الاسم فلا كافر الا وهو سفيه فهذا اللفظ يمكن حمله على اليهود وعلى المشركين وعلى المنافقين وعلى جملتهم ولقد ذهب الى كل واحد من هذه الوجوه قوم من المفسرين (فأولها) قال ابن عباس ومجاهد هم اليهود وذلك لانهم كانوا يأنسون بموافقة الرسول اياهم في القبلة وكانوا يظنون ان موافقته لهم في القبلة ربما تدعوه الى أن يصير موافقا لهم بالكلية فلما تحول عن تلك القبلة استوحشوا من ذلك واغتموا وقالوا قد عاد الى طريقة آبائه واشتاق الى دينهم ولو ثبت على قبلتنا لعلمنا انه الرسول المنتظر المبشر به في التوراة فقالوا ما حكى الله عنهم في هذه الآية (وثانيها) قال ابن عباس والبراء بن عازب والحسن والاصم انهم مشركو العرب وذلك لانه عليه الصلاة والسلام كان متوجها الى بيت المقدس حين كان بمكة والمشركون كانوا يتأذون منه بسبب ذلك فلما جاء الى المدينة وتحول الى الكعبة قالوا أبى الا الرجوع الى موافقتنا ولو ثبت عليه لكان أولى به (وثالثها) انهم المنافقون وهو قول السدي وهؤلاء انما ذكروا ذلك استهزاء من حيث لا يتميز بعض الجهات عن بعض بخاصية معقولة تقتضي تحويل القبلة اليها فكان هذا التحويل مجرد العبث والعمل بالرأي والشهوة وانما حملنا لفظ السفهاء على المنافقين لان هذا الاسم مختص بهم قال الله تعالى الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون (ورابعها) انه يدخل فيه الكل لان لفظ السفهاء لفظ عموم دخل فيه الالف واللام وقد بينا صلاحيته لكل الكفار بحسب الدليل العقلي والنص أيضا يدل عليه وهو قوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه فوجب أن يتناول الكل قال القاضي المقصود من الآية بيان وقوع هذا الكلام منهم في الجملة واذا كان كذلك لم يكن ادعاء العموم فيه بعيدا فلنا هذا القدر لا ينافي العموم ولا يقتضي تخصيصه بل الاقرب أن يكون الكل قد قال ذلك لان الاعداء مجبولون على القدح والطعن فاذا وجدوا مجالا لم يتركوا مقالا البتة أما قوله تعالى ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ولاه عنه صرفه عنه وولى اليه بخلاف ولى عنه ومنه قوله ومن يولهم يومئذ دبره وقولهما ولاهم استفهام على جهة الاستهزاء والتعجب (المسئلة الثانية) في هذا التولي وجهان (الاول) وهو المشهور المجمع عليه عند المفسرين انه لما حولت القبلة الى الكعبة من بيت المقدس عاب الكفار المسلمين فقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فالضمير في قوله ما ولاهم للرسول والمؤمنين والقبلة التي كانوا عليها هي بيت المقدس واختلفت الروايات في انه عليه الصلاة والسلام متى حول القبلة بعد ذهابه الى المدينة فعن أنس بن مالك رضي الله عنه بعد تسعة أشهر أو عشرة أشهر وعن معاذ بعد ثلاثة عشر شهرا وعن قتادة بعد ستة عشر شهرا وعن ابن عباس والبراء بن عازب بعد سبعة عشر شهرا وهذا القول أثبت عندنا من سائر الاقوال وعن بعضهم ثمانية عشر شهرا من مقدمه قال الواقدي صرفت القبلة يوم الاثنين النصف من رجب على رأس سبعة عشر شهرا وقال آخرون بل سنتان (القول الثاني) قول أبي مسلم وهو انه لما صح الخبر بأن الله تعالى حوله عن بيت المقدس الى الكعبة وجب القول به ولولا ذلك لاحتمل لفظ الآية أن يراد بقوله كانوا عليها أي السفهاء كانوا عليها فانهم كانوا لا يعرفون الا قبلة اليهود وقبلة النصارى في الاول الى المغرب والثاني الى المشرق والمغرب ما جرت عادتهم بالصلاة حتى يتوجهوا الى شيء من الجهات فلما رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم متوجها نحو الكعبة كان ذلك عندهم مستنكرا فقالوا كيف يتوجه أحد الى غير هاتين الجهتين المعروفتين فقال الله تعالى رادا عليهم قل لله المشرق والمغرب واعلم ان أبا مسلم صدق فانه لولا الروايات الظاهرة لكان هذا القول محتملا والله أعلم (المسئلة الثالثة) قال القفال القبلة هي الجهة التي يستقبلها الانسان وهي من المقابلة وانما سميت القبلة قبلة لان المصلي يقابلها وتقابله وقال قطرب يقولون في كلامهم ليس لفلان قبلة أي ليس له جهة يأوي اليها وهو أيضا مأخوذ من الاستقبال

وقال غيره اذا تقابل الرجلان فكل واحد منهما قابلة للآخر وقال بعض المحدثين

جعلت مأواك الى قرارا * وقبلة حيث ما الجأت

أما قوله تعالى قل لله المشرق والمغرب فاعلم ان هذا هو الجواب الاول عن تلك الشبهة وتقريره ان الجهات كلها لله ملكا وملكا فلا يستحق شئ منها لذاته أن يكون قبلة بل انما صار قبلة لان الله تعالى جعلها قبلة واذا كان الامر كذلك فلا اعتراض عليه بالتحويل من جهة الى جهة أخرى فان قيل ما الحكمة أولا فى تعيين القبلة ثم ما الحكمة فى تحويل القبلة من جهة الى جهة قلنا أما المسئلة الاولى ففيها الخلاف الشديد بين أهل السنة والمعتزلة أما أهل السنة فانهم يقولون لا يجب تعليل أحكام الله تعالى البتة واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) ان كل من فعل فعلا لغرض فاما أن يكون وجود ذلك الغرض أولى له من لا وجوده واما أن لا يكون كذلك بل الوجود والعدم بالنسبة اليه سيان فان كان الاول كان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك على الله محال وان كان الثانى استحال أن يكون غرضا ومقصودا ومرجحا فان قيل انه وان كان وجوده وعدمه بالنسبة اليه على السوية الا ان وجوده لما كان أنفع للغير من عدمه فالحكيم يفعله ليعود النفع الى الغير قلنا عود النفع الى الغير ولا عوده اليه هل هما بالنسبة الى الله تعالى على السواء أو ليس الامر كذلك وحينئذ يعود التقسيم (وثانيها) ان كل من فعل فعلا لغرض فاما أن يكون قادرا على تحصيل ذلك الغرض من دون تلك الواسطة أولا يكون قادرا عليه فان كان الاول كان توسط تلك الواسطة عبثا وان كان الثانى كان عجزا وهو على الله محال (وثالثها) انه تعالى ان فعل فعلا لغرض فذلك الغرض ان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال وان كان محدثا توقف احداثه على غرض آخر ولزم الدور أو التسلسل وهو محال (ورابعها) ان تخصيص احداث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده ان كان لحكمة اختص بها ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده كان طلب العلة فى انه لم حصلت تلك الحكمة فى ذلك الوقت دون سائر الاوقات كطلب العلة فى انه لم حصل العالم فى ذلك الوقت دون سائر الاوقات فان استغنى أحدهما عن المرجح فكذا الآخر وان افتقر فكذا الآخر وان لم يتوقف ذلك على الحكمة فقد بطل توقيف فاعلية الله على الحكمة والغرض (وخامسها) ما سبق من الدلائل على ان جميع الكائنات من الخير والشر والكفر والايمان والطاعة والعصيان واقع بقدرة الله تعالى وارادته وذلك يبطل القول بالغرض لانه يستحيل أن يكون لله غرض يرجع الى العبد فى خلق الكفر فيه وتعذيبه عليه أبد الآباد (وسادسها) ان تعلق قدرة الله تعالى وارادته بايجاد الفعل المعين فى الازل اما أن يكون جائزا أو واجبا فان كان جائزا افتقر الى مؤثر آخر ويلزم التسلسل ولانه يلزم صحة العدم على القديم وان كان واجبا فالواجب لا يعلل فثبت عند نا بهذه الوجوه ان تعليل أفعال الله وأحكامه بالدواعى والاغراض محال واذا كان كذلك كانت فاعليته بمحض الالهية والقدرة والنفاذ والاستيلاء وهذا هو الذى دل عليه صريح قوله تعالى قل لله المشرق والمغرب فانه علل جواز النسخ بكونه مالكا للمشرق والمغرب والملك يرجع حاصله الى القدرة ولم يعلل ذلك بالحكمة على ما تقوله المعتزلة فثبت ان هذه الآية دالة بصريحها على قولنا ومذهبنا أما المعتزلة فقد قالوا لما دلت الدلائل على انه تعالى حكيم والحكيم لا يجوز أن تكون أفعاله خالية عن الاغراض علمنا ان له سبحانه فى كل أفعاله وأحكامه حكما وأغراضا ثم انها تارة تكون ظاهرة جلية لنا وتارة مستورة خفية عنا وتحويل القبلة من جهة الى جهة أخرى يمكن أن يكون لمصالح خفية وأسرار مطوية عنا واذا كان الامر كذلك استحال الطعن بهذا التحويل فى دين الاسلام (المسئلة الرابعة) فى الكلام فى تلك الحكم على سبيل التفصيل واعلم ان أمثال هذه المباحث لا تكون قطعية بل غايتها أن تكون أمورا احتمالية أما تعيين القبلة فى الصلاة فقد ذكروا فيه حكما (أحدها) ان الله تعالى خلق فى الانسان قوة عقلية مدركة للمجردات والمعقولات وقوة خيالية متصرفة فى عالم الاجسام وقلما تنفك القوة العقلية عن مقارنة القوة الخيالية ومصاحبتها فاذا أراد الانسان استحضار أمر عقلى مجرد وجب أن يضع له صورة

خيالية بحسبها حتى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على ادراك تلك المعانى العقلية ولذلك فان المهندس اذا أراد ادراك حكم من أحكام المقادير وضع له صورة معينة وشكلا معينا ليصير الحس والخيال معينين للعقل على ادراك ذلك الحكم الكلى ولما كان العبد الضعيف اذا وصل الى مجلس الملك العظيم فانه لا بد وأن يستقبله بوجهه وأن لا يكون معرضا عنه وان يبالغ فى الثناء عليه بلسانه ويبالغ فى الخدمة والتضرع له فاستقبال القبلة فى الصلاة يجرى مجرى كونه مستقبلا للملك لا معرضا عنه والقراءة والتسبيحات تجرى مجرى الثناء عليه والركوع والسجود يجرى مجرى الخدمة (وثانيها) ان المقصود من الصلاة حضور القلب وهذا الحضور لا يحصل الا مع السكون وترك الالتفات والحركة وهذا لا يتأتى الا اذا بقى فى جميع صلاته مستقبلا لجهة واحدة على التعيين فاذا اختص بعض الجهات بمزيد شرف فى الاوهام كان استقبال تلك الجهة أولى (وثالثها) ان الله تعالى يحب الموافقة والالفة بين المؤمنين وقد ذكر المنة بها عليهم حيث قال واذكروا نعمة الله عليكم الى قوله اخوانا ولو توجه كل واحد فى صلاته الى ناحية أخرى لكان ذلك يوهم اختلافا ظاهرا فعين الله تعالى لهم جهة معلومة وأمرهم جميعا بالتوجه نحوها ليحصل لهم الموافقة بسبب ذلك وفيه اشارة الى ان الله تعالى يحب الموافقة بين عباده فى اعمال الخير (ورابعها) ان الله تعالى خص الكعبة باضافتها اليه فى قوله بيتى وخص المؤمنين باضافتهم بصفة العبودية اليه وكلتا الاضافتين للتخصيص والتكريم فكأنه تعالى قال يا مؤمن أنت عبدى والكعبة بيتى والصلاة خدمتى فاقبل بوجهك فى خدمتى الى بيتى وبقلبك الىّ (وخامسها) قال بعض المشايخ ان اليهود استقبلوا المغرب لان النداء لموسى عليه السلام جاء منه وذلك قوله وما كنت بجانب الغربى الآية والنصارى استقبلوا المشرق لان جبريل عليه السلام انما ذهب الى مريم عليها السلام من جانب المشرق لقوله تعالى واذكر فى الكتاب مريم اذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيا والمؤمنون استقبلوا الكعبة لانها قبلة خليل الله ومولد حبيب الله وهى موضع حرم الله وكان بعضهم يقول استقبلت النصارى مطلع الانوار وقد استقبلنا مطلع سيد الانوار وهو محمد صلى الله عليه وسلم فمن نوره خلقت الانوار جميعا (وسادسها) قالوا الكعبة سرة الارض ووسطها فأمر الله تعالى جميع خلقه بالتوجه الى وسط الارض فى صلاتهم وهو اشارة الى انه يجب العدل فى كل شئ ولاجله جعل وسط الارض قبلة للخلق (وسابعها) انه تعالى أظهر حبه لمحمد عليه الصلاة والسلام بواسطة أمره باستقبال الكعبة وذلك لانه عليه الصلاة والسلام كان يتمنى ذلك مدة لاجل مخالفة اليهود فأنزل الله تعالى قد نرى تقلب وجهك فى السماء الآية وفى الشاهد اذا وصف واحد من الناس بمحبة آخر قالوا فلان يحول القبلة لاجل فلان على جهة التمثيل فالله تعالى قد حول القبلة لاجل حبيبه محمد عليه الصلاة والسلام على جهة التحقيق ثم قال فلنولينك قبلة ترضاها ولم يقل قبلة أرضاها والاشارة فيه كأنه تعالى قال يا محمد كل أحد يطلب رضائى وأنا أطلب رضاك فى الدارين اما فى الدنيا فهذا الذى ذكرناه واما فى الآخرة فقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وفيه اشارة أيضا الى شرف الفقراء وهو ان الله تعالى سوى بين طرد الفقراء وبين الاعراض عن القبلة فقال فى طرد الفقراء فتطردهم فتكون من الظالمين وقال فى الاعراض عن القبلة ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين فكأنه تعالى قال الكعبة قبلة وجهك والفقراء قبلة رحمتى فاعراضك عن قبلة وجهك يوجب كونك ظالما فالاعراض عن قبلة رحمتى كيف يكون (وثامنها) العرش قبلة الحملة والكرسى قبلة البررة والبيت المعمور قبلة السفرة والكعبة قبلة المؤمنين والحق قبلة المتحيرين من المؤمنين قال الله تعالى فأينما تولوا فثم وجه الله وثبت أن العرش مخلوق من النور والكرسى من الدر والبيت المعمور من الياقوت والكعبة من جبال خمسة من طور سيناء وطور زيتا والجودى ولبنان وحرا والاشارة فيه كأن الله تعالى يقول ان كانت عليك ذنوب بمثقال هذه الجبال فأتيت الكعبة حاجا أو توجهت نحوها مصليا كفرتها عنك وغفرتها لك فهذا جملة الوجوه المذكورة فى هذا الباب والتحقيق هو الاول (المسئلة الخامسة) فى حكمة تحويل القبلة من جهة الى جهة قد ذكرنا شبهة

القوم في انكار هذا التحويل وهي ان الجهات لما كانت متساوية في جميع الصفات كان تحويل القبلة من جهة الى جهة بمجرد العبث فلا يكون ذلك من فعل الحكيم والجواب عنه أما على قول أهل السنة نه لا يجب تعليل أحكام الله تعالى بالحكم فالامر ظاهر وأما على قول المعتزلة فلهم طريقان (الاول) انه لا يمتنع اختلاف المصالح بحسب اختلاف الجهات وبيانه من وجوه (أحدها) انه اذا ترسخ في أوهام بعض الناس ان هذه الجهة أشرف من غيرها بسبب ان هذا البيت بناه الخليل وعظمه كان هذا الانسان عند استقباله أشد تعظيما وخشوعا وذلك مصلحة مطلوبة (وثانيها) انه لما كان بناء هذا البيت سببا لظهور دولة العرب كانت رغبتهم في تعظيمه أشد (وثالثها) ان اليهود لما كانوا يعيرون المسلمين عند استقبال بيت المقدس بأنه لولا انا أرشدناكم الى القبلة لما كنتم تعرفون القبلة فصار ذلك سببا لتشويش الخواطر وذلك مخل بالخضوع والخشوع فهذا يناسب الصرف عن تلك القبلة (ورابعها) ان الكعبة منشأ محمد صلى الله عليه وسلم فتعظيم الكعبة يقتضي تعظيم محمد عليه الصلاة والسلام وذلك أمر مطلوب لانه متى رسخ في قلبهم تعظيمه كان قبولهم لاوامره ونواهيه في الدين والشريعة أسرع وأسهل والمفضي الى المطلوب مطلوب فكان تحويل القبلة مناسبا (وخامسها) ان الله تعالى بين ذلك في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه فامرهم الله تعالى حين كانوا بمكة أن يتوجهوا الى بيت المقدس ليتميزوا عن المشركين فلما هاجروا الى المدينة وبها اليهود أمروا بالتوجه الى الكعبة ليتميزوا عن اليهود أما قوله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فالهداية قد تقدم القول فيها قالت المعتزلة انها هي الدلالة والمعنى انه تعالى يدل على ما هو للعباد أصلح والصراط المستقيم هو الذي يؤديهم اذا تمسكوا به الى الجنة قال أصحابنا هذه الهداية اما أن يكون المراد منها الدعوة أو الدلالة أو تحصيل العلم فيه والاولان باطلان لانهما عامان لجميع المكلفين فوجب حمله على الوجه الثالث وذلك يقتضي بأن الهداية والاضلال من الله تعالى * قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) اعلم ان في هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) الكاف في كذلك كاف التشبيه والمشبه به أي شيء هو وفيه وجوه (أحدها) انه راجع الى معنى يهدي أي كما أنعمنا عليكم بالهداية كذلك أنعمنا عليكم بان جعلناكم وسطا (وثانيها) قول أبي مسلم تقديره كما هديناكم الى قبلة هي أوسط القبل كذلك جعلناكم أمة وسطا (وثالثها) انه عائد الى ما تقدم من قوله في حق ابراهيم عليه السلام ولقد اصطفيناه في الدنيا أي فكما اصطفيناه في الدنيا فكذلك جعلناكم أمة وسطا (ورابعها) يحتمل عندي أن يكون التقدير ولله المشرق والمغرب فهذه الجهات بعد استوائها في كونها ملكا لله وملكا له خص بعضها بمزيد التشريف والتكريم بأن جعله قبلة فضلا منه واحسانا فكذلك العباد كلهم مشتركون في العبودية الا انه خص هذه الامة بمزيد الفضل والعدالة فضلا منه واحسانا لا وجوبا (وخامسها) انه قد يذكر ضمير الشيء وان لم يكن المضمر مذكورا اذا كان المضمر مشهورا معروفا كقوله تعالى انا أنزلناه في ليلة القدر ثم من المشهور المعروف عند كل أحد انه سبحانه هو القادر على اعزاز من شاء واذلال من شاء فقوله وكذلك جعلناكم أي ومثل ذلك الجعل العجيب الذي لا يقدر عليه أحد سواه جعلناكم أمة وسطا (المسئلة الثانية) اعلم انه اذا كان الوسط اسما حركت الوسط كقولك أمة وسطا والظرف مخففا تقول جلست وسط القوم واختلفوا في تفسير الوسط وذكروا أمورا (أحدها) ان الوسط هو العدل والدليل عليه الآية والخبر والشعر والنقل والمعنى أما الآية فقوله تعالى قال أوسطهم أي أعدلهم وأما الخبر فما روى القفال عن الثوري عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم أمة وسطا قال عدلا وقال عليه الصلاة والسلام خير الامور أوسطها أي أعدلها وقيل كان النبي صلى الله عليه وسلم أوسط قريش نسبا وقال عليه الصلاة والسلام عليكم بالنمط الاوسط وأما الشعر فقول زهير

هم وسط يرضى الانام بحكمهم * اذا نزلت احدى الليالي العظائم

وأما النقل فقال الجوهري في الصحاح وكذلك جعلناكم أمة وسطا أي عدلا وهو الذي قاله الاخفش والخليل وقطرب وأما المعنى فمن وجوه (أحدها) ان الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين ولاشك ان طرفي الافراط والتفريط رديئان فالمتوسط في الاخلاق يكون بعيدا عن الطرفين فكان معتدلا فاضلا (وثانيها) انما سمي العدل وسطا لانه لا يميل الى أحد الخصمين والعدل هو المعتدل الذي لا يميل الى أحد الطرفين (وثالثها) لاشك ان المراد بقوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا طريقة المدح لهم لانه لا يجوز أن يذكر الله تعالى وصفا ويجعله كالعلة في أن جعلهم شهودا له ثم يعطف على ذلك شهادة الرسول الاوذلك مدح فثبت ان المراد بقوله وسطا ما يتعلق بالمدح في باب الدين ولا يجوز أن يمدح الله الشهود حال حكمه عليهم بكونهم شهودا الا بكونهم عدولا فوجب أن يكون المراد من الوسط العدالة (ورابعها) ان أعدل بقاع الشئ وسطه لان حكمه مع سائر أطرافه على سواء وعلى اعتدال والاطراف يتسارع اليها الخلل والفساد والاوساط محمية محوطة فلما صح ذلك في الوسط صار كانه عبارة عن المعتدل الذي لا يميل الى جهة دون جهة (القول الثاني) ان الوسط من كل شئ خياره قالوا وهذا التفسير أولى من الاول لوجوه (الاول) ان لفظ الوسط يستعمل في الجمادات قال صاحب الكشاف اكتريت جملا من اعرابي بمكة للحج فقال اعطني من سطاتهن أراد من خيار الدنانير ووصف العدالة لا توجد في الجمادات فكان هذا التفسير أولى (الثاني) انه مطابق لقوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس (الثالث) ان الرجل اذا قال فلان أوسطنا نسبا فالمعنى انه أكثر فضلا وهذا وسط فيهم كواسطة القلادة وأصل هذا ان الاتباع يتحوشون الرئيس فهو في وسطهم وهم حوله فقيل وسط لهذا المعنى (القول الرابع) يجوز أن يكونوا وسطا على معنى انهم متوسطون في الدين بين المفرط والمفرط والغالي والمقصر في الاشياء لانهم لم يغلوا كما غلت النصارى فجعلوا ابنا والها ولا قصروا كتقصير اليهود في قتل الانبياء وتبديل الكتب وغير ذلك مما قصروا فيه واعلم ان هذه الاقوال متقاربة غير متنافية والله أعلم (المسئلة الثالثة) احتج الاصحاب بهذه الآية على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى لان هذه الآية دالة على ان عدالة هذه الامة وخيريتهم بجعل الله وخلقه وهذا صريح في المذهب قالت المعتزلة المراد من هذا الجعل فعل الالطاف التي علم الله تعالى انه متى فعلها لهذه الامة اختاروا عندها الصواب في القول والعمل أجاب الاصحاب عنه من وجوه (الاول) ان هذا ترك للظاهر وذلك مما لا يصار اليه الا عند قيام الدلائل على انه لا يمكن حمل الآية على ظاهرها لكنا قد بينا ان الدلائل العقلية الباهرة ليست الا معنا أقصى ما للمعتزلة في هذا الباب التمسك بفصل المدح والذم والثواب والعقاب وقد بينا مرارا كثيرة ان هذه الطريقة منتقضة على أصولهم بمسئلة العلم ومسئلة الداعي والكلام المنقوض لا التفات اليه البتة (الوجه الثاني) انه تعالى قال قبل هذه الآية ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقد بينا دلالة هذه الآية على قولنا في انه تعالى يخص البعض بالهداية دون البعض فهذه الآية يجب أن تكون محمولة على ذلك لتكون كل واحدة منهما مؤكدة لمضمون الاخرى (الوجه الثالث) ان كل ما في مقدور الله تعالى من الالطاف في حق الكل فقد فعله واذا كان كذلك لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذا المعنى فائدة (الرابع) وهو ان الله تعالى ذكر ذلك في معرض الامتنان على هذه الامة وفعل اللطف واجب والواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان (المسئلة الرابعة) احتج جمهور الاصحاب وجمهور المعتزلة بهذه الآية على ان اجماع الامة حجة فقالوا أخبر الله تعالى عن عدالة هذه الامة وعن خيريتهم فلو أقدموا على شئ من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت انهم لا يقدمون على شئ من المحظورات وجب أن يكون قولهم حجة فان قيل الآية متروكة الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا بد من حملها على البعض فنحن نحملها على الائمة المعصومين سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان الوسط من كل شئ خياره والوجوه التي ذكرتموها معارضة بوجهين (الاول) ان عدالة الرجل عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المحرمات

وهذا

وهذا من فعل العبد وقد أخبر الله تعالى انه جعلهم وسطا فاقتضى ذلك ان كونهم وسطا من فعل الله تعالى
وذلك يقتضى أن يكون كونهم وسطا غير كونهم عدولا والا لزم وقوع مقدور واحد بقادرين وهو محال
(الثانى) ان الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله حقيقة فى العدالة والخيرية يقتضى الاشتراك
وهو خلاف الاصل سلمنا اتصافهم بالخيرية ولكن لم لا يكفى فى حصول هذا الوصف الاجتناب عن الكبائر فقط
واذا كان كذلك احتمل ان الذى أجمعوا عليه وان كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك فى خيريتهم ومما
يؤكد هذا الاحتمال انه تعالى حكم بكونهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس وفعل الصغائر لا يمنع
الشهادة سلمنا اجتنابهم عن الصغائر والكبائر ولكن الله تعالى بين ان اتصافهم بذلك انما كان لكونهم
شهداء على الناس ومعلوم ان هذه الشهادة انما تحقق فى الآخرة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم هناك لان
عدالة الشهود انما تعتبر حالة الاداء لا حالة التحمل وذلك لا نزاع فيه لان الامة تصير معصومة فى الآخرة
فلم قلت انهم فى الدنيا كذلك سلمنا وجوب كونهم عدولا فى الدنيا لكن المخاطبين بهذا الخطاب هم الذين كانوا
موجودين عند نزول هذه الآية لان الخطاب مع من لم يوجد محال واذا كان كذلك فهذه الآية تقتضى
عدالة أولئك الذين كانوا موجودين فى ذلك الوقت ولا تقتضى عدالة غيرهم فهذه الآية تدل على ان اجماع
أولئك حق فيجب أن لا نتمسك بالاجماع الا اذا علمنا حصول قول كل أولئك فيه لكن ذلك لا يمكن الا اذا علمنا
كل واحد من أولئك الاقوام بأعيانهم وعلمنا بقاء كل واحد منهم الى ما بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم
وعلمنا حصول أقوالهم بأسرهم فى ذلك الاجماع ولما كان ذلك كالمتعذر امتنع التمسك بالاجماع والجواب عن
قوله الآية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم فان قوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا يقتضى انه تعالى جعل كل واحد
منهم عند اجتماعه مع غيره بهذه الصفة وعندنا انهم فى كل أمر اجتمعوا عليه فان كل واحد منهم يكون عدلا
فى ذلك الامر بل اذا اختلفوا فعند ذلك قد يفعلون القبيح وانما قلنا ان هذا خطاب معهم حال الاجتماع
لان قوله جعلناكم خطاب لمجموعهم لا لكل واحد منهم وحده على انا وان سلمنا ان هذا يقتضى كون كل واحد
منهم عدلا لكنا نقول ترك العمل به فى حق البعض لدليل قام عليه فوجب أن يبقى معمولا به فى حق الباقى
وهذا معنى ما قال العلماء ليس المراد من الآية ان كلهم كذلك بل المراد انه لا بد وأن يوجد فيما بينهم من يكون
بهذه الصفة فاذا كنا لا نعلمهم بأعيانهم افتقرنا الى اجتماع جماعتهم على القول والفعل لكى يدخل المعتبرون
فى جملتهم مثاله ان الرسول عليه الصلاة والسلام اذا قال ان واحدا من أولاد فلان لا بد وأن يكون مصيبا
فى الرأى والتدبير فاذا لم نعلمه بعينه ووجدنا أولاده مجتمعين على رأى علمناه حقا لانه لا بد وأن يوجد فيه ذلك
المحق فأما اذا اجتمعوا سوى الواحد على رأى لم نحكم بكونه حقا لتجويز أن يكون الصواب مع ذلك الواحد
الذى خالف ولهذا قال كثير من العلماء انا لو ميزنا فى الامة من كان مصيبا عن كان مخطئا كانت الحجة قائمة
فى قول المصيب ولم نعتبر البتة بقول المخطئ قوله لو كان المراد من كونهم وسطا هو المراد من عدالتهم لزم أن
يكون فعل العبد خلقا لله تعالى قلنا هذا مذهبنا على ما تقدم بيانه قوله لم قلتم ان اخبار الله تعالى عن
عدالتهم وخيريتهم يقتضى اجتنابهم عن الصغائر قلنا خبر الله تعالى صدق والخبر الصدق يقتضى حصول
المخبر عنه وفعل الصغيرة ليس بخير فالجمع بينهما متناقض ولقائل أن يقول الاخبار عن الشخص بأنه خير أعم
من الاخبار عنه بأنه خير فى جميع الامور أو فى بعض الامور ولذلك فانه يصح تقسيمه الى هذين القسمين فيقال
الخير اما أن يكون خيرا فى بعض الامور دون البعض أو فى كل الامور ومورد التقسيم مشترك بين القسمين
فمن كان خيرا من بعض الوجوه دون البعض يصدق عليه انه خير فاذن اخبار الله تعالى عن خيرية الامة
لا يقتضى اخباره تعالى عن خيريتهم فى كل الامور فثبت ان هذا لا ينافى اقدامهم على الكبائر فضلا عن
الصغائر وكنا قد نصرنا هذه الدلالة فى أصول الفقه الا ان هذا السؤال وارد عليها أما السؤال
الآخر فقد أجيب عنه بأن قوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا خطاب لجميع الامة أولها وآخرها من كان منهم
موجودا وقت نزول هذه الآية ومن جاء بعدهم الى قيام الساعة كما ان قوله كتب عليكم القصاص كتب

عليكم الصيام يتناول الكل ولا يختص بالموجودين فى ذلك الوقت وكذلك سائر تكاليف الله تعالى وأوامره وزواجره خطاب لجميع الامة فان قيل لو كان الامر كذلك لكان هذا خطابا بالجميع من يوجد الى قيام الساعة فانما حكم لجماعتهم بالعدالة فمن أين حكمت لاهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم قلنا لانه تعالى لما جعلهم شهداء على الناس فلو اعتبرنا أول الامة وآخرها بمجموعها فى كونها حجة على غيرها زالت الفائدة اذ لم يبق بعد انقضائها من تكون الامة حجة عليه فعلمنا ان المراد به أهل كل عصر ويجوز تسمية أهل العصر الواحد بالامة فان الامة اسم للجماعة التى تؤم جهة واحدة ولا شك ان أهل كل عصر كذلك ولانه تعالى قال أمة وسطا فعبر عنهم بلفظ النكرة ولا شك ان هذا يتناول أهل كل عصر (المسئلة الخامسة) اختلف الناس فى ان الشهادة المذكورة فى قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس تحصل فى الآخرة أو فى الدنيا فالقول الاول انها تقع فى الآخرة والذاهبون الى هذا القول لهم وجهان (الاول) وهو الذى عليه الاكثرون ان هذه الامة تشهد للانبياء على أممهم الذين يكذبونهم روى ان الامم يجحدون تبليغ الانبياء فيطالب الله تعالى الانبياء بالبينة على انهم قد بلغوا وهو أعلم فيؤتى بأمة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون فتقول الامم من أين عرفتم فيقولون علمنا ذلك باخبار الله تعالى فى كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيؤتى بمحمد عليه الصلاة والسلام فيسأل عن حال أمته فيزكيهم ويشهد بعدالتهم وذلك قوله فكيف اذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وقد طعن القاضى فى هذه الرواية من وجوه (أولها) ان مدار هذه الرواية على ان الامم يكذبون أنبياءهم وهذا بناء على ان أهل القيامة قد يكذبون وهذا باطل عند القاضى الا انا سنتكلم على هذه المسئلة فى سورة الانعام فى تفسير قوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم الا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على أنفسهم (وثانيها) ان شهادة الامة وشهادة الرسول مستندة فى الآخرة الى شهادة الله تعالى على صدق الانبياء واذا كان كذلك فلم يشهد الله تعالى لهم بذلك ابتداء وجوابه الحكمة فى ذلك تمييز أمة محمد صلى الله عليه وسلم فى الفضل عن سائر الامم بالمبادرة الى تصديق الله تعالى وتصديق جميع الانبياء والايمان بهم جميعا فهم بالنسبة الى سائر الامم كالعدل بالنسبة الى الفاسق فلذلك يقبل الله شهادتهم على سائر الامم ولا يقبل شهادة الامم عليهم اظهارا لعدالتهم وكشفا عن فضيلتهم ومنقبتهم (وثالثها) ان مثل هذه الاخبار لا تسمى شهادة وهذا ضعيف لقوله عليه الصلاة والسلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والشئ الذى أخبر الله تعالى عنه فهو معلوم مثل الشمس فوجب جواز الشهادة عليه (الوجه الثانى) قالوا معنى الآية لتشهدوا على الناس بأعمالهم التى خالفوا الحق فيها قال ابن زيد الاشهاد أربعة (أولها) الملائكة الموكلون باثبات أعمال العباد قال الله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وقال ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقال وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون (وثانيها) شهادة الانبياء وهو المراد بقوله تعالى حاكيا عن عيسى عليه السلام وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شئ شهيد وقال فى حق محمد صلى الله عليه وسلم وأمته فى هذه الآية لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وقال فكيف اذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا (وثالثها) شهادة أمة محمد خاصة قال تعالى وجئ بالنبيين والشهداء وقال تعالى ويوم يقوم الاشهاد (ورابعها) شهادة الجوارح وهى بمنزلة الاقرار بل أعجب منه قال تعالى يوم تشهد عليهم ألسنتهم الآية وقال اليوم نختم على أفواههم الآية (القول الثانى) ان أداء هذه الشهادة انما يكون فى الدنيا وتقريره ان الشهادة والمشاهدة والشهود هو الرؤية يقال شاهدت كذا اذا رأيته وأبصرته ولما كان بين الابصار بالعين وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة لا جرم قد تسمى المعرفة التى فى القلب مشاهدة وشهودا والعارف بالشئ شاهدا ومشاهدا ثم سميت الدلالة على الشئ شاهدا على الشئ لانها هى التى بها صار الشاهد شاهدا ولما كان المخبر عن الشئ والمبين لحاله جاريا مجرى الدليل على ذلك سمى ذلك المخبر أيضا شاهدا ثم اختص هذا اللفظ فى عرف الشرع بمن يخبر

عن حقوق الناس بألفاظ مخصوصة على جهات مخصوصة اذا عرفت هذا فنقول ان كل من عرف حال شئ وكشف عنه كان شاهدا عليه والله تعالى وصف هذه الامة بالشهادة فهذه الشهادة اما أن تكون فى الآخرة أو فى الدنيا لا جائز أن تكون فى الآخرة لان الله تعالى جعلهم عدولا فى الدنيا لاجل أن يكونوا شهداء وذلك يقتضى أن يكونوا شهداء فى الدنيا انما قلنا انه تعالى جعلهم عدولا فى الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم أمة وهذا اخبار عن الماضى فلا أقل من حصوله فى الحال وانما قلنا ان ذلك يقتضى صيرورتهم شهودا فى الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس رتب كونهم شهداء على صيرورتهم وسطا ترتيب الجزاء على الشرط فاذا حصل وصف كونهم وسطا فى الدنيا وجب أن يحصل وصف كونهم شهداء فى الدنيا فان قيل تحمل الشهادة لا يحصل الا فى الدنيا ومتحمل الشهادة قد يسمى شاهدا وان كان الاداء لا يحصل الا فى القيامة قلنا الشهادة المعتبرة فى الآية هى الاداء لا التحمل بدليل انه تعالى اعتبر العدالة فى هذه الشهادة والشهادة التى يعتبر فيها العدالة هى الاداء لا التحمل فثبت ان الآية تقتضى كون الامة مؤدين للشهادة فى دار الدنيا وذلك يقتضى أن يكون مجموع الامة اذا أخبروا عن شئ أن يكون قولهم حجة ولا معنى لقولنا الاجماع حجة الا هذا فثبت ان الآية تدل على ان الاجماع حجة من هذا الوجه أيضا واعلم ان الدليل الذى ذكرناه على صحة هذا القول لا يبطل القولين الاولين لانا بينا بهذه الدلالة ان الامة لا بد وأن يكونوا شهودا فى الدنيا وهذا لا ينافى كونهم شهودا فى القيامة أيضا على الوجه الذى وردت الاخبار به فالحاصل ان قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس اشارة الى ان قولهم عند الاجماع حجة من حيث ان قولهم عند الاجماع يبين للناس الحق ويؤكد ذلك قوله تعالى ويكون الرسول عليكم شهيدا يعنى مؤديا ومثبتا ثم لا يمتنع أن تحصل مع ذلك لهم الشهادة فى الآخرة فيجرى الواقع منهم فى الدنيا مجرى التحمل لانهم اذا أثبتوا الحق عرفوا عنده من القابل ومن الراد ثم يشهدون بذلك يوم القيامة كما ان الشاهد على العقود يعرف ما الذى تم وما الذى لم يتم ثم يشهد بذلك عند الحاكم (المسئلة السادسة) دلت الآية على ان من ظهر كفره وفسقه نحو المشبهة والخوارج والروافض فانه لا يعتد به فى الاجماع لان الله تعالى انما جعل الشهداء من وصفهم بالعدالة والخيرية ولا يختلف فى ذلك الحكم من فسق أو كفر بقول أو فعل ومن كفر برد النص أو كفر بالتاويل (المسئلة السابعة) انما قال شهداء على الناس ولم يقل شهداء للناس لان قولهم يقتضى التكليف اما بقول واما بفعل وذلك عليه لا له فى الحال فان قيل لم أخرت صلة الشهادة أولا وقدمت آخرا قلنا لان الغرض فى الاول اثبات شهادتهم على الامم وفى الآخر الاختصاص بكون الرسول شهيدا عليهم * قوله تعالى (وما جعلنا القبلة التى كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع ايمانكم ان الله بالناس لرؤف رحيم)

اعلم ان قوله وما جعلنا معناه ما شرعنا وما حكمنا كقوله ما جعل الله من بحيرة أى ما شرعها ولا جعلها دينا وقوله كنت عليها أى كنت معتقدا لاستقبالها كقول القائل كان لفلان على فلان دين وقوله التى كنت عليها ليس بصفة للقبلة انما هو ثانى مفعولى جعل يريد وما جعلنا القبلة الجهة التى كنت عليها ثم ههنا وجهان (الاول) أن يكون هذا الكلام بيانا للحكمة فى جعل الكعبة قبلة وذلك لانه عليه الصلاة والسلام كان يصلى بمكة الى الكعبة ثم أمر بالصلاة الى بيت المقدس بعد الهجرة تأليفا لليهود ثم حول الى الكعبة فنقول وما جعلنا القبلة الجهة التى كنت عليها أولا يعنى وما رددناك اليها الا امتحانا للناس وابتلاء (الثانى) يجوز أن يكون قوله التى كنت عليها بيانا للحكمة فى جعل بيت المقدس قبلة يعنى ان اصل أمرك أن تستقبل الكعبة وان استقبالك بيت المقدس كان أمرا عارضا الغرض وانما جعلنا القبلة الجهة التى كنت عليها قبل وقتك هذا وهى بيت المقدس لنمتحن الناس وننظر من يتبع الرسول ومن لا يتبعه وينفر عنه وههنا وجه ثالث ذكره أبو مسلم فقال لولا الروايات لم تدل الآية على قبلة من قبل كان الرسول عليه الصلاة والسلام عليها لانه قد يقال كنت بمعنى صرت كقوله تعالى كنتم خير أمة وقد يقال كان فى معنى لم يزل كقوله تعالى

وكان الله عزيزا حكيما فلا يمتنع أن يراد بقوله وماجعلنا القبلة التي كنت عليها أي التي لم تزل عليها وهي الكعبة الا كذا وكذا أما قوله الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اللام في قوله الا لنعلم لام الغرض والكلام في انه هل يصح الغرض على الله أولا يصح وبتقدير أن لا يصح فكيف تأويل هذا الكلام فقد تقدم (المسئلة الثانية) وماجعلنا كذا وكذا الا لنعلم كذا يوهم ان العلم بذلك الشئ لم يكن حاصلا فهو فعل ذلك الفعل ليحصل له ذلك العلم وهذا يقتضي ان الله تعالى لم يعلم تلك الاشياء قبل وقوعها ونظيره في الاشكال قوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا وقوله لعله يتذكر أو يخشى وقوله فليعلمن الله الذين صدقوا وقوله أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وقوله وما كان له عليهم من سلطان الا لنعلم من يؤمن بالآخرة والكلام في هذه المسئلة قد مر مستقصى في قوله واذا ابتلى والمفسرون أجابوا عنه من وجوه (أحدها) ان قوله الا لنعلم معناه الا ليعلم حزبنا من النبيين والمؤمنين كما يقول الملك فتحنا البلدة الفلانية بمعنى فتحها أولياؤنا ومنه يقال فتح عمر السواد ومنه قوله عليه الصلاة والسلام فيما يحكيه عن ربه استقرضت عبدي فلم يقرضني وشتمني ولم يكن ينبغي له أن يشتمني يقول وادهراه وأنا الدهر وفي الحديث من أهان لي وليا فقد أهانني (وثانيها) معناه ليحصل المعلوم فيصير موجودا ثم اذا صار موجودا علمه الله موجودا فانه قبل وجوده يستحيل أن يعلمه الله موجودا فقوله الا لنعلم معناه الا لنعلمه موجودا فان قيل فهذا يقتضي حدوث العلم قلنا اختلفوا في ان العلم بأن الشئ سيوجد هل هو علم بوجوده اذا وجد والخلاف فيه مشهور (وثالثها) الا لنميز هؤلاء من هؤلاء بانكشاف ما في قلوبهم من الاخلاص والنفاق فيعلم المؤمنون من يوالون منهم ومن يعادون فسمي التمييز علما لانه أحد فوائد العلم وثمراته (ورابعها) الا لنعلم معناه الا لنرى ومجاز هذا ان العرب تضع العلم مكان الرؤية والرؤية مكان العلم كقوله ألم تر كيف ورأيت وعلمت وشهدت ألفاظ متعاقبة (وخامسها) ما ذهب اليه الفراء وهو ان حدوث العلم في هذه الآية راجع الى المخاطبين ومثاله ان جاهلا وعاقلا اجتمعا فيقول الجاهل الحطب يحرق النار ويقول العاقل بل النار تحرق الحطب وسنجمع بينهما لنعلم أيهما يحرق صاحبه معناه لنعلم أينا الجاهل فكذلك قوله الا لنعلم أي الا لتعلموا والغرض من هذا الجنس من الكلام الاستمالة والرفق في الخطاب كقوله وانا أو اياكم لعلى هدى فأضاف الكلام الموهم للشك الى نفسه ترقيقا للخطاب ورفقا بالمخاطب فكذا قوله الا لنعلم (وسادسها) نعاملكم معاملة المختبر الذي كانه لا يعلم اذ العدل يوجب ذلك (وسابعها) ان العلم صلة زائدة فقوله الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه معناه الا ليحصل اتباع المتبعين وانقلاب المنقلبين ونظيره قولك في الشئ الذي تنفيه عن نفسك ما علم الله هذا مني أي ما كان هذا مني والمعنى انه لو كان لعلمه الله (المسئلة الثالثة) اختلفوا في ان هذه المحنة حصلت بسبب تعيين القبلة أو بسبب تحويلها فمن الناس من قال انما حصلت بسبب القبلة لانه عليه الصلاة والسلام كان يصلي الى الكعبة فلما جاء المدينة صلى الى بيت المقدس فشق ذلك على العرب من حيث انه ترك قبلتهم ثم انه لما حوله مرة أخرى الى الكعبة شق ذلك على اليهود من حيث انه ترك قبلتهم وأما الاكثرون من أهل التحقيق قالوا هذه المحنة انما حصلت بسبب التحويل فانهم قالوا ان محمدا صلى الله عليه وسلم لو كان على يقين من أمره لما تغير رأيه روى القفال عن ابن جريج انه قال بلغني انه رجع ناس ممن أسلم وقالوا مرة ههنا ومرة ههنا وقال السدي لما توجه النبي عليه الصلاة والسلام نحو المسجد الحرام اختلف الناس فقال المنافقون ما بالهم كانوا على قبلة ثم تركوها فقال المسلمون لسنا نعلم حال اخواننا الذين ماتوا وهم يصلون نحو بيت المقدس وقال آخرون اشتاق الى بلد أبيه ومولده وقال المشركون تحير في دينه واعلم ان هذا القول الاخير أولى لان الشبهة في أمر النسخ أعظم من الشبهة الحاصلة بسبب تعيين القبلة وقد وصفها الله تعالى بالكبيرة فقال وانها لكبيرة الا على الذين هدى الله فكان حمله عليه أولى (المسئلة الرابعة) قوله ممن ينقلب على عقبيه استعارة ومعناه من يكفر بالله ورسوله ووجه الاستعارة ان المنقلب على عقبيه قد ترك ما بين

يديه

يديه وأدبر عنه فلما تركوا الايمان والدلائل صاروا بمنزلة المدبر عما بين يديه فوصفوا بذلك كما قال الله تعالى
ثم أدبر واستكبر وكما قال كذب وتولى وكل ذلك تشبيه أما قوله تعالى وان كانت ففيه مسائل (المسئلة الاولى)
ان المكسورة الخفيفة معناه على أربعة أوجه جزاء ومخففة من الثقيلة وجحد وزائدة أما الجزاء فهي تفيد ربط
احدى الجملتين بالاخرى فالمستلزم هو الشرط واللازم هو الجزاء كقولك ان جئتني أكرمتك وأما الثانية وهي
المخففة من الثقيلة فهي تفيد توكيد المعنى في الجملة بمنزلة ان المشددة كقولك ان زيدا القائم قال الله تعالى ان كل
نفس لما عليها حافظ وقال ان كان وعد ربنا لمفعولا ومثله في القرآن كثير والغرض في تخفيفها ايلاؤها ما لم يجز
أن يليها من الفعل وانما لزمت اللام هذه المخففة للعوض عما حذف منها والفرق بينها وبين التي للجحد في قوله
تعالى ان الكافرون الا في غرور وقوله ان اتبع الا ما يوحى الى اذ كانت كل واحدة منهما يليها الاسم والفعل
جميعا كما وصفنا وأما الثالثة وهي التي للجحد كقوله ان الحكم الا لله وقال ان تتبعون الا الظن وقال ولئن زالتا
ان امسكهما أي ما يمسكهما وأما الرابعة وهي الزائدة فكقولك ما ان رأيت زيدا اذا عرفت هذا فنقول
ان في قوله وان كانت لكبيرة هي المخففة التي تلزمها اللام والغرض منها توكيد المعنى في الجملة (المسئلة
الثانية) الضمير في قوله كانت الى أي شئ يعود فيه وجهان (الاول) انها تعود الى القبلة لانه لا بد له من
مذكور سابق وما ذاك الا القبلة في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها (الثاني) انها عائدة الى ما دل عليه
الكلام السابق وهي مفارقة القبلة والتأنيث للتولية لانه قال ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم قال
عطفا على هذا وان كانت لكبيرة أي وان كانت التولية لان قوله ما ولاهم يدل على التولية كما قيل في قوله تعالى
ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق ويحتمل أن يكون المعنى وان كانت هذه الفعلة نظيره قوله
فبها ونعمت واعلم أن هذا البحث متفرع على المسألة التي قدمناها وهي ان الامتحان والابتلاء حصل
بنفس القبلة أو بتحويل القبلة وقد بينا أن الثاني أولى لان الاشكال الحاصل بسبب النسخ أقوى من
الاشكال الحاصل بسبب تلك الجهات ولهذا وصفه الله تعالى بالكبيرة في قوله وان كانت لكبيرة أما قوله
تعالى لكبيرة فالمعنى لثقيلة شاقة مستنكرة كقوله كبرت كلمة تخرج من أفواههم أي عظمت الفرية
بذلك وقال الله تعالى سبحانك هذا بهتان عظيم وقال ان ذلكم كان عند الله عظيما ثم انا ان قلنا الامتحان
وقع بنفس القبلة قلنا ان تركها ثقيل عليهم لان ذلك يقتضي ترك الالف والعادة والاعراض عن طريقة
الآباء والاسلاف وان قلنا الامتحان وقع بتحريف القبلة قلنا انها ثقيلة من حيث ان الانسان لا يمكنه
أن يعرف أن ذلك حق الا بعد ان عرف مسئلة النسخ وتخلص عما فيها من السؤالات وذلك أمر ثقيل
صعب الا على من هداه الله تعالى حتى عرف أنه لا يستنكر نقل القبلة من جهة الى جهة كما لا يستنكر
نقله اياهم من حال الى حال في الصحة والسقم والغنى والفقر فمن اهتدى لهذا النظر ازداد بصيرة ومن سفه
واتبع الهوى وظواهر الامور ثقلت عليه هذه المسئلة اما قوله الا على الذين هدى الله فاحتج الاصحاب
بهذه الآية في مسئلة خلق الاعمال فقالوا المراد من الهداية اما الدعوة أو وضع الدلالة أو خلق المعرفة
والوجهان الاولان ههنا باطلان وذلك لانه تعالى حكم بكونها ثقيلة على الكل الا على الذين هدى الله
فوجب أن يقال ان الذي هداه لا يثقل ذلك عليه والهداية بمعنى الدعوة ووضع الدلائل عامة في حق الكل
فوجب أن لا يثقل ذلك على أحد من الكفار فلما ثقل عليهم علمنا أن المراد من الهداية ههنا خلق المعرفة
والعلم وهو المطلوب قالت المعتزلة (الجواب عنه) من ثلاثة أوجه (احدها) ان الله تعالى ذكرهم على
طريق المدح فخصهم بذلك (وثانيها) أراد به الاهتداء (وثالثها) انهم الذين انتفعوا بهدى الله فغيرهم كانه لم
يعتد بهم (والجواب) عن الكل انه ترك للظاهر فيكون على خلاف الاصل والله أعلم أما قوله تعالى وما كان
الله ليضيع ايمانكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ان رجالا من المسلمين كابي امامة وسعد بن زرارة
والبراء بن عازب والبراء بن معرور وغيرهم ماتوا على القبلة الاولى فقال عشائرهم يا رسول الله توفي اخواننا
على القبلة الاولى فكيف حالهم فانزل الله تعالى هذه الآية واعلم أنه لا بد من هذا السبب والا لم يتصل بعض

الكلام بعض ووجه تقرير الاشكال ان الذين لم يجوزوا النسخ الا مع البداء يقولون انه لما تغير الحكم وجب أن يكون الحكم مفسدة وباطلا فوقع في قلبهم بناء على هذا السؤال ان تلك الصلوات التي اتوا بها متوجهين الى بيت المقدس كانت ضائعة ثم ان الله تعالى اجاب عن هذا الاشكال وبين أن النسخ نقل من مصلحة الى مصلحة ومن تكليف الى تكليف والاول كالثاني في أن القائم به متمسك بالدين وان من هذا حاله فانه لا يضيع أجره ونظيره ماسألوا بعد تحريم الخمر عمن مات وكان يشربها فأنزل الله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فعرفهم الله تعالى انه لا جناح عليهم فيما مضى لما كان ذلك باباحة الله تعالى فان قيل اذا كان ذلك الشك انما تولد من تجويز البداء على الله تعالى فكيف يليق ذلك بالصحابة قلنا (الجواب عنه) من وجوه (أحدها) ان ذلك الشك وقع لمنافق فذكر الله تعالى ذلك ليذكره المسلمون جوابا للسؤال ذلك المنافق (وثانيها) لعلهم اعتقدوا ان الصلاة الى الكعبة أفضل فقالوا ليت اخواننا ممن مات ادرك ذلك فذكر الله تعالى هذا الكلام جوابا عن ذلك (وثالثها) لعله تعالى ذكر هذا الكلام ليكون دافعا لذلك السؤال لو خطر ببالهم (القول الثاني) وهو قول ابن زيد ان الله تعالى اذا علم أن الصلاح في نقلكم من بيت المقدس الى الكعبة فلو اقركم على الصلاة الى بيت المقدس كان ذلك اضاعة منه لصلاتكم لانها تكون على هذا التقدير خالية عن المصالح فتكون ضائعة والله تعالى لا يفعل ذلك (القول الثالث) انه تعالى لما ذكر ماعليهم من المشقة في هذا التحويل عقبه بذكر مالهم عنده من الثواب وانه لا يضيع ما عملوه وهذا قول الحسن (القول الرابع) كأنه تعالى قال وفقتكم لقبول هذا التكليف لئلا يضيع ايمانكم فانهم لو ردوا هذا التكليف لكفروا ولو كفروا لضاع ايمانهم فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم فلا جرم وفقكم لقبول هذا التكليف واعانكم عليه (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم خطاب مع من على قولين (الاول) انه مع المؤمنين وذكر القفال على هذا القول وجوها أربعة (الاول) ان الله خاطب به المؤمنين الذين كانوا موجودين حينئذ وذلك جواب عما سألوه من قبل (الثاني) انهم سألوا عمن مات قبل نسخ القبلة فاجابهم الله تعالى بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم أى واذا كان ايمانكم الماضي قبل النسخ لا يضيعه الله فكذلك ايمان من مات قبل النسخ (الثالث) يجوز أن يكون الاحياء قد توهموا ان ذلك لما نسخ بطل وكان مايؤتى به بعد النسخ من الصلاة الى الكعبة كفارة لما سلف واستغنوا عن السؤال عن أمر أنفسهم لهذا الضرب من التأويل فسألوا عن اخوانهم الذين ماتوا ولم يأتوا بما يكفر ماسلف فقيل وما كان الله ليضيع ايمانكم والمراد أهل ملتكم كقوله لليهود الحاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم واذ قتلتم نفسا واذ فرقنا بكم البحر (الرابع) يجوز أن يكون السؤال واقعا عن الاحياء والاموات معا فانهم اشفقوا على ما كان من صلاتهم أن يبطل ثوابها وكان الاشفاق واقعا في الفريقين فقيل ايمانكم للاحياء والاموات اذ من شأن العرب اذا أخبروا عن حاضر وغائب ان يغلبوا الخطاب فيقولون كنت أنت وفلان الغائب فعلنا والله أعلم (القول الثاني) قول أبي مسلم وهو انه يحتمل أن يكون ذلك خطابا لأهل الكتاب والمراد بالايمان أن صلاتهم وطاعتهم قبل البعثة ثم نسخ وانما اختار أبو مسلم هذا القول لئلا يلزمه وقوع النسخ في شرعنا (المسئلة الثالثة) استدلت المعتزلة بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم على ان الايمان اسم لفعل الطاعات فانه تعالى أراد بالايمان ههنا الصلاة (والجواب) لانسلم أن المراد من الايمان ههنا الصلاة بل المراد منه التصديق والاقرار فكأنه تعالى قال انه لا يضيع تصديقكم بوجوب تلك الصلاة سلمنا أن المراد من الايمان ههنا الصلاة ولكن الصلاة أعظم آثار الايمان وأشرف نتائجه وفوائده فجاز اطلاق اسم الايمان على الصلاة على سبيل الاستعارة من هذه الجهة (المسئلة الرابعة) قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم أى لا يضيع ثواب ايمانكم لان الايمان قد انقضى وفنى وما كان كذلك استحال حفظه واضاعته الا ان استحقاق الثواب قائم بعد انقضائه فصح حفظه واضاعته وهو كقوله تعالى انى لا أضيع عمل عامل منكم أما قوله ان الله بالناس لرؤف رحيم ففيه مسائل (المسئلة الاولى)

قال القفال رحمه الله الفرق بين الرأفة والرحمة ان الرأفة مبالغة في رحمة خاصة وهي دفع المكروه وازالة الضرر كقوله ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله أي لا ترأفوا بهما فترفعوا الجلد عنهما وأما الرحمة فانها اسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل فيه الافضال والانعام وقد سمى الله تعالى المطر رحمة فقال وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته لانه افضال من الله وانعام فذكر الله تعالى الرأفة أولا بمعنى انه لا يضيع أعمالهم ويخفف المحن عنهم ثم ذكر الرحمة لتكون أعم وأشمل ولا تختص رحمته بذلك النوع بل هو رحيم من حيث انه دافع للمضار التي هي الرأفة وجالب للمنافع معا (المسئلة الثانية) ذكروا في وجه تعلق هذين الاسمين بما قبله وجوها (أحدها) انه تعالى لما أخبر انه لا يضيع ايمانهم قال ان الله بالناس لرؤف رحيم والرؤف والرحيم كيف يتصور منه هذه الاضاعة (وثانيها) انه رؤف رحيم فلذلك ينقلكم من شرع الى شرع آخر وهو أصلح لكم وأنفع في الدين والدنيا (وثالثها) قال وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله فكأنه تعالى قال انما هداهم الله لانه رؤف رحيم (المسئلة الثالثة) قرأ أبو عمرو وحمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم رؤف وحيم مهموزا غير مشبع على وزن رعف والباقون رؤف مثقلا مهموزا مشبعا على وزن رعوف وفيه أربع لغات رئف أيضا كحذر ورأف على وزن فعل (المسئلة الرابعة) استدلت المعتزلة بهذه الآية على انه تعالى لا يخلق الكفر ولا الفساد قال لانه تعالى بين انه بالناس لرؤف رحيم والكافر من الناس فوجب أن يكون رؤفا رحيما بهم وانما يكون كذلك لو لم يخلق فيهم الكفر الذي يجرهم الى العقاب الدائم والعذاب السرمدي ولو لم يكلفهم ما لا يطيقون فانه تعالى لو كان مع مثل هذا الاضرار رؤفا رحيما فعلى أي طريق يتصور أن لا يكون رؤفا رحيما واعلم أن الكلام عليه قد تقدم مرارا والله أعلم * قوله تعالى

(قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين أوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون)

اعلم أن قوله قد نرى تقلب وجهك في السماء فيه قولان (القول الاول) وهو المشهور الذي عليه أكثر المفسرين أن ذلك كان لانتظار تحويله من بيت المقدس الى الكعبة والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها (أحدها) انه كان يكره التوجه الى بيت المقدس ويحب التوجه الى الكعبة الا انه ما كان يتكلم بذلك فكان يقلب وجهه في السماء لهذا المعنى * روى عن ابن عباس أنه قال يا جبريل وددت ان الله تعالى صرفني عن قبلة اليهود الى غيرها فقد كرهتها فقال له جبريل أنا عبد مثلك فاسأل ربك ذلك فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يديم النظر الى السماء رجاء مجيء جبريل بما سأل فأنزل الله تعالى هذه الآية وهؤلاء ذكروا في سبب هذه المحنة أمورا (الاول) أن اليهود كانوا يقولون انه يخالفنا ثم انه يتبع قبلتنا ولولا نحن لم يدر أين يستقبل فعند ذلك كره أن يتوجه الى قبلتهم (الثاني) أن الكعبة كانت قبلة ابراهيم (الثالث) انه عليه السلام كان يقدر أن يصير ذلك سببا لاستمالة العرب ولدخولهم في الاسلام (الرابع) أنه عليه السلام احب أن يحصل هذا الشرف للمسجد الذي في بلدته ومنشئه لا في مسجد آخر واعترض القاضي على هذا الوجه وقال انه لا يليق به عليه السلام أن يكره قبلة أمر أن يصلي اليها وان يحب أن يحوله ربه عنها الى قبلة يهواها بطبعه ويميل اليها بحسب شهوته لانه عليه السلام علم وعلم أن الصلاح في خلاف الطباع والميل واعلم أن هذا التأويل قليل التحصيل لان المستنكر من الرسول أن يعرض عما أمره الله تعالى به ويشتغل بما يدعوه طبعه اليه فاما أن يميل قلبه الى شيء فيتمنى في قلبه أن يأذن الله له فيه فذلك مما لا انكار عليه لاسيما اذا لم ينطق به وأي بعد في أن يميل طبع الرسول الى شيء فيتمنى في قلبه ان يأذن الله له فيه وهذا مما لا استبعاد فيه بوجه من الوجوه (الوجه الثاني) أنه عليه السلام قد استأذن جبريل عليه السلام في أن يدعو الله تعالى بذلك فأخبره جبريل بأن الله قد أذن له في هذا الدعاء وذلك لان الانبياء لا يسألون الله تعالى شيئا الا باذن منه لئلا يسألوا ما لا صلاح فيه فلا يجابوا اليه فيفضي ذلك الى تحقير شأنهم فلما أذن الله تعالى له في الاجابة علم انه يستجاب اليه فكان يقلب وجهه في السماء ينتظر مجيء جبريل عليه السلام بالوحي

فى الاجابة (الوجه الثالث) قال الحسن ان جبريل عليه السلام أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره أن الله تعالى سيحول القبلة عن بيت المقدس الى قبلة أخرى ولم يبين له الى أى موضع يحولها ولم تكن قبلة أحب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الكعبة فكان رسول الله يقلب وجهه فى السماء ينتظر الوحى لانه عليه السلام علم أن الله تعالى لا يتركه بغير صلاة فأتاه جبريل عليه السلام فأمره أن يصلى نحو الكعبة والقائلون بهذا الوجه اختلفوا فمنهم من قال انه عليه السلام منع من استقبال بيت المقدس ولم يعين له القبلة فكان يخاف أن يرد وقت الصلاة ولم تظهر القبلة فتتأخر صلاته فلذلك كان يقلب وجهه عن الاصم وقال آخرون بل وعد بذلك وقبلة بيت المقدس باقية بحيث تجوز الصلاة اليها لكن لاجل الوعد كان يتوقع ذلك ولانه كان يرجو عند التحويل الى بيت المقدس وجوها كثيرة من المصالح الدينية نحو رغبة العرب فى الاسلام والمباينة عن اليهود وتمييز الموافق من المنافق فلهذا كان يقلب وجهه وهذا الوجه أولى والا لما كانت القبلة الثانية ناسخة للاولى بل كانت مبتدأة والمفسرون أجمعوا على انها ناسخة للاولى ولانه لا يجوز أن يؤمر بالصلاة الامع بيان موضع التوجه (الرابع) ان تقلب وجهه فى السماء هو الدعاء (القول الثانى) وهو قول أبى مسلم الاصفهانى قال لولا الاخبار التى دلت على هذا القول والافلفظ الآية يحتمل وجها آخر وهو انه يحتمل انه عليه السلام انما كان يقلب وجهه فى أول مقدمه المدينة فقد روى أنه عليه السلام كان اذا صلى بمكة جعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس وهذا صلاة الى الكعبة فلما هاجر لم يعلم أين يتوجه فانتظر أمر الله تعالى حتى نزل قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام (المسئلة الثانية) اختلفوا فى صلاته الى بيت المقدس فقال قوم كان بمكة يصلى الى الكعبة فلما صار الى المدينة أمر بالتوجه الى بيت المقدس سبعة عشر شهرا وقال قوم بل كان بمكة يصلى الى بيت المقدس الا انه يجعل الكعبة بينه وبينها وقال قوم بل كان يصلى الى بيت المقدس فقط وبالمدينة أولا سبعة عشر شهرا ثم أمره الله تعالى بالتوجه الى الكعبة لما فيه من الصلاح (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى توجه النبى صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس هل كان فرضا لا يجوز غيره أو كان النبى صلى الله عليه وسلم مخيرا فى توجهه اليه والى غيره فقال الربيع بن انس قد كان مخيرا فى ذلك وقال ابن عباس كان التوجه اليه فرضا محققا بلا تخيير واعلم أنه على أى الوجهين كان قد صار منسوخا واحتج الذاهبون الى القول الاول بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله وذلك يقتضى كونه مخيرا فى التوجه الى أى جهة شاء وأما الخبر فما روى أبو بكر الرازى فى كتاب أحكام القرآن بأن نفرا قصدوا الرسول عليه السلام من المدينة الى مكة للبيعة قبل الهجرة وكان فيهم البراء بن معرور فتوجه بصلاته الى الكعبة فى طريقه وأبى الآخرون وقالوا انه عليه السلام يتوجه الى بيت المقدس فلما قدموا مكة سألوا النبى صلى الله عليه وسلم فقال له قد كنت على قبلة يعنى بيت المقدس لو ثبت عليها اجزأك ولم يأمره باستئناف الصلاة فدل على انهم قد كانوا مخيرين واحتج الذاهبون الى القول الثانى بأنه تعالى قال فلنولينك قبلة ترضاها فدل على انه عليه السلام ما كان يرتضى القبلة الاولى فلو كان مخيرا بينها وبين الكعبة ما كان يتوجه اليها فحيث توجه اليها مع انه ما كان يرتضيها علمنا أنه ما كان مخيرا بينها وبين الكعبة (المسئلة الرابعة) المشهور أن التوجه الى بيت المقدس انما صار منسوخا بالامر بالتوجه الى الكعبة ومن الناس من قال التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله تعالى ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ثم ان ذلك صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام واحتجوا عليه بالقرآن والاثر أما القرآن فهو انه تعالى ذكر أولا قوله ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ثم ذكر بعده سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها ثم ذكر بعده فول وجهك شطر المسجد الحرام وهذا الترتيب يقتضى صحة المذهب الذى قلناه بأن التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام فلزم أن يكون قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس متأخرا فى النزول والدرجة عن قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فحينئذ يكون تقديمه عليه

في الترتيب على خلاف الاصـل فثبت ماقلناه وأما الاثر فما روى عن ابن عباس أن أمر القبلة أول مانسخ من القرآن والامر بالتوجه الى بيت المقدس غير مذكور في القرآن انما المذكور في القرآن ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله فوجب أن يكون قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ناسخا لذلك لا للامر بالتوجه الى بيت المقدس أما قوله فلنولينك قبلة ترضاها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) فلنولينك فلنعطينك ولنمكننك من استقبالها من قولك وليته كذا اذا جعلته واليا له أو فلنجعلنك تلي سمتها دون سمت بيت المقدس (المسئلة الثانية) قوله ترضاها فيه وجوه (أحدها) ترضاها تحبها وتميل اليها لان الكعبة كانت أحب اليه من غيرها بحسب ميل الطبع قال القاضي هذا لا يجوز فانه من المحال أن يقول الله تعالى فلنولينك قبلة يميل طبعك اليها لان ذلك يقدح في حكمته تعالى فيما يكلف ويقدح في حال النبي عليه الصلاة والسلام فيما يريده في حال التكليف وهذا الاعتراض ضعيف لان الطعن انما يتوجه لو قال الله تعالى انا حولناك الى القبلة التي مال طبعك اليها بمجرد ميل طبعك فاما لو قال انا حولناك الى القبلة التي مال طبعك اليها لاجل ان الحكمة والمصلحة وافقت ميل طبعك فأي ضرر يلزم منه وقال عليه الصلاة والسلام وجعلت قرة عيني في الصلاة فكان طبعه يميل الى الصلاة مع ان المصلحة كانت موافقة لذلك (وثانيها) قبلة ترضاها أي تحبها بسبب اشتمالها على المصالح الدينية (وثالثها) قال الاصم أي كل جهة وجهك الله اليها فهي لك رضى لا يجوز أن تسخط كما فعل من انقلب على عقبيه من العرب الذين كانوا قد أسلموا فلما تحولت القبلة ارتدوا (ورابعها) ترضاها أي ترضى عاقبتها لانك تعرف بها من يتبعك للاسلام ممن يتبعك لغير ذلك من دنيا يصيبها أو مال يكتسبه أما قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المراد من الوجه ههنا جملة بدن الانسان لان الواجب على الانسان أن يستقبل القبلة بجملته لا بوجهه فقط والوجه يذكر ويراد به نفس الشئ لان الوجه أشرف الاعضاء ولان بالوجه تميز بعض الناس عن بعض فلهذا السبب قد يعبر عن كل الذات بالوجه (المسئلة الثانية) قال أهل اللغة الشطر اسم مشترك يقع على معنيين (أحدهما) النصف يقال شطرت الشئ أي جعلته نصفين ويقال في المثل اجلب حلبا لك شطره أي نصفه (والثاني) نحوه وتلقاءه وجهته واستشهد الشافعي رضي الله عنه في كتاب الرسالة على هذا بابيات أربعة قال خفاف بن ندبة

ألا من مبلغ عمرا رسولا * وما تغني الرسالة شطر عمرو

وقال ساعدة بن جوية

أقول لام زنباع أقيمي * صدور العيس شطر بني تميم

وقال لقيط الايادي

وقد أظلكم من شطر شعركم * هول له ظلم يغشاكم قطعا

وقال آخر

ان العسيب بها داء مخامرها * بشطرها بصر العينين مسحور

قال الشافعي رضي الله عنه يريد تلقاءها بصر العينين مسحور اذا عرفت هذا فنقول في الآية قولان (الاول) وهو قول جمهور المفسرين من الصحابة والتابعين والمتأخرين واختيار الشافعي رضي الله عنه في كتاب الرسالة ان المراد جهة المسجد الحرام وتلقاءه وجانبه وقرأ أبي بن كعب تلقاء المسجد الحرام (القول الثاني) وهو قول الجبائي واختيار القاضي ان المراد من الشطر ههنا وسط المسجد ومنتصفه لان الشطر هو النصف والكعبة واقعة من المسجد في النصف من جميع الجوانب فلما كان الواجب هو التوجه الى الكعبة وكانت الكعبة واقعة في نصف المسجد حسن منه تعالى أن يقول فول وجهك شطر المسجد الحرام يعني النصف من كل جهة وكانه عبارة عن بقعة الكعبة قال القاضي ويدل على ان المراد ماذكرناه وجهان (الاول) ان المصلي خارج المسجد لو وقف بحيث يكون متوجها الى المسجد ولكن لا يكون متوجها الى

منتصف المسجد الذى هو موضع الكعبة لا تصح صلاته (الثانى) انا لو فسرنا الشطر بالجانب لم يبق لذكر الشطر
مزيد فائدة لانك اذا قلت فول وجهك المسجد الحرام فقد حصلت الفائدة المطلوبة أما لو فسرنا الشطر بما
ذكرناه كان لذكره فائدة زائدة فانه لو قيل فول وجهك المسجد الحرام لا يفهم منه وجوب التوجه الى
منتصفه الذى هو موضع الكعبة فلما قيل فول وجهك شطر المسجد الحرام حصلت هذه الفائدة الزائدة فكان
حمل هذا اللفظ على هذا المحمل أولى فان قيل لو حملنا الشطر على الجانب يبق لذكر الشطر فائدة زائدة وهى انه
لو قال فول وجهك المسجد الحرام لزم تكليف ما لا يطاق لان من فى أقصى المشرق أو المغرب لا يمكنه أن يولى
وجهه المسجد أما اذا قال فول وجهك شطر المسجد الحرام أى جانب المسجد دخل فيه الحاضرون
والغائبون قلنا هذه الفائدة مستفادة من قوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره فلا يبق لقوله شطر
المسجد الحرام زيادة فائدة هذا تقرير هذا الوجه وفيه اشكال لانه يصير التقدير فول وجهك نصف المسجد
وهذا بعيد لان هذا التكليف لا تعلق له بالنصف وفرق بين النصف وبين الموضع الذى عليه يقبل التنصيف
والكلام انما يستقيم لو حمل على الثانى الا ان اللفظ لا يدل عليه وقد اختلفوا فى ان المراد من المسجد الحرام
أى شئ هو نحكى فى كتاب شرح السنة عن ابن عباس انه قال البيت قبلة لاهل المسجد والمسجد قبلة لاهل
الحرم والحرم قبلة لاهل المشرق والمغرب وهذا قول مالك وقال آخرون القبلة هى الكعبة والدليل عليه
ما أخرج فى الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال أخبرنى أسامة بن زيد قال لما دخل النبى
صلى الله عليه وسلم البيت دعا فى نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج صلى ركعتين فى قبل الكعبة
وقال هذه القبلة قال القفال وقد وردت الاخبار الكثيرة فى صرف القبلة الى الكعبة وفى خبر البراء بن عازب
ثم صرف الى الكعبة وكان يحب أن يتوجه الى الكعبة وفى خبر ابن عمر فى صلاة أهل قباء فأتاهم آت فقال ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم حول الى الكعبة وفى رواية ثمامة بن عبد الله بن أنس جاء منادى رسول الله
فنادى ان القبلة حولت الى الكعبة وهكذا عامة الروايات وقال آخرون بل المراد المسجد الحرام كله قالوا
لان الكلام يجب اجراؤه على ظاهر لفظه الا اذا منع منه مانع وقال آخرون المراد من المسجد الحرام الحرم كله
والدليل عليه قوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وهو عليه الصلاة والسلام انما
أسرى به خارج المسجد فدل هذا على ان الحرم كله مسمى بالمسجد الحرام (المسئلة الثالثة) قال صاحب
التهذيب الجماعة اذا صلوا فى المسجد الحرام يستحب أن يقف الامام خلف المقام والقوم يقفون مستديرين
بالبيت فان كان بعضهم أقرب الى البيت من الامام جاز فلو امتد الصف فى المسجد فانه لا تصح صلاة من خرج
عن محاذاة الكعبة وعند أبى حنيفة تصح لان عنده الجهة كافية وهذا اختيار الشيخ الغزالى رحمه الله فى كتاب
الاحياء حجة الشافعى رضى الله عنه القرآن والخبر والقياس أما القرآن فهو ظاهر هذه الآية وذلك لانا
دللنا على ان المراد من شطر المسجد الحرام جانبه وجانب الشئ هو الذى يكون محاذياله وواقعا فى سمته
والدليل عليه انه انما يقال ان زيدا ولى وجهه الى جانب عمرو لو قابل بوجهه وجهه وجعله محاذياله حتى انه
لو كان وجه كل واحد منهما الى جانب المشرق الا انه لا يكون وجه أحدهما محاذيا لوجه الآخر لا يقال انه
ولى وجهه الى جانب عمرو فثبت دلالة الآية على ان استقبال عين الكعبة واجب وأما الخبر فما روينا عنه انه
عليه الصلاة والسلام لما خرج من الكعبة ركع ركعتين فى قبل الكعبة وقال هذه القبلة وهذه الكلمة تفيد
الحصر فثبت انه لا قبلة الا عين الكعبة وكذلك سائر الاخبار التى رويناها فى ان القبلة هى الكعبة وأما القياس
فهو ان مبالغة الرسول صلى الله عليه وسلم فى تعظيم الكعبة أمر بلغ مبلغ التواتر والصلاة من أعظم شعائر الدين
وتوقيف صحتها على استقبال عين الكعبة مما يوجب حصول مزيد شرف الكعبة فوجب أن يكون مشروعا
ولان كون الكعبة قبلة أمر معلوم وكون غيرها قبلة أمر مشكوك والاولى رعاية الاحتياط فى الصلاة
فوجب توقيف صحة الصلاة على استقبال الكعبة واحتج أبو حنيفة بأمور (الاول) ظاهر هذه الآية
وذلك لانه تعالى أوجب على المكلف أن يولى وجهه الى جانبه فمن ولى وجهه الى الجانب الذى حصلت

الكعبة فيه فقد أتى بما أمر به سواء كان مستقبلا للكعبة أم لا فوجب أن يخرج عن العهدة وأما الخبر فما
روى أبو هريرة رضى الله عنه انه عليه الصلاة والسلام قال ما بين المشرق والمغرب قبلة قال أصحاب الشافعى
رحمه الله تعالى ليس المراد من هذا الحديث ان كل ما يصدق عليه انه بين مشرق ومغرب فهو قبلة لان جانب
القطب الشمالى يصدق عليه ذلك وهو بالاتفاق ليس بقبلة بل المراد ان الشئ الذى هو بين مشرق معين
ومغرب معين قبلة ونحن نحمل ذلك على الذى يكون بين المشرق الشتوى وبين المغرب الصيفى فان ذلك قبلة
وذلك لان المشرق الشتوى جنوبى متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل والمغرب الصيفى شمالى متباعد عن
خط الاستواء بمقدار الميل والذى بينهما هو سمت مكة قالوا فهذا الحديث بأن يدل على مذهبنا أولى منه
بالدلالة على مذهبكم أما فعل الصحابة فمن وجهين (الاول) ان أهل مسجد قبا كانوا فى صلاة الصبح بالمدينة
مستقبلين لبيت المقدس مستدبرين للكعبة لان المدينة بينهما فقيل لهم الا ان القبلة قد حولت الى الكعبة
فاستداروا فى أثناء الصلاة من غير طلب دلالة ولم ينكر النبى صلى الله عليه وسلم عليهم وسمى مسجدهم بذى
القبلتين ومقابلة العين من المدينة الى مكة لا تعرف الا بأدلة هندسية يطول النظر فيها فكيف أدركوها على
البديهة فى أثناء الصلاة وفى ظلمة الليل (الثانى) ان الناس من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوا
المساجد فى جميع بلاد الاسلام ولم يحضروا قط مهندسا عند تسوية المحراب ومقابلة العين لا تدرك الا بدقيق
نظر الهندسة وأما القياس فمن وجوه (الاول) لو كان استقبال عين الكعبة واجبا اما علما أو ظنا وجب أن
لا تصح صلاة أحد قط لانه اذا كان محاذاة الكعبة مقدار نيف وعشرين ذراعا فمن المعلوم ان أهل المشرق
والمغرب يستحيل بأن يقفوا فى محاذاة هذا المقدار بل المعلوم ان الذى يقع منهم فى محاذاة هذا القدر القليل
قليل بالنسبة الى كثير ومعلوم ان العبرة فى أحكام الشرع بالغالب والنادر ملحق به فوجب أن لا تصح صلاة
أحد منهم لاسيما وذلك الذى وقع فى محاذاة الكعبة لا يمكنه أن يعرف انه وقع فى محاذاتها وحيث اجمعت
الامة على صحة صلاة الكل علمنا ان المحاذاة غير معتبرة فان قيل الدائرة وان كانت عظيمة الا ان جميع النقط
المفروضة عليها تكون محاذية لمركز الدائرة والصفوف الواقعة فى العالم بأسرها كانها دائرة محيطة بالكعبة
والكعبة كانها نقطة لتلك الدائرة الا ان الدائرة اذا صغرت ظهر التقوس والانحناء فى جميعها وان اتسعت
وعظمت لم يظهر التقوس والانحناء فى كل واحد من قسيها بل نرى كل قطعة منها شبيها بالخط المستقيم فلا جرم
صحت الجماعة بصف طويل فى المشرق والمغرب يزيد طولها على أضعاف البيت والكل يسمون متوجهين الى
عين الكعبة قلنا هب ان الامر على ما ذكرتموه ولكن القطعة من الدائرة العظيمة وان كانت شبيهة بالخط المستقيم
فى الحس الا انها لا بد وأن تكون منحنية فى نفسها لانها لو كانت فى نفسها مستقيمة وكذا القول فى جميع قطع
تلك الدائرة فحينئذ تكون الدائرة مركبة من خطوط مستقيمة يتصل بعضها ببعض فيلزم أن تكون الدائرة اما
مضلعة أو خطا مستقيما وكل ذلك محال فعلمنا ان كل قطعة من الدائرة الكبيرة فهى فى نفسها منحنية فالصفوف
المتصلة فى أطراف العالم انما يكون كل واحد منهم مستقبلا لعين الكعبة لو لم تكن تلك الصفوف واقعة على
الخط المستقيم بل اذا حصل فيها ذلك الانحناء القليل الا ان ذلك الانحناء القليل الذى لا يفى بادراكه الحس
البتة لا يمكن أن يكون فى محل التكليف واذا كان كذلك كان كل واحد من هؤلاء الصفوف جاهلا بأنه هل هو
مستقبل لعين الكعبة أم لا فلو كان استقبال عين الكعبة شرطا لكان حصول هذا الشرط مجهولا للكل
والشك فى حصول الشرط يقتضى الشك فى حصول المشروط فوجب أن يبقى كل واحد من أهل هذه الصفوف
شاكا فى صحة صلاته وذلك يقتضى أن لا يخرج عن العهدة البتة وحيث اجمعت الامة على انه ليس كذلك علمنا
ان استقبال العين ليس بشرط لا علما ولا ظنا وهذا كلام بين (الثانى) انه لو كان استقبال عين الكعبة واجبا
ولا سبيل اليه الا بالدلالة الهندسية وما لا يتأدى الواجب الا به فهو واجب فكان يلزم أن يكون تعلم الدلائل
الهندسية واجبا على كل أحد ولما لم يكن كذلك علمنا ان استقبال عين الكعبة غير واجب فان قيل عندنا
استقبال عين الجهة واجب ظنا لا يقينا والمفتقر الى الدلائل الهندسية هو الاستقبال يقينا لا ظنا قلنا لو كان

استقبال عين الكعبة واجبا لكان القادر على تحصيل اليقين لا يجوز له الاكتفاء بالظن والرجل قادر على تحصيل ذلك بواسطة تعلم الدلائل الهندسية فكان يجب عليه تعلم تلك الدلائل ولما لم يجب ذلك علمنا ان استقبال عين الكعبة غير واجب (الثالث) لو كان استقبال العين واجبا اما علما أو ظنا ومعلوم انه لا سبيل الى ذلك الظن الا بنوع من أنواع الامارات وما لا يتأدى الواجب الا به فهو واجب فكان يلزم أن يكون تعلم تلك الامارات فرض عين على كل واحد من المكلفين ولما لم يكن كذلك علمنا ان استقبال العين غير واجب (المسئلة الرابعة) في دلائل القبلة اعلم ان الدلائل اما أرضية وهي الاستدلال بالجبال والقرى والانهار أو هوائية وهي الاستدلال بالرياح أو سماوية وهي النجوم أما الارضية والهوائية فهي غير مضبوطة ضبطا كليا فرب طريق فيه جبل مرتفع لا يعلم انه على يمين المستقبل أو شماله أو قدامه أو خلفه فكذلك الرياح قد تدل في بعض البلاد ولسنا نقدر على استقصاء ذلك اذ كل بلد بحكم آخر في ذلك. أما السماوية فأدلتها منها تقريبية ومنها تحقيقية أما التقريبية فقد قالوا هذه الادلة اما أن تكون نهارية أو ليلية أما النهارية فالشمس فلا بد وأن يراعى قبل الخروج من البلد أن الشمس عند الزوال أهي بين الحاجبين أم هي على العين اليمنى أم اليسرى أو تميل الى الجبين ميلا أكثر من ذلك فان الشمس لا تعدو في البلاد الشمالية هذه المواقع وكذلك يراعى موقع الشمس وقت العصر وأما وقت المغرب فانما يعرف ذلك بموضع الغروب وهو أن يعرف بان الشمس تغرب عن يمين المستقبل أو هي مائلة الى وجهه أو قفاه وكذلك يعرف وقت العشاء الآخرة بموضع الشفق ويعرف وقت الصبح بمشرق الشمس فكان الشمس تدل على القبلة في الصلوات الخمس ولكن يختلف حكم ذلك بالشتاء والصيف فان المشارق والمغارب كثيرة. وكذلك يختلف الحكم في هذا الباب بحسب اختلاف البلاد. وأما الليلية فهو أن يستدل على القبلة بالكوكب الذي يقال له الجدي فانه كوكب كالثابت لا تظهر حركته من موضعه وذلك اما أن يكون على قفا المستقبل أو على منكبه الايمن من ظهره أو منكبه الايسر في البلاد الشمالية من مكة وفي البلاد الجنوبية منها كاليمن وما وراءها فيقع في مقابلة المستقبل فليعلم ذلك وما عرفه ببلده فليعول عليه في الطريق كله الا اذا طال السفر فان المسافة اذا بعدت اختلف موقع الشمس وموقع القطب وموقع المشارق والمغارب الى أن ينتهي في أثناء سفره الى بلد فينبغي أن يسأل أهل البصيرة أو يراقب هذه الكواكب وهو مستقبل محراب جامع البلد حتى يتضح له ذلك فهما تعلم هذه الادلة فله أن يعول عليها وأما الطريقة اليقينية وهي الوجوه المذكورة في كتب الهيئة قالوا سمت القبلة نقطة التقاطع بين دائرة الافق وبين دائرة عظيمة تمر بسمت رؤسنا ورؤس أهل مكة وانحراف القبلة قوس من دائرة الافق ما بين سمت القبلة ودائرة نصف النهار في بلدنا وما بين سمت القبلة ومغرب الاعتدال تمام الانحراف قالوا ويحتاج في معرفة سمت القبلة الى معرفة طول مكة وعرضها فان كان طول البلد مساويا لطول مكة وعرضها مخالف لعرض مكة كان سمت قبلتها على خط نصف النهار فان كان البلد شماليا فالى الجنوب وان كان جنوبيا فالى الشمال وأما اذا كان عرض البلد مساويا لعرض مكة وطوله مخالفا لطولها فقد يظن أن سمت قبلة ذلك البلد على خط الاعتدال وهو ظن خطأ وقد يمكن أيضا في البلاد التي أطوالها وعروضها مخالفة لطول مكة وعرضها أن يكون سمت قبلتها مطلع الاعتدال ومغربه واذا كان كذلك فلا بد من استخراج قدر الانحراف ولذلك طرق اسهلها أن يعرف الجزء الذي يسامت رؤس أهل مكة من فلك البروج وهو زيح من الجوزاء وكج ح من السرطان فيضع ذلك الجزء على خط وسط السماء في الاسطرلاب المعمول لعرض البلد ويعلم على المرى علامة ثم يدير العنكبوت الى ناحية المغرب ان كان البلد شرقيا عن مكة كما في بلاد خراسان والعراق بقدر ما بين الطولين من أجزاء المجرة ثم ينظر اين وقع ذلك الجزء من مقنطرات الارتفاع فما كان فهو الارتفاع الذي عنده يسامت ذلك الجزء رؤس أهل مكة ثم يرصد مسامتة الشمس ذلك الجزء فاذا انتهى ارتفاع الشمس الى ذلك الارتفاع فقد سامت الشمس رؤس أهل مكة فينصب مقياسا ويخط على ظل المقياس خطا من مركز العمود الى طرف الظل فذلك الخط خط الظل فيبنى عليه المحراب فهذا

هو الكلام فى دلائل القبلة (المسئلة الخامسة) معرفة دلائل القبلة فرض على العين أم فرض على الكفاية فيه وجهان أحدهما فرض على العين لان كل مكلف فهو مأمور بالاستقبال ولا يمكنه الاستقبال الا بواسطة معرفة دلائل القبلة وما لا يتأدى الواجب الا به فهو واجب (المسئلة السادسة) اعلم ان قوله تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره عام فى الاشخاص والاحوال الا انا أجمعنا على ان الاستقبال خارج الصلاة غير واجب بل انه طاعة لقوله عليه السلام خير المجالس ما استقبل به القبلة فبقى أن وجوب الاستقبال من خواص الصلاة ثم نقول الرجل اما ان يكون معاينا للقبلة أو غائبا عنها أما المعاين فقد اجمعوا على انه يجب عليه الاستقبال وأما الغائب فاما ان يكون قادرا على تحصيل اليقين أو لا يقدر عليه لكنه يقدر على تحصيل الظن أو لا يقدر على تحصيل اليقين ولا على تحصيل الظن فهذه أقسام ثلاثة (القسم الاول) القادر على تحصيل العلم وفيه بحثان (البحث الاول) قد عرفت أن الغائب عن القبلة لا سبيل له الى تحصيل اليقين بجهة القبلة الا بالدلائل الهندسية وما لا سبيل الى أداء الواجب الا به فهو واجب فيلزم من هذا أن يكون تعلم الدلائل الهندسية فرض عين على كل أحد الا ان الفقهاء قالوا ان تعلمها غير واجب بل ربما قالوا ان تعلمها مكروه ومحرم ولا أدرى ما عذرهم فى هذا (القول الثانى) المصلى اذا كان بارض مكة وبينه وبين الكعبة حائل واشتبه عليه فهل له أن يجتهد قال صاحب التهذيب نظر ان كان الحائل أصليا كالجبال فله الاجتهاد وان لم يكن أصليا كالابنية فعلى وجهين (أحدهما) له الاجتهاد لان بينه وبينها حائلا يمنع المشاهدة كما فى الحائل الاصلى (والثانى) ليس له الاجتهاد لان فرضه الرجوع الى اليقين وهو قادر على تحصيل اليقين فوجب أن لا يكتفى فيه بالظن وهذا الوجه هو اللائق بسياق الآية لانها دالة على وجوب التوجه الى الكعبة والمكلف اذا كان قادرا على تحصيل العلم لا يجوز له الاكتفاء بالظن فوجب عليه طلب اليقين (القسم الثانى) القادر على تحصيل الظن دون اليقين واعلم أن لتحصيل هذا الظن طرقا (الطريق الاول) الاجتهاد وظاهر قول الشافعى رضى الله عنه يقتضى أن الاجتهاد يقدم على الرجوع الى قول الغير وهو الحق والذى يدل عليه وجوه (أحدها) قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار أمر بالاعتبار والرجل قادر على الاعتبار فى هذه الصورة فوجب أن يتناوله الامر (وثانيها) ان ذلك الغير انما وصل الى جهة القبلة بالاجتهاد لانه لو عرف القبلة بالتقليد أيضا لزم اما التسلسل أو الدور وهما باطلان فلا بد من الانتهاء آخر الامر الى الاجتهاد فيرجع حاصل الكلام الى ان الاجتهاد أولى أم تقليد صاحب الاجتهاد ولا شك أن الاول أولى لانه اذا أتى بالاجتهاد فلا يتطرق اليه احتمال الخطأ من وجهين ولا شك انه متى وقع التعارض بين طريقين فاقلهما خطأ أولى بالرعاية (وثالثها) قوله عليه السلام اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم فههنا امر بالاستقبال وهو قادر على الاجتهاد فى الطلب فوجب أن يجب عليه ذلك فان قيل أليس أن صاحب التهذيب ذكر أنه اذا كان فى قرية كبيرة فيها محاريب منصوبة الى جهة واحدة أو وجد محرابا أو علامة للقبلة فى طريق هى جادة للمسلمين يجب عليه أن يتوجه اليها ولا يجوز له الاجتهاد فى الجهة قال لان هذه العلامات كاليقين أما فى الانحراف يمنة أو يسرة فيجوز أن يجتهد مع هذه العلامات وكان عبد الله بن المبارك يقول بعد رجوعه من الحج تياسروا يا أهل مرو وكذلك لو أخبره مسلم بان قال رأيت غالب المسلمين أو جماعة المسلمين اتفقوا على هذه الجهة فعليه قبوله وليس هذا بتقليد بل هو قبول الخبر من أهله كما فى الوقت وهو ما اذا أخبره عدل انى رأيت الفجر قد طلع أو الشمس قد زالت يجب قبول قوله هذا كله لفظ صاحب التهذيب واعلم أن هذا الكلام مشكل من وجوه (أحدها) انه لا معنى للتقليد الا قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة فاذا قبلنا قول الغير أو فعله فى تعيين القبلة من غير حجة ولا شبهة كان هذا تقليدا ونحن قد ذكرنا الدليل على أن القادر على الاجتهاد لا بد ان يكون مأمورا بالاجتهاد (وثانيها) أنه جوز المخالفة فى اليمين واليسار بناء على الاجتهاد فنقول هو قادر على تحصيل الظن بناء على الاجتهاد الذى يتولاه بنفسه فوجب أن تجوز له المخالفة كما فى اليمين واليسار (وثالثها)

انه اما ان يكون ممنوعا من الاجتهاد أو من العمل بمقتضى الاجتهاد والاول باطل لان معاذا لما قال أجتهد برأيي مدحه الرسول عليه السلام على ذلك فدل على ان الاجتهاد غير ممنوع عنه والثاني أيضا باطل لانه لما علم أو ظن أن القبلة ليست في الجهة التي فيها المحاريب فلو وجب عليه التوجه الى ذلك المحراب لكان ذلك ترجيحا للتقليد على الاستدلال وانه خطأ (ورابعها) ان مذهب الشافعي رضي الله عنه انه لا يجوز للمجتهد تقليد المجتهد فالقادر على تحصيل جهة القبلة بالامارات كيف يجوز له تقليد محاريب البلاد واحتج القائلون بترجيح محاريب الامصار على البلاد من وجوه (الاول) انها كالتواتر مع الاجتهاد فوجب رجحانه عليه (والثاني) أن الرجل اذا رأى المؤذن فرغ من الاذان والاقامة وقد تقدم الامام فههنا لا يحتاج الى تعرف الوقت فكذا ههنا (الثالث) ان أهل البلد رضوا به والظاهر انه لو كان خطأ لتنبهوا له ولو تنبهوا له لما رضوا به فهذا ما يمكن أن يقال في الجانبين (الطريق الثاني) الرجوع الى قول الغير مثل ما اذا أخبره عدل عن كون القبلة في هذه الجهة فهذا يفيد ظن ان القبلة هنالك واتفقوا على انه لا بد من شرطين الاسلام والعقل فلا عبرة في هذا الباب بقول الكافر والمجنون ولا بعلمهما واختلفوا في شرائط ثلاثة (أولها) البلوغ وحكى الخيضري نصا عن الشافعي أنه لا يقبل وحكى أبو زيد أيضا عن الشافعي انه يقبل (وثانيها) العدالة قالوا لا يقبل خبر الفاسق لانه كالشهادة وقيل يقبل (وثالثها) العدد فمنهم من اعتبره كما في الشهادة لاسيما الذين اعتبروا العدد في الرواية أيضا ومنهم من لم يعتبر العدد ويتفرع على ما قلناه أحكام (أولها) أن كل من كان الاخذ بقوله يفيد ظنا أقوى كان الاخذ بقوله مقدما على الاخذ بقول من يفيد ظنا أضعف مثاله أن تقليد المتيقن راجح على تقليد الظان بالاجتهاد وتقليد المجتهد الظان أولى من تقليد من قلد غيره وهلم جرا (وثانيها) انه اذا علم أن الاجتهاد لا يتم الا بعد انقضاء الوقت فالاولى له تحصيل الاجتهاد حتى تصير الصلاة قضاء أو تقليد الغير حتى تبقى الصلاة اداء فيه تردد (وثالثها) أن من لا يعرف دلائل القبلة فله الرجوع الى قول الغير حين الصلاة بل يجب (الطريق الثالث) ان شاهد في دار الاسلام محرابا منصوبا جاز له التوجه اليه على التفصيل الذي تقدم أما اذا رأى القبلة منصوبة في طريق يقل فيه مرور الناس أو في طريق يمر فيه المسلمون والمشركون ولا يدري من نصبها أو رأى محرابا في قرية ولا يدري بناه المسلمون أو المشركون أو كانت قرية صغيرة للمسلمين لا يغلب على الظن كون أهلها مطلعين على دلائل القبلة وجب عليه الاجتهاد (الطريق الرابع) ما يتركب من الاجتهاد وقول الغير وهو ان يخبره انسان بمواقع الكواكب وكان هو عالما بالاستدلال بها على القبلة فههنا يجب عليه الاستدلال بما يسمع اذا كان عاجزا عن رؤيتها بنفسه (القسم الثالث) الذي عجز عن تحصيل العلم والظن وهو الكائن في الظلمة التي خفيت الامارات بأسرها عليه أو الاعمى الذي لا يجد من يخبره أو تعارضت الامارات لديه وعجز عن الترجيح وفيه ابحاث (البحث الاول) ان هذا الشخص يستحيل أن يكون مأمورا بالاجتهاد لان الاجتهاد من غير دلالة ولا أمارة تكليف ما لا يطاق وهو منفي فلم يبق الا أحد امور ثلاثة اما ان يقال التكليف بالصلاة مشروط بالاستقبال وتعذر الشرط يوجب سقوط التكليف بالمشروط فههنا لا تجب عليه الصلاة أو يقال شرط الاستقبال قد سقط عن المكلف بعذر أقل من هذا وهو حال الاستقبال فيسقط ههنا أيضا فيجب عليه أن يأتي بالصلاة الى أي جهة شاء ويسقط عنه شرط الاستقبال أو يقال انه يأتي بتلك الصلاة الى جميع الجهات ليخرج عن العهدة بيقين فهذه هي الوجوه الممكنة أما سقوط الصلاة عنه فذلك باطل بالاجماع وأيضا فلانا رأينا في الشرع في الجملة أن الصلاة صحت بدون الاستقبال كما في حال المسابقة وفي النافلة وأما ايجاب الصلاة الى جميع الجهات فهو أيضا باطل لقيام الدلالة على ان الواجب عليه صلاة واحدة ولقائل أن يقول أليس أن من نسي صلاة من صلوات يوم وليلة ولا يدري عينها فانه يجب عليه قضاء تلك الصلوات بأسرها ليخرج عن العهدة باليقين فلم لا يجوز أن يكون الامر ههنا كذلك قالوا ولما بطل القسمان تعين الثالث وهو التخيير في جميع الجهات (البحث الثاني) انه اذا مال قلبه الى ان هذه الجهة أولى بأن

تكون قبلة من سائر الجهات من غير أن يكون ذلك الترجيح مبنيا على استدلال بل يحصل ذلك بمجرد التشهي وميل القلب اليه فهل بعد هذا الاجتهاد وهل المكلف مكلف بأن يعول عليه أم لا الاولى أن يكون ذلك معتبرا لقوله عليه السلام المؤمن ينظر بنور الله ولان سائر وجوه الترجيح لما انسدت وجب الاكتفاء بهذا القدر (البحث الثالث) اذا أدى هذه الصلاة فالظاهر يقتضي أن لا يجب القضاء لانه أدى وظيفة الوقت وقد صحت منه فوجب أن لا تجب عليه الاعادة وظاهر قول الشافعي رضي الله عنه انه تجب الاعادة سواء بان صوابه أو خطأه (المسئلة السابعة) تجوز الصلاة في جوف الكعبة عند عامة أهل العلم ويتوجه الى أي جانب شاء وقال مالك يكره أن يصلي في الكعبة المكتوبة لان من كان داخل الكعبة لا يكون متوجها الى كل الكعبة بل يكون متوجها الى بعض أجزائها ومستدبرا عن بعض أجزائها واذا كان كذلك لم يكن مستقبلا لكل الكعبة فوجب أن لا تصح صلاته لان الله تعالى أمر باستقبال البيت قال وأما النافلة فجائزة لان استقبال القبلة فيها غير واجب حجة الجمهور ما أخرجه الشيخان في الصحيحين ورواه الشافعي رضي الله عنه أيضا عن مالك عن نافع عن ابن عمر انه عليه الصلاة والسلام دخل الكعبة هو وأسامة بن زيد وعثمان بن أبي طلحة وبلال فأغلقها عليه ومكث فيها قال عبد الله بن عمر فسألت بلالا حين خرج ماذا صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال جعل عمودا عن يساره وعمودين عن يمينه وثلاثة أعمدة وراءه وكان البيت يومئذ على ستة أعمدة ثم صلى واعلم ان الاستدلال بهذا الخبر ضعيف من وجوه (أحدها) ان خبر الواحد لا يعارض ظاهر القرآن (وثانيها) لعل تلك الصلاة كانت نافلة وذلك عند مالك جائز (وثالثها) ان مالكا خالف هذا الخبر ومخالفة الراوي وان كانت لا توجب الطعن في الخبر الا انها تفيد نوع مرجوحية بالنسبة الى خبر واحد خلي عن هذا الطعن فكيف بالنسبة الى القرآن (ورابعها) ان الشيخين أوردا في الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء سمعت ابن عباس قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة والتعارض حاصل من وجهين (الاول) ان النفي والاثبات يتعارضان (والثاني) قوله صلى الله عليه وسلم هذه القبلة يدل على انه لا بد من توجه ذلك الموضع ومن جوز الصلاة داخل البيت لا يوجب عليه استقبال ذلك الموضع بل جوز استدباره والجواب عن استدلال مالك رحمه الله أن نقول قوله وحيثما كنتم اما أن يكون صيغة عموم أو لا يكون فان كان صيغة عموم فقد تناول الانسان الذي يكون في البيت فكأنه تعالى أمر لمن كان في البيت أن يتوجه اليه فالآتي به يكون خارجا عن العهدة وان لم يكن صيغة عموم لم تكن الآية متناولة لهذه المسئلة البتة فلا تدل على حكمها لا بالنفي ولا بالاثبات ثم المعتمد في المسئلة ان الانسان الواحد لا يمكنه أن يتوجه الى كل البيت بل انما يمكنه أن يتوجه الى جزء من أجزاء البيت والذي في البيت يتوجه الى جزء من أجزاء البيت فقد كان آتيا بما أمر به فوجب أن يخرج عن العهدة (المسئلة الثامنة) اعلم ان الكعبة عبارة عن أجسام مخصوصة هي السقف والحيطان والبناء ولا شك أن تلك الاجسام حاصلة في أحياز مخصوصة فالقبلة اما أن تكون تلك الاحياز فقط أو تلك الاجسام فقط أو تلك الاجسام بشرط حصولها في تلك الاحياز لا جائز أن يقال انها تلك الاجسام فقط لانا أجمعنا على انه لو نقل تراب الكعبة وما في بنائها من الاحجار والخشب الى موضع آخر وبني به بناء وتوجه اليه أحد في الصلاة لم يجز ذلك ولا جائز أن يقال انها تلك الاجسام بشرط كونها في تلك الاحياز لان الكعبة لو انهدمت والعياذ بالله وأزيل عن تلك الاحياز تلك الاحجار والخشب وبقيت العرصة خالية فان أهل المشرق والمغرب اذا توجهوا الى ذلك الجانب صحت صلاتهم وكانوا مستقبلين للقبلة فلم يبق الا أن يقال القبلة هو ذلك الخلاء الذي حصل فيه تلك الاجسام وهذا المعنى كما ثبت بالدليل العقلي الذي ذكرناه فهو أيضا مطابق للآية لان المسجد الحرام اسم لذلك البناء المركب من السقف والحيطان والمقدار وجهة المسجد الحرام هو الاحياز التي حصلت فيها تلك الاجسام فاذا أمر الله تعالى بالتوجه الى جهة المسجد الحرام كانت القبلة هو ذلك القدر من الخلاء والفضاء اذا ثبت هذا فنقول قال أصحابنا لو انهدمت الكعبة

والعياذ بالله قالوا فتصف عرصتها لاتصح صلاته لانه لا يجد مستقبلا للقبلة وذكر ابن سريج انه يصح وهو قول أبي حنيفة والاختيار عندي والدليل عليه ما بينا ان القبلة هي ذلك القدر المعين من الخلاء والواقف في العرصة مستقبل لجزء من أجزاء ذلك الخلاء فيكون مستقبلا للقبلة فوجب أن تصح صلاته وقالوا أيضا الواقف على سطح الكعبة من غير أن يكون في قبالته جدار لاتصح صلاته الا على قول ابن سريج وهو الاختيار عندي لانه مستقبل لذلك الخلاء والفضاء الذي هو القبلة فوجب أن تصح صلاته (المسئلة التاسعة) لما دلت الآية على وجوب الاستقبال وثبت بالعقل انه لا سبيل الى الاستقبال الى الجهات الا بالاجتهاد وثبت بالعقل ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لزم القطع بوجوب الاجتهاد والاجتهاد لا بد وأن يكون مبنيا على الظن فكانت الآية دالة على التكليف بالظن فثبت بهذا أن التكليف بالظن واقع في الجملة وقد استدل الشافعي رضي الله عنه بذلك على ان القياس حجة في الشرع وهو ضعيف لانه اثبات للقياس بالقياس وذلك لا سبيل اليه والله أعلم (المسئلة العاشرة) الظاهر انه لا يجب نية استقبال القبلة لان الآية دلت على وجوب الاستقبال والآتي به آت بما دلت الآية عليه فوجب أن لا يجب عليه نية أخرى كما في ستر العورة وطهارة المكان والثوب (المسئلة الحادية عشر) استقبال القبلة ساقط عند قيام العذر كما في حال المسايفة ويلحق به الخوف على النفس من العدو أو من السبع أو من الجمل الصائل أو عند الخطأ في القبلة بسبب التيامن والتياسر أو في اداء النوافل وهذا يقتضي أن العاجز عن تحصيل العلم والظن اذا أدى الصلاة أن يسقط عنه القضاء وكذا المجتهد اذا بان له تعين الخطأ (المسئلة الثانية عشر) اذا توجه الى جهة ثم تغير اجتهاده وهو في الصلاة فعليه أن ينحرف ويتحول ويبني لان عارض الاجتهاد لا يبطل السابق فكذلك فيمن صدق مخبرا ثم جاء آخر نفسه اليه أسكن فأخبره بخلافه فهذا ما يتعلق بالمسائل المستنبطة من هذه الآية في حكم الاستقبال والله أعلم قوله تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره فيه مسائل (المسئلة الاولى) هذا ليس بتكرار وبيانه من وجهين (أحدهما) أن قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام خطاب مع الرسول عليه السلام لا مع الامة وقوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره خطاب مع الكل (وثانيهما) أن المراد بالاول مخاطبتهم وهم بالمدينة خاصة وقد كان من الجائز لو وقع الاختصار عليه أن يظن أن هذه القبلة قبلة لاهل المدينة خاصة فبين الله تعالى انهم أينما حصلوا من بقاع الارض يجب أن يستقبلوا نحو هذه القبلة (المسئلة الثانية) قوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره يعني وأينما كنتم وموضع كنتم من الاعراب جزم بالشرط كأنه قيل حيثما تكونوا والفاء جواب أما قوله وان الذين أوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) المراد بقوله وان الذين أوتوا الكتاب اليهود خاصة والكتاب هو التوراة عن السدى وقيل بل المراد احبار اليهود وعلماء النصارى وهو الصحيح لعموم اللفظ والكتاب المتقدم هو التوراة والانجيل ولا بد وأن يكونوا عددا قليلا لان الكثير لا يجوز عليهم التواطؤ على الكتمان (المسئلة الثانية) الضمير في قوله انه الحق راجع الى مذكور سابق وقد تقدم ذكر الرسول كما تقدم ذكر القبلة فجاز أن يكون المراد أن القوم يعلمون أن الرسول مع شرعه ونبوته حق فيشتمل ذلك على أمر القبلة وغيرها ويحتمل أن يرجع الى هذا التكليف الخاص بالقبلة وانهم يعلمون أنه الحق وهذا الاحتمال الاخير أقرب لانه أليق بالكلام اذ المقصود بالآية ذلك دون غيره ثم اختلفوا في انهم كيف عرفوا ذلك وذكروا فيه وجوها (أحدها) ان قوما من علماء اليهود كانوا عرفوا في كتب أنبيائهم خبر الرسول وخبر القبلة وانه يصلي الى القبلتين (وثانيها) انهم كانوا يعلمون أن الكعبة هي البيت العتيق الذي جعله الله تعالى قبلة لابراهيم واسماعيل عليهما السلام (وثالثها) انهم كانوا يعلمون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لما ظهر عليه من المعجزات ومتى علموا نبوته فقد علموا بالاضطرار أن كل ما أتى به فهو حق فكان هذا التحويل حقا وأما قوله وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسئلتان

(المسئلة الاولى) قرأ ابن عامر وحمزة والكسائي تعملون بالتاء على الخطاب للمسلمين والباقون بالياء على أنه راجع الى اليهود (المسئلة الثانية) انا ان جعلناه خطابا للمسلمين فهو وعد لهم وبشارة أي لا يخفى على جدكم واجتهادكم في قبول الدين فلا اخل بثوابكم وان جعلناه كلاما مع اليهود فهو وعيد وتهديد لهم ويحتمل أيضا انه ليس بغافل عن مكافأتهم ومجازاتهم وان لم يعجلها لهم كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار * قوله تعالى (ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين) اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الاولى ان الذين أوتوا الكتاب يعلمون أن هذه القبلة حق بين بعده ذلك أن صفتهم لا تتغير في الاستمرار على المعاندة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في قوله ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب فقال الاصم المراد علماؤهم الذين أخبر الله تعالى عنهم في الآية المتقدمة بقوله وان الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم واحتج عليه بوجوه (أحدها) قوله ولئن اتبعت أهواءهم فوصفهم بأنهم يتبعون الهوى ومن اعتقد في الباطل أنه حق فانه لا يكون متبعا الهوى النفس بل يكون في ظنه انه متبع للهدى فاما الذين يعلمون بقلوبهم ثم ينكرون بألسنتهم فهم المتبعون للهوى (وثانيها) ان ما قبل هذه الآية وهو قوله وان الذين أوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق لا يتناول عوامهم بل هو مختص بالعلماء وما بعدها وهو قوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم مختص بالعلماء أيضا اذ لو كان عاما في الكل امتنع الكتمان لان الجمع العظيم لا يجوز عليهم الكتمان واذا كان ما قبلها وما بعدها خاصا فكذا هذه الآية المتوسطة (وثالثها) ان الله تعالى أخبر عنهم بأنهم مصرون على قولهم ومستمرون على باطلهم وانهم لا يرجعون عن ذلك المذهب بسبب شيء من الدلائل والآيات وهذا شأن المعاند اللجوج لا شأن المعاند المتحير (ورابعها) انا لو حملناه على العموم لصارت الآية كذبا لان كثيرا من أهل الكتاب آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم وتبع قبلته وقال آخرون بل المراد جميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى واحتجوا عليه بأن قوله الذين أوتوا الكتاب صيغة عموم فيتناول الكل ثم اجابوا عن الحجة الاولى أن صاحب الشبهة صاحب هوى في الحقيقة لانه ما تمم النظر والاستدلال فانه لو أتى بتمام النظر والاستدلال لوصل الى الحق فحيث لم يصل اليه علمنا انه ترك النظر التام بمجرد الهوى وأجابوا عن الحجة الثانية بأنه ليس يمتنع أن يراد في الآية الاولى بعضهم وفي الآية الثانية كلهم وأجابوا عن الحجة الثالثة ان العلماء لما كانوا مصرين على الشبهات والعوام كانوا مصرين على اتباع أولئك العلماء كان الاصرار حاصلا في الكل وأجابوا عن الحجة الرابعة بأنه تعالى أخبر عنهم أنهم بكليتهم لا يؤمنون وقولنا كل اليهود لا يؤمنون مغاير لقولنا ان أحدا منهم لا يؤمن (المسئلة الثانية) احتج الكعبي بهذه الآية على جواز أن لا يكون في المقدور لطف لبعضهم قال لانه لو حصل في المقدور لهؤلاء لطف لكان في جملة الآيات ما لو أتاهم به لكانوا يؤمنون فكان لا يصح هذا الخبر على وجه القطع (المسئلة الثالثة) احتج أبو مسلم بهذه الآية على أن علم الله تعالى في عباده وما يفعلونه ليس بحجة لهم فيما يرتكبون فانهم مستطيعون لان يفعلوا الخير الذي أمروا به ويتركوا ضده الذي نهوا عنه واحتج أصحابنا به على القول بتكليف ما لا يطاق وهو انه تعالى أخبر عنهم بأنهم لا يتبعون قبلته فلو اتبعوا قبلته لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا وعلمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال فكان ذلك محالا وقد أمروا به فقد أمروا بالمحال وتمام القول فيه مذكور في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون (المسئلة الرابعة) انما حكم الله تعالى عليهم بأنهم لا يرجعون عن أباطيلهم بسبب البرهان وذلك لان اعراضهم عن قبول هذا الدين ليس عن شبهة يزيلها بايراد الحجة بل هو محض المكابرة والعناد والحسد وذلك لا يزول بايراد الدلائل (المسئلة الخامسة) اختلفوا في قوله ما تبعوا قبلتك قال الحسن والجبائي أراد جميعهم كأنه قال لا يجتمعون على اتباع قبلتك على نحو قوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وقال الاصم وغيره بل المراد ان أحدا منهم

لا يؤمن قال القاضي ان أريد بأهل الكتاب كلهم العلماء منهم والعوام فلا بد من تأويل الحسن وان أريد به العلماء تفارنا فان كان في علمائهم المخاطبين بهذه الآية من قد آمن وجب أيضا ذلك التأويل وان لم يكن فيهم من قد آمن صح اجراؤه على ظاهره في رجوع النفي الى كل واحد منهم لان ذلك أليق بالظاهر اذ لا فرق بين قوله ما تبعوا قبلتك وبين قوله ما تبع أحد منهم قبلتك (المسئلة السادسة) لئن بمعنى لو وأجيب بجواب لو وللعلماء فيه خلاف فقيل انهما لما تقاربا استعمل كل واحد منهما مكان الآخر وأجيب بجوابه نظيره قوله تعالى ولئن أرسلنا ريحا ثم قال لظلوا على جواب لو وقال ولو انهم آمنوا واتقوا ثم قال لمثوبة على جواب لئن وذلك ان أصل لو للماضي ولئن للمستقبل هذا قول الاخفش وقال سيبويه ان كل واحد منهما على موضعها وانما الحق في الجواب هذا التداخل لدلالة اللام على معنى القسم فجاء الجواب بجواب القسم (المسئلة السابعة) الآية وزنها فعلة أصلها أيية فاستثقلوا التشديد في الاية فأبدلوا من الياء الاولى ألفا لانفتاح ما قبلها والآية الحجة والعلامة وآية الرجل شخصه وخرج القوم بآيتهم جماعتهم وسميت آية القرآن بذلك لانها جماعة حروف وقيل لانها علامة لانقطاع الكلام الذي بعدها وقيل لانها دالة على انقطاعها عن المخلوقين وانها ليست الا من كلام الله تعالى (المسئلة الثامنة) روى ان يهود المدينة ونصارى نجران قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ائتنا بآية كما أتى الانبياء قبلك فأنزل الله تعالى هذه الآية والاقرب ان هذه الآية ما نزلت في واقعة مبتدأة بل هي من بقية أحكام تحويل القبلة أما قوله تعالى وما أنت بتابع قبلتهم ففيه أقوال (الاول) انه دفع لتجويز النسخ وبيان ان هذه القبلة لا تصير منسوخة (والثاني) حسم الاطماع أهل الكتاب فانهم قالوا لو ثبت على قبلتنا لكنا نرجو أن يكون صاحبنا الذي ننتظره وطمعوا في رجوعه الى قبلتهم (الثالث) المقابلة يعني ما هم بتاركي باطلهم وما أنت بتارك حقك (الرابع) أراد انه لا يجب عليك استصلاحهم باتباع قبلتهم لان ذلك معصية (الخامس) وما أنت بتابع قبلة جميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى لان قبلة اليهود مخالفة لقبلة النصارى فلليهود بيت المقدس وللنصارى المشرق فالزم قبلتك ودع أقوالهم أما قوله وما بعضهم بتابع قبلة بعض قال القفال هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال أما على الحال فمن وجوه (الاول) انهم ليسوا مجتمعين على قبلة واحدة حتى يمكن ارضاؤهم باتباعها (الثاني) ان اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون في القبلة فكيف يدعونك الى ترك قبلتك مع انهم فيما بينهم مختلفون (الثالث) ان هذا ابطال لقولهم انه لا يجوز مخالفة أهل الكتاب لانه اذا جاز أن تختلف قبلتاهما للمصلحة جاز أن تكون المصلحة في ثالث وأما حمل الآية على الاستقبال ففيه اشكال وهو أن قوله وما بعضهم بتابع قبلة بعض ينفي أن يكون احد منهم قد اتبع قبلة الآخر لكن ذلك قد وقع فيفضي الى الخلف وجوابه انا ان حملنا أهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا ان أحدا منهم تبع قبلة الآخر فالخلف غير لازم وان حملناه على الكل قلنا انه عام دخله التخصيص وأما قوله ولئن اتبعت أهواءهم ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) الهوى المقصور هو ما يميل اليه الطبع والهواء الممدود معروف (المسئلة الثانية) اختلفوا في المخاطب بهذا الخطاب قال بعضهم الرسول وقال بعضهم الرسول وغيره وقال آخرون بل غيره لانه تعالى عرف ان الرسول لا يفعل ذلك فلا يجوز أن يخصه بهذا الخطاب وهذا القول الثالث خطأ لان كل ما لو وقع من الرسول لقبح والابتداء عنه مرتفع فهو منهي عنه وان كان المعلوم منه انه لا يفعله ويدل عليه وجوه (أحدها) انه لو كان كل ما علم الله انه لا يفعله وجب أن لا ينهاه عنه لكان ما علم انه يفعله وجب أن لا يأمره به وذلك يقتضي أن لا يكون النبي مأمورا بشيء ولا منهيا عن شيء وانه بالاتفاق باطل (وثانيها) لولا تقدم النهي والتحذير لما احترز النبي صلى الله عليه وسلم عنه فلما كان ذلك الاحتراز مشروطا بذلك النهي والتحذير فكيف يجعل ذلك الاحتراز منافيا للنهي والتحذير (وثالثها) أن يكون الغرض من النهي والوعيد أن يتأكد قبح ذلك في العقل فيكون الغرض منه التأكيد ولما حسن من الله تعالى التنبيه على أنواع الدلائل الدالة على التوحيد بعد ما قررها في العقول والغرض منه تأكيد العقل بالنقل فأي بعد في مثل هذا الغرض ههنا (ورابعها) قوله تعالى في حق الملائكة

ومن يقل منهم انى اله من دونه فذلك نجزيه جهنم مع انه تعالى أخبر عن عصمتهم فى قوله يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون مايؤمرون وقال فى حق محمد صلى الله عليه وسلم لئن أشركت ليحبطن عملك وقد أجمعوا على انه عليه الصلاة والسلام ما أشرك وما مال اليه وقال يا أيها النبى اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين وقال تعالى ودّوا لو تدهن فيدهنون وقال بلغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته وقوله ولا تكونن من المشركين فثبت بما ذكرنا انه عليه الصلاة والسلام منهى عن ذلك وان غيره أيضا منهى عنه لان النهى عن هذه الاشياء ليس من خواص الرسول عليه الصلاة والسلام بقى أن يقال فلم خصه بالنهى دون غيره فنقول فيه وجوه (أحدها) ان كل من كان نعم الله عليه أكثر كان صدور الذنب منه أقبح ولا شك ان نعم الله تعالى على الرسول عليه الصلاة والسلام أكثر فكان حصول الذنب منه أقبح فكان أولى بالتخصيص (وثانيها) ان مزيد الحب يقتضى التخصيص بمزيد التحذير (وثالثها) ان الرجل الحازم اذا أقبل على أكبر أولاده وأصلحهم فزجره عن أمر بحضرة جماعة أولاده فانه يكون منبها بذلك على عظم ذلك الفعل ان اختاروه وارتكبوه وفى عادة الناس أن يوجهوا أمرهم ونهيهم الى من هو أعظم درجة تنبيها للغير او توكيدا فهذه قاعدة مقررة فى أمثال هذه الآية (القول الثانى) ان قوله ولئن اتبعت أهواءهم ليس المراد منه انه اتبع أهواءهم فى كل الامور فلعله عليه الصلاة والسلام كان فى بعض الامور يتبع أهواءهم مثل ترك المخاشنة فى القول والغلظة فى الكلام طمعا منه عليه الصلاة والسلام فى استمالتهم فنهاه الله تعالى عن ذلك القدر أيضا وآيسه منهم بالكلية على ما قال ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا (القول الثالث) ان ظاهر الخطاب وان كان مع الرسول الا ان المراد منه غيره وهذا كما انك اذا عاتبت انسانا أساء عبده الى عبدك فتقول له لو فعلت مرة أخرى مثل هذا الفعل لعاقبتك عليه عقابا شديدا فكان الغرض منه ان لا يميل الى مخالطتهم ومتابعتهم أحد من الامة أما قوله تعالى من بعد ما جاءك من العلم ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) انه تعالى لم يرد بذلك ان نفس العلم جاءه بل المراد الدلائل والآيات والمعجزات لان ذلك من طرق العلم فيكون ذلك من باب اطلاق اسم الاثر على المؤثر واعلم ان الغرض من الاستعارة هو المبالغة والتعظيم فكأنه سبحانه وتعالى عظم أمر النبوات والمعجزات بأن سماها باسم العلم وذلك ينبهك على ان العلم أعظم المخلوقات شرفا ومرتبة (المسئلة الثانية) دلت الآية على ان توجه الوعيد على العلماء أشد من توجهه على غيرهم لان قوله من بعد ما جاءك من العلم يدل على ذلك أما قوله تعالى انك اذا لمن الظالمين فالمراد انك لو فعلت ذلك لكنت بمنزلة القوم فى كفرهم وظلمهم لانفسهم والغرض منه التهديد والزجر والله أعلم •

قوله تعالى (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون الحق من ربك فلا تكونن من الممترين) اعلم أن فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) قوله الذين آتيناهم الكتاب وان كان عاما بحسب اللفظ لكنه مختص بالعلماء منهم والدليل عليه انه تعالى وصفهم بأنهم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم والجمع العظيم الذى علموا شيأ استحال عليهم الاتفاق على كتمانه فى العادة ألا ترى ان واحدا لو دخل البلد وسأل عن الجامع لم يجز ان لا يلقاه أحد الا بالكذب والكتمان بل انما يجوز ذلك على الجمع القليل والله أعلم (المسئلة الثانية) الضمير فى قوله يعرفونه الى ماذا يرجع ذكروا فيه وجوها (أحدها) انه عائد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أى يعرفونه معرفة جلية يميزون بينه وبين غيره كما يعرفون أبناءهم لا تشتبه عليهم أبناؤهم وأبناء غيرهم عن عمر رضى الله عنه انه سأل عبد الله بن سلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أنا أعلم به منى بابنى قال ولم قال لانى لست أشك فى محمد انه نبى وأما ولدى فلعل والدته خانت فقبل عمر رأسه وجاز الاضمار وان لم يسبق له ذكر لان الكلام يدل عليه ولا يلتبس على السامع ومثل هذا الاضمار فيه تفخيم واشعار بانه لشهرته معلوم بغير اعلام وعلى هذا القول أسئلة (السؤال الاول) انه لا تعلق لهذا الكلام بما قبله من أمر القبلة (الجواب) انه تعالى فى الآية المتقدمة لما حذر أمة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتباع اليهود والنصارى بقوله ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن

الظالمين أخبر المؤمنين بحاله عليه الصلاة والسلام في هذه الآية فقال اعلموا يا معاشر المؤمنين ان علماء أهل الكتاب يعرفون محمدا وما جاء به وصدقه ودعوته وقبلته لا يشكون فيه كما لا يشكون في أبنائهم (السؤال الثاني) هذه الآية نظيرها قوله تعالى يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل وقال ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد الا انا نقول من المستحيل أن يعرفوه كما يعرفون أبناءهم وذلك لان وصفه في التوراة والانجيل اما أن يكون قد أتى مشتملا على التفصيل التام وذلك انما يكون بتعيين الزمان والمكان والصفة والخلقة والنسب والقبيلة أو هذا الوصف ما أتى مع هذا النوع من التفصيل فان كان الاول وجب أن يكون العلم بعقدمه في الوقت المعين من البلد المعين من القبيلة المعينة على الصفة المعينة معلوما لاهل المشرق والمغرب لان التوراة والانجيل كانا مشهورين فيما بين أهل المشرق والمغرب ولو كان الامر كذلك لما تمكن أحد من النصارى واليهود من انكار ذلك (وأما القسم الثاني) فانه لا يفيد القطع بصدق نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لانا نقول هب ان التوراة اشتملت على ان رجلا من العرب سيكون نبيا الا أن ذلك الوصف لما لم يكن منتهيا في التفصيل الى حد اليقين لم يلزم من الاعتراف به الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم (والجواب) عن هذا الاشكال انما يتوجه لو قلنا بأن العلم بنبوته انما حصل من اشتمال التوراة والانجيل على وصفه ونحن لا نقول به بل نقول انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبيا صادقا فهذا برهان والبرهان يفيد اليقين فلا جرم كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم أقوى وأظهر من العلم ببنوة الابناء وأبوة الآباء (السؤال الثالث) فعلى هذا الوجه الذي قررتموه كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم علما برهانيا غير محتمل للغلط أما العلم بأن هذا ابني فذلك ليس علما يقينيا بل ظن ومحتمل للغلط فلم شبه اليقين بالظن (والجواب) ليس المراد أن العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يشبه العلم ببنوة الابناء بل المراد به تشبيه العلم بأشخاص الابناء وذواتهم فكما ان الاب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشتبه هو عنده بغيره فكذا ههنا وعند هذا يستقيم التشبيه لان هذا العلم ضروري وذلك نظري وتشبيه النظري بالضروري يفيد المبالغة وحسن الاستعارة (السؤال الرابع) لم خص الابناء الذكور (الجواب) لان الذكور أعرف وأشهر وهم بصحبة الآباء ألزم وبقلوبهم ألصق (القول الثاني) الضمير في قوله يعرفونه راجع الى أمر القبلة أي علماء أهل الكتاب يعرفون أمر القبلة التي نقلت اليها كما يعرفون أبناءهم وهو قول ابن عباس وقتادة والربيع وابن زيد واعلم ان القول الاول أولى من وجوه (أحدها) ان الضمير انما يرجع الى مذكور سابق وأقرب المذكورات العلم في قوله من بعد ما جاءك من العلم والمراد من ذلك العلم النبوة فكأنه تعالى قال انهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون أبناءهم وأما أمر القبلة فما تقدم ذكره البتة (وثانيها) ان الله تعالى ما أخبر في القرآن أن أمر تحويل القبلة مذكور في التوراة والانجيل وأخبر فيه أن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة في التوراة والانجيل فكان صرف هذه المعرفة الى أمر النبوة أولى (وثالثها) أن المعجزات لا تدل أول دلالتها الا على صدق محمد عليه السلام فأما أمر القبلة فذلك انما يثبت لانه أحد ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فكان صرف هذه المعرفة الى أمر النبوة أولى أما قوله تعالى وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فاعلم ان الذين أوتوا الكتاب وعرفوا الرسول فنهم من آمن به مثل عبد الله ابن سلام وأتباعه ومنهم من بقي على كفره ومن آمن لا يوصف بكتمان الحق وانما يوصف بذلك من بقي على كفره لا جرم قال الله تعالى وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فوصف البعض بذلك ودل بقوله ليكتمون الحق على سبيل الذم على ان كتمان الحق في الدين محظور اذا امكن اظهاره واختلفوا في المكتوم فقيل أمر محمد صلى الله عليه وسلم وقيل أمر القبلة وقد استقصينا في هذه المسئلة أما قوله الحق من ربك ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) يحتمل أن يكون الحق خبر مبتدأ محذوف أي هو الحق وقوله من ربك يجوز أن يكون خبرا بعد خبر وان يكون حالا ويجوز أيضا أن يكون مبتدأ خبره من ربك وقرأ علي رضي الله عنه الحق من ربك على الابدال من الاول أي يكتمون الحق الحق من ربك (المسئلة الثانية) الالف واللام في قوله

الحق فيه وجهان (الاول) أن يكون للعهد والاشارة الى الحق الذى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو الى الحق الذى فى قوله ليكتمون الحق أى هذا الذى يكتمونه هو الحق من ربك وان يكون للجنس على معنى الحق من الله تعالى لا من غيره يعنى ان الحق ما ثبت انه من الله تعالى كالذى أنت عليه وما لم يثبت أنه من الله كالذى عليه أهل الكتاب فهو الباطل أما قوله فلا تكونن من الممترين ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) فلا تكونن من الممترين فيماذا اختلفوا فيه على أقوال (أحدها) فلا تكونن من الممترين فى ان الذين تقدم ذكرهم علموا صحة نبوتك وان بعضهم عاند وكتم قاله الحسن (وثانيها) بل يرجع الى أمر القبلة (وثالثها) الى صحة نبوته وشرعه وهذا هو الاقرب لان أقرب المذكورات اليه قوله الحق من ربك فاذا كان ظاهره يقتضى النبوة وما تشتمل عليه من قرآن ووحى وشريعة فقوله فلا تكونن من الممترين وجب أن يكون راجعا اليه (المسئلة الثانية) انه تعالى وان نهاه عن الامتراء فلا يدل ذلك على انه كان شاكافيه وقد تقدم القول فى بيان هذه المسئلة والله أعلم * قوله تعالى (ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات اينما تكونوا يأت بكم الله جميعا ان الله على كل شئ قدير) اعلم انهم اختلفوا فى المراد بقوله ولكل وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) انما قال ولكل ولم يقل لكل قوم أو أمة لانه معروف المعنى عندهم فلم يضر حذف المضاف اليه وهو كثير فى كلامهم كقوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا (المسئلة الثانية) ذكروا فيه أربعة أوجه (أحدها) أنه يتناول جميع الفرق اعنى المسلمين واليهود والنصارى والمشركين وهو قول الاصم قال لان فى المشركين من كان يعبد الاصنام ويتقرب بذلك الى الله تعالى كما حكى الله تعالى عنهم فى قوله هؤلاء شفعاؤنا عند الله (وثانيها) وهو قول أكثر علماء التابعين ان المراد أهل الكتب وهم المسلمون واليهود والنصارى والمشركون غير داخلين فيه (وثالثها) قال بعضهم المراد لكل قوم من المسلمين وجهة أى جهة من الكعبة يصلى اليها جنوبية او شمالية أو شرقية أو غربية واحتجوا على هذا القول بوجهين (الاول) قوله تعالى هو موليها يعنى الله موليها وتولية الله لم تحصل الا فى الكعبة لان ما عداها تولية الشيطان (الثانى) ان الله تعالى عقبه بقوله فاستبقوا الخيرات والظاهر أن المراد من هذه الخيرات ما لكل أحد من جهة والجهات الموصوفة بالخيرية ليست الا جهات الكعبة (ورابعها) قال آخرون ولكل وجهة أى لكل واحد من الرسل وأصحاب الشرائع جهة قبلة فقبلة المقربين العرش وقبلة الروحانيين الكرسى وقبلة الكروبيين البيت المعمور وقبلة الانبياء الذين قبلك بيت المقدس وقبلتك الكعبة أما قوله تعالى وجهة ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرئ ولكل وجهة على الاضافة والمعنى وكل وجهة هو موليها فزيدت اللام لتقدم المفعول كقولك لزيد ضربت ولزيد أبوه ضارب (المسئلة الثانية) قال الفراء وجهة وجهة ووجه بمعنى واحد واختلفوا فى المراد فقال الحسن المراد المنهاج والشرع وهو كقوله تعالى لكل أمة جعلنا منسكا لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والمراد منه أن للشرائع مصالح فلا جرم اختلفت الشرائع بحسب اختلاف الاشخاص وكما اختلفت بحسب اختلاف الاشخاص لم يبعد أيضا اختلافها بحسب اختلاف الزمان بالنسبة الى شخص واحد فلهذا صح القول بالنسخ والتغيير وقال الباقون المراد منه أمر القبلة لانه تقدم قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فهذه الوجهة يجب أن تكون محمولة على ذلك أما قوله هو موليها ففيه وجهان (الاول) انه عائد الى الكل أى ولكل أحد وجهة هو مولى وجهه اليها (الثانى) انه عائد الى اسم الله تعالى أى الله تعالى يوليها اياه وتقدير الكلام على الوجه الاول ان نقول ان لكل منكم وجهة أى جهة من القبلة هو موليها أى هو مستقبلها ومتوجه اليها لصلاته التى هو متقرب بها القربة وكل يفرح بما هو عليه ولا يفارقه فلا سبيل الى اجتماعكم على قبلة واحدة مع لزوم الاديان المختلفة فاستبقوا الخيرات أى فالزموا معاشر المسلمين قبلتكم فانكم على خيرات من ذلك فى الدنيا والآخرة أما فى الدنيا فلشرفكم بقبلة ابراهيم وأما فى الآخرة فللثواب العظيم الذى تأخذونه على انقيادكم لاوامره فان الى الله مرجعكم وأينما تكونوا من جهات الارض يأت بكم الله جميعا فى صعيد القيامة فيفصل

بين المحق منكم والمبطل حتى يتبين من المطيع منكم ومن العاصي ومن المصيب منكم ومن المخطئ انه على ذلك قادر ومن قال بهذا التأويل قال المراد أن لكل من أهل الملل وجهة قد اختارها اما بشريعة واما بهوى فلستم تؤاخذون بفعل غيركم فانما لهم أعمالهم ولكم أعمالكم وأما تقرير الكلام على الوجه الثاني أعني ان يكون الضمير في قوله هو موليها عائدا الى الله تعالى فههنا وجهان (الاول) ان الله تعالى عرفنا أن كل واحدة من هاتين القبلتين اللتين هما بيت المقدس والكعبة جهة يوليها الله تعالى عباده اذا شاء يفعله على حسب ما يعلمه صلاحا فالجهتان من الله تعالى وهو الذي ولى وجوه عباده اليها فاستبقوا الخيرات بالانقياد لامر الله في الحالتين فان انقيادكم خيرات لكم ولا تلتفتوا الى مطاعن هؤلاء الذين يقولون ما ولاهم عن قبلتهم فان الله يجمعكم وهؤلاء السفهاء جميعا في عرصة القيامة فيفصل بينكم (الثاني) انا اذا فسرنا قوله ولكل وجهة بجهات الكعبة ونواحيها كان المعنى ولكل قوم منكم معاشر المسلمين وجهة أي ناحية من الكعبة فاستبقوا الخيرات بالتوجه اليها من جميع النواحي فانها وان اختلفت بعد ان تؤدى الى الكعبة فهي كجهة واحدة ولا يخفى على الله نياتهم فهو يحشرهم جميعا ويثيبهم على أعمالهم أما قوله تعالى هو موليها أي هو موليها وجهه فاستغنى عن ذكر الوجه قال الفراء أي مستقبلها وقال أبو معاذ موليها على معنى متوليها يقال قد تولاها ورضيها واتبعها وفي قراءة عبد الله بن عامر النخعي هو مولاها وهي قراءة ابن عباس وأبي جعفر محمد بن علي الباقر وفي قراءة الباقين موليها ولقراءة ابن عامر معنيان (أحدهما) أن ما وليته فقد ولاك لان معنى وليته أي جعلته بحيث تليه واذا صار هذا بحيث يلي ذلك فذاك أيضا يلي هذا فاذا قد ولي كل واحد منهما الآخر وهو كقوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات ولا ينال عهدي الظالمين والظالمون وهذا قول الفراء (والثاني) هو موليها أي قد زينت له تلك الجهة وحببت اليه أي صارت بحيث يحبها ويرضاها أما قوله فاستبقوا الخيرات فمعناه الامر بالبدار الى الطاعة في وقتها واعلم أن أداء الصلاة في أول الوقت عند الشافعي رضي الله عنه أفضل خلافا لابي حنيفة واحتج الشافعي بوجوه (أولها) ان الصلاة خير لقوله صلى الله عليه وسلم الصلاة خير موضوع واذا كان كذلك وجب أن يكون تقديمه أفضل لقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وظاهر الامر للوجوب فاذا لم يتحقق فلا أقل من الندب (وثانيها) قوله سابقوا الى مغفرة من ربكم ومعناه الى ما يوجب المغفرة والصلاة مما يوجب المغفرة فوجب أن تكون المسابقة اليها مندوبة (وثالثها) قوله تعالى والسابقون السابقون أولئك المقربون ولا شك ان المراد منه السابقون في الطاعات ولا شك ان الصلاة من الطاعات وقوله أولئك المقربون يفيد الحصر فمعناه أنه لا يقرب عند الله الا السابقون وذلك يدل على أن كمال الفضل منوط بالمسابقة (ورابعها) قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم والمعنى وسارعوا الى ما يوجب المغفرة ولا شك ان الصلاة كذلك فكانت المسارعة بها مأمورة (وخامسها) انه مدح الانبياء المتقدمين بقوله تعالى انهم كانوا يسارعون في الخيرات ولا شك ان الصلاة من الخيرات لقوله عليه السلام خير أعمالكم الصلاة (وسادسها) انه تعالى ذم ابليس في ترك المسارعة فقال ما منعك أن تسجد اذ أمرتك وهذا يدل على أن ترك المسارعة موجب للذم (وسابعها) قوله تعالى حافظوا على الصلوات والمحافظة لا تحصل الا بالتعجيل ليأمن الفوت بالنسيان وسائر الاشغال (وثامنها) قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وعجلت اليك رب لترضى فثبت أن الاستعجال أولى (وتاسعها) قوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا فبين أن المسابقة سبب لمزيد الفضيلة فكذا في هذه الصورة (وعاشرها) ما روى عمر وجرير بن عبد الله وانس وأبو محذورة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال الصلاة في أول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله قال الصديق رضي الله عنه رضوان الله أحب الينا من عفوه قال الشافعي رضي الله عنه رضوان الله انما يكون للمحسنين والعفو يوشك أن يكون عن المقصرين فان قيل هذا احتجاج في غير موضعه لانه يقتضي أن يأثم بالتأخير وأجمعنا على أنه لا يأثم فلم يبق الا أن يكون معناه أن الفعل في آخر الوقت يوجب

العفو عن السيئات السابقة وما كان كذلك فلا شك انه يوجب رضوان الله فكان التأخير موجبا للعفو والرضوان والتقديم موجبا للرضوان دون العفو فكان التأخير أولى قلنا هذا ضعيف من وجوه (الاول) انه لو كان كذلك لوجب أن يكون تأخير المغرب أفضل وذلك لم يقله أحد (الثانى) ان عدم المسارعة الى الامتثال يشبه عدم الالتفات وذلك يقتضى العقاب الا انه لما أتى بالفعل بعد ذلك سقط ذلك الاقتضاء (الثالث) ان تفسير أبى بكر الصديق رضى الله عنه يبطل هذا التأويل الذى ذكروه (الحادى عشر) روى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال ياعلى ثلاث لاتؤخرها الصلاة اذا أتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفؤا (الثانى عشر) عن ابن مسعود انه سأل الرسول صلى الله عليه وسلم فقال أى الاعمال أفضل فقال الصلاة لميقاتها الاول (الثالث عشر) روى أبو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الرجل ليصلى الصلاة وقد فاته من أول الوقت ماهو خير له من أهله وماله (الرابع عشر) قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة فمن كان أسبق فى الطاعة كان هو الذى سن عمل الطاعة فى ذلك الوقت فوجب أن يكون ثوابه اكثر من ثواب المتأخر (الخامس عشر) انا وافقنا على ان أحد اسباب الفضيلة فيما بين الصحابة المسابقة الى الاسلام حتى وقع الخلاف الشديد بين أهل السنة وغيرهم أن أبابكر اسبق اسلاما أم عليا وماذاك الا اتفاقهم على ان المسابقة فى الطاعة توجب مزيد الفضل وذلك يدل على قولنا (السادس عشر) قوله عليه السلام فى خطبة له وبادروا بالاعمال الصالحة قبل أن تشتغلوا ولا شك أن الصلاة من الاعمال الصالحة (السابع عشر) ان تعجيل حقوق الآدميين أفضل من تأخيرها فوجب أن يكون الحال فى اداء حقوق الله تعالى كذلك والجامع بينهما رعاية معنى التعظيم (الثامن عشر) ان المبادرة والمسارعة الى الصلاة اظهار للحرص على الطاعة والولوع بها والرغبة فيها وفى التأخير كسل عنها فيكون الاول أولى (التاسع عشر) ان الاحتياط فى تعجيل الصلاة لانه اذا أداها فى أول الوقت تفرغت ذمته فاذا أخر فربما عرض له شغل فمنعه عن ادائها فيبقى الواجب فى ذمته فالوجه الذى يحصل فيه الاحتياط لاشك أنه أولى (العشرون) أجمعنا فى صوم رمضان أن تعجيله أفضل من تأخيره وذلك لان المريض يجوز له أن يفطر ويؤخر الصوم ويجوز له أن يعجل ويصوم فى الحال ثم أجمعنا على أن التعجيل فى الصوم أفضل على ماقال وأن تصوموا خير لكم فوجب أيضا أن يكون التعجيل فى الصلاة أولى فان قيل تنتقض هذه الدلائل القياسية بالظهر فى شدة الحر أو بما اذا حصل له رجاء ادراك الجماعة أو وجود الماء قلنا التأخير ثبت فى هذه المواضع لامور عارضة وكلامنا فى مقتضى الاصل (الحادى والعشرون) المسارعة الى الامتثال أحسن فى العرف من ترك المسارعة فوجب أن يكون فى الشرع كذلك لقوله عليه السلام مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (الثانى والعشرون) صلاة كملت شرائطها فوجب أداؤها فى أول الوقت كالمغرب ففيه احتراز عن الظهر فى شدة الحر لانه انما يستحب التأخير اذا أراد أن يصليها فى المسجد لاجل أن المشى الى المسجد فى شدة الحر كالمانع أما اذا صلاها فى داره فالتعجيل أفضل وفيه احتراز عمن يدافع الاخبثين أو حضره الطعام وبه جوع لهذا المعنى أيضا وكذلك المتيمم اذا كان على ثقة من وجود الماء وكذلك اذا توقع حضور الجماعة فان الكمال لم يحصل فى هذه الصورة فهذه هى الادلة الدالة على ان المسارعة أفضل ولنذكر كل واحد من الصلوات أما صلاة الفجر فقال محمد المستحب أن يدخل فيها بالتغليس ويخرج منها بالاسفار فان أراد الاقتصار على أحد الوقتين فالاسفار أفضل وقال الشافعى رضى الله عنه التغليس أفضل وهو مذهب أبى بكر وعمر وبه قال مالك وأحمد واحتج الشافعى رضى الله عنه بعد الدلائل السالفة بوجوه (أحدها) ما خرج فى الصحيحين برواية عائشة رضى الله عنها أنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلى الصبح فينصرف والنساء متلفعات بمروطهن مايعرفن من الغلس قال محيى السنة فى كتاب شرح السنة متلفعات بمروطهن أى متجللات باكسيتهن والتلفع بالثوب الاشتمال والمروط الاردية الواسعة واحدها مرط والغلس ظلمة

آخر الليل فان قيل كان هذا فى ابتداء الاسلام حين كان النساء يحضرن الجماعات فكان النبى صلى الله عليه وسلم يصلى بالغلس كيلا يعرفن وهكذا كان عمر رضى الله عنه يصلى بالغلس ثم لما نهين عن الحضور فى الجماعات ترك ذلك قلنا الاصل المرجوع اليه فى اثبات جميع الاحكام عدم النسخ ولولا هذا الاصل لما جاز الاستدلال بشئ من الدلائل الشرعية (وثانيها) ما أخرج فى الصحيحين عن قتادة عن أنس عن زيد بن ثابت قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا الى الصلاة قال قلت كم كان قدر ذلك قال قدر خمسين آية وهذا يدل أيضا على التغليس (وثالثها) ماروى عن ابن مسعود الانصارى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غلس بالصبح ثم أسفر مرة ثم لم يعد الى الاسفار حتى قبضه الله تعالى (ورابعها) انه تعالى مدح المستغفرين بالاسحار فقال والمستغفرين بالاسحار ومدح التاركين للنوم فقال تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا واذا ثبت هذا وجب أن يكون ترك النوم باداء الفرائض أفضل لقوله عليه السلام حكاية عن الله لن يتقرب المتقربون الى بمثل أداء ما افترضت عليهم واذا كان الامر كذلك وجب أن يكون التغليس أفضل (وخامسها) ان النوم فى ذلك الوقت أطيب فيكون تركه أشق فوجب أن يكون ثوابه أكثر لقوله عليه السلام أفضل العبادات أحمزها أى أشقها واحتج أبو حنيفة بوجوه (أحدها) قوله عليه السلام اسفروا بالفجر فانه أعظم للاجر (وثانيها) روى عبد الله بن مسعود أنه صلى الفجر بالمزدلفة فغلس ثم قال ابن مسعود مارأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلوات الا لميقاتها الاصلاة الفجر فانه صلاها يومئذ لغير ميقاتها (وثالثها) عن ابن مسعود قال مارأيت أصحاب رسول الله حافظوا على شئ ما حافظوا على التنوير بالفجر (ورابعها) عن أبى بكر رضى الله عنه أنه صلى الفجر فقرأ آل عمران فقالوا كادت الشمس أن تطلع فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين وعن عمر أنه قرأ البقرة فاستشرقوا الشمس فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين (وخامسها) ان تأخير الصلاة يشتمل على فضيلة الانتظار وقال عليه السلام المنتظر للصلاة كمن هو فى الصلاة فمن أخر الصلاة عن أول وقتها فقد انتظر الصلاة أولا ثم أتى بها ثانيا ومن صلاها فى أول الوقت فقد فاته فضل الانتظار (وسادسها) ان التأخير يفضى الى كثرة الجماعة فوجب ان يكون أولى تحصيلا لفضل الجماعة (وسابعها) ان التغليس يضيق على الناس لانه اذا كان الصلاة فى وقت التغليس احتاج الانسان الى ان يتوضأ بالليل حتى يتفرغ للصلاة بعد طلوع الفجر والحرج منفى شرعا (وثامنها) أنه تكره الصلاة بعد صلاة الفجر فاذا صلى وقت الاسفار فانه يقل وقت الكراهة واذا صلى بالتغليس فانه يكثر وقت الكراهة (والجواب) عن الاول ان الفجر اسم للنور الذى ينشق به ظلام المشرق فالفجر انما يكون فجرا لو كانت الظلمة باقية فى الهواء فاما اذا زالت الظلمة بالكلية واستنار الهواء لم يكن ذلك فجرا وأما الاسفار فهو عبارة عن الظهور يقال اسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت عنه اذا ثبت هذا فنقول ظهور الفجر انما يكون عند بقاء الظلام فى الهواء فان الظلام كلما كان أشد كان النور الذى يظهر فيما بين ذلك الظلام أشد فقوله اسفروا بالفجر يجب أن يكون محمولا على التغليس أى كلما وقعت صلاتكم حين كان الفجر أظهر وابهر كان أكثر ثوابا وقد بينا أن ذلك لا يكون الا فى أول الفجر وهذا معنى قول الشافعى رضى الله عنه ان الاسفار المذكور فى الحديث محمول على تيقن طلوع الفجر وزوال الشك عنه والذى يدل على ماقلناه ان أداء الصلاة فى ذلك الوقت أشق فوجب أن يكون أكثر ثوابا وأما تأخير الصلاة الى وقت التنوير فهو عادة أهل الكسل فكيف يمكن أن يقول الشارع ان الكسل أفضل من الجد فى الطاعة (والجواب) عن الثانى وهو قول ابن مسعود انه قال حافظوا على التنوير بالفجر فجوابه هذا الذى قررناه لان التنوير بالفجر انما يحصل فى أول الوقت فاما عند امتلاء العالم من النور فانه لا يسمى ذلك فجرا وأما سائر الوجوه فهى معارضة ببعض ماقدمناه والله أعلم أما قوله تعالى أينما تكونوا يأت بكم الله جميعا فهو وعد لاهل الطاعة ووعيد لاهل المعصية كانه تعالى قال استبقوا أيها المحققون العارفون بالنبوة والشريعة الخيرات وتحملوا فيها المشاق لتصلوا يوم القيامة الى مالكم عند الله من أنواع الكرامة والزلفى ثم انه سبحانه حقق ذلك بقوله ان الله على كل شئ قدير وذلك لان

الاعادة في نفسها ممكنة وهو سبحانه قادر على جميع الممكنات فوجب أن يكون قادرا على الاعادة وأما المسائل المستنبطة من هذه الآية فقد ذكرناها في قوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم ان الله على كل شئ قدير * قوله تعالى (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشوني ولاتم نعمتي عليكم ولعلكم تهتدون) اعلم أن أول ما في هذه الآية من البحث ان الله تعالى قال قبل هذه الآيات قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين أوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما تعملون وذكر ههنا ثانيا قوله تعالى ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ثم ذكرنا ثالثا قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة فهل في هذا التكرار فائدة أم لا وللعلماء فيه أقوال (أحدها) أن الاحوال ثلاثة (أولها) أن يكون الانسان في المسجد الحرام (وثانيها) أن يخرج عن المسجد الحرام ويكون في البلد (وثالثها) أن يخرج عن البلد الى أقطار الارض فالآية الاولى محمولة على الحالة الاولى والثانية على الثانية والثالثة على الثالثة لانه قد كان يتوهم ان للقرب حرمة لا تثبت فيها للبعد فلاجل ازالة هذا الوهم كرر الله تعالى هذه الآيات (والجواب) الثاني انه سبحانه انما أعاد ذلك ثلاث مرات لانه علق بها كل مرة فائدة زائدة أما في المرة الاولى فبين ان أهل الكتاب يعلمون ان أمر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وأمر هذه القبلة حق لانهم شاهدوا ذلك في التوراة والانجيل وأما في المرة الثانية فبين انه تعالى يشهد ان ذلك حق وشهادة الله بكونه حقا مغايرة لعلم أهل الكتاب بكونه حقا وأما في المرة الثالثة فبين انه انما فعل ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة فلما اختلفت هذه الفوائد حسنت اعادتها لاجل أن يترتب في كل واحدة من المرات واحدة من هذه الفوائد ونظيره قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون والجواب الثالث انه تعالى قال في الآية الاولى فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فكان ربما يخطر ببال جاهل انه تعالى انما فعل ذلك طلبا لرضى محمد صلى الله عليه وسلم لانه قال فلنولينك قبلة ترضاها فازال الله تعالى هذا الوهم الفاسد بقوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك أي نحن ما حولناك الى هذه القبلة بمجرد رضاك بل لاجل ان هذا التحويل هو الحق الذى لا محيد عنه فاستقبالها ليس لاجل الهوى والميل كقبلة اليهود والمنسوخة التى انما يثبتون عليها بمجرد الهوى والميل ثم انه تعالى قال ثالثا ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره والمراد دوموا على هذه القبلة في جميع الازمنة والاوقات ولا تولوا فيصير ذلك التولى سببا للطعن في دينكم والحاصل ان الآية السالفة أمر بالدوام في جميع الامكنة والثانية أمر بالدوام في جميع الازمنة والامكنة والثالثة أمر بالدوام في جميع الازمنة واشعار بأن هذا لا يصير منسوخا البتة والجواب الرابع ان الامر الاول مقرون باكرامه اياهم بالقبلة التى كانوا يحبونها وهى قبلة أبيهم ابراهيم عليه السلام والثانى مقرون بقوله تعالى ولكل وجهة هو موليها أى لكل صاحب دعوة وملة قبلة يتوجه اليها فتوجهوا أنتم الى أشرف الجهات التى يعلم الله تعالى انها حق وذلك هو قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك والثالث مقرون بقطع الله تعالى حجة من خاصمه من اليهود في أمر القبلة فكانت هذه علا ثلاثا قرن بكل واحدة منها أمرا بالتزام القبلة نظيره أن يقال الزم هذه القبلة فانها القبلة التى كنت تهواها ثم يقال الزم هذه القبلة فانها قبلة الحق لا قبلة الهوى وهو قوله وانه للحق من ربك ثم يقال الزم هذه القبلة فان في لزومك اياها انقطاع حجج اليهود عنك وهذا التكرار في هذا الموضع

كالتكرار فى قوله تعالى فبأى آلاء ربكما تكذبان وكذلك ما كرر فى قوله تعالى ان فى ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين والجواب الخامس ان هذه الواقعة أول الوقائع التى ظهر النسخ فيها فى شرعنا فدعت الحاجة الى التكرير لاجل التأكيد والتقرير وازالة الشبهة وايضاح البينات أما قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون يعنى ما يعمله هؤلاء المعاندون الذين يكتمون الحق وهم يعرفونه ويدخلون الشبهة على العامة بقولهم ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها وبأنه قد اشتاق الى مولده ودين آبائه فان الله عالم بهذا فأنزل ما ابطله وكشف عن وهنه وضعفه أما قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان هذا الكلام يوهم حجاجا وكلاما تقدم من قبل فى باب القبلة عن القوم فأراد الله تعالى أن يبين ان تلك الحجة تزول الآن باستقبال الكعبة وفى كيفية تلك الحجة روايات (أحدها) ان اليهود قالوا تخالفنا فى ديننا وتتبع قبلتنا (وثانيها) قالوا ما يدرى محمد أين يتوجه فى صلاته حتى هديناه (وثالثها) ان العرب قالوا انه كان يقول أنا على دين ابراهيم والآن ترك التوجه الى الكعبة ومن ترك التوجه الى الكعبة فقد ترك دين ابراهيم عليه السلام فصارت هذه الوجوه وسائل لهم الى الطعن فى شرعه عليه الصلاة والسلام الا ان الله تعالى لما علم ان الصلاح فى ذلك أوجب عليهم التوجه الى بيت المقدس لما فيه من المصلحة فى الدين لان قولهم لا يؤثر فى المصالح وقد بينا من قبل تلك المصلحة وهى تميز من اتبعه بمكة ممن أقام على تكذيبه فان ذلك الامتياز ما كان يظهر الا بهذا الجنس ولما انتقل عليه الصلاة والسلام الى المدينة تغيرت المصلحة فاقتضت الحكمة تحويل القبلة الى الكعبة فلهذا قال الله تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة يعنى تلك الشبهة التى ذكروها تزول بسبب هذا التحويل ولما كان فيهم من المعلوم من حاله انه يتعلق عند هذا التحويل بشبهة أخرى وهو قول بعض العرب ان محمدا عليه الصلاة والسلام عاد الى ديننا فى الكعبة وسيعود الى ديننا بالكلية وكان التمسك بهذه الشبهة والاستمرار عليها سببا للبقاء على الجهل والكفر وذلك ظلم على النفس على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم فلا جرم قال الله تعالى الا الذين ظلموا منهم (المسئلة الثانية) قرأ نافع ليلا بترك الهمزة وكل همزة مفتوحة قبلها كسرة فانه يقلبها ياء والباقون بالهمزة وهو الاصل (المسئلة الثالثة) لئلا موضعه نصب والعامل فيه ولوا أى ولوا لئلا وقال الزجاج التقدير عرفتكم ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة (المسئلة الرابعة) قيل الناس هم أهل الكتاب عن قتادة والربيع وقيل هو على العموم (المسئلة الخامسة) ههنا سؤال وهو ان شبهة هؤلاء الذين ظلموا أنفسهم ليست بحجة فكيف يجوز استثناؤها عن الحجة وقد اختلف الناس فيه على أقوال (الاول) انه استثناء متصل ثم على هذا القول يمكن دفع السؤال من وجوه (الاول) ان الحجة كما انها قد تكون صحيحة قد تكون أيضا باطلة قال الله تعالى حجتهم داحضة عند ربهم وقال تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم والمحاجة هى أن يورد كل واحد منهم على صاحبه حجة وهذا يقتضى أن يكون الذى يورده المبطل يسمى بالحجة ولان الحجة اشتقاقها من حجه اذا غلبه فكل كلام يقصد به غلبة الغير فهو حجة وقال بعضهم انها مأخوذة من محجة الطريق فكل كلام يتخذه الانسان مسلكا لنفسه فى اثبات أو ابطال فهو حجة واذا ثبت ان الشبهة قد تسمى حجة كان الاستثناء متصلا (الوجه الثانى) فى تقرير انه استثناء متصل ان المراد بالناس أهل الكتاب فانهم وجدوه فى كتابهم انه عليه الصلاة والسلام يحول القبلة فلما حولت بطلت حجتهم الا الذين ظلموا بسبب انهم كتموا ما عرفوا عن أبى روق (الوجه الثالث) انهم لما أوردوا تلك الشبهة على اعتقاد انها حجة سماها الله حجة بناء على معتقدهم أو لعله تعالى سماها حجة تهكما بهم (الوجه الرابع) أراد بالحجة المحاجة والمجادلة فقال لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فانهم يحاجونكم بالباطل (القول الثانى) انه استثناء منقطع ومعناه لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة ويضعونها موضع الحجة وهو كقوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن وقال النابغة

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم • بهن فلول من قراع الكتائب

ومعناه لكن يسيئون فهم قولوا ليس بعيب ويقال ماله على حق الا التعدي يعني لكنه يتعدى ويظلم ونظيره أيضا قوله تعالى انى لا يخاف لدى المرسلون الا من ظلم وقال لا عاصم اليوم من أمر الله الا من رحم وهذا النوع من الكلام عادة مشهورة للعرب (القول الثالث) زعم أبو عبيدة ان الا بمعنى الواو كانه تعالى قال لئلا يكون للناس عليكم حجة وللذين ظلموا وأنشد

وكل أخ مفارقه أخوه * لعمر أبيك الا الفرقدان

يعني والفرقدان (القول الرابع) قال قطرب موضع الذين خفض لانه بدل من الكاف والميم في عليكم كانه قيل لئلا يكون عليكم حجة الا على الذين ظلموا فانه يكون حجة عليهم وهم الكفار وقال على بن عيسى هذان الوجهان بعيدان أما قوله تعالى فلا تخشوهم واخشوني فالمعنى لا تخشوا من تقدم ذكره ممن يتعنت ويجادل ويحاج ولا تخافوا مطاعنهم في قبلتكم فانهم لا يضرونكم واخشوني يعني احذروا عقابي ان أنتم عدلتم عما ألزمتكم وفرضت عليكم وهذه الآية تدل على ان الواجب على المرء في كل أفعاله وتروكه أن ينصب بين عينيه خشية عقاب الله وأن يعلم انه ليس في يد الخلق شئ البتة وأن لا يكون مشتغل القلب بهم ولا ملتفت الخاطر اليهم أما قوله تعالى ولأتم نعمتي عليكم فقد اختلفوا في متعلق اللام على وجوه (أحدها) انه راجع الى قوله تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة ولأتم نعمتي عليكم فبين الله تعالى انه حولهم الى هذه الكعبة لهاتين الحكمتين (احداهما) لانقطاع حجتهم عنه (والثاني) لتمام النعمة وقد بين أبو مسلم بن بحر الاصفهاني مافي ذلك من النعمة وهو ان القوم كانوا يفتخرون باتباع ابراهيم في جميع ما كانوا يفعلون فلما حول صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس لحقهم ضعف قلب ولذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم يحب التحول الى الكعبة لما فيه من شرف البقعة فهذا موضع النعمة (وثانيها) ان متعلق اللام محذوف معناه ولاتمامي النعمة عليكم وارادتي اهتداءكم أمرتكم بذلك (وثالثها) أن يعطف على علة مقدرة كانه قيل واخشوني لاوفقكم ولأتم نعمتي عليكم والقول الاول أقرب الى الصواب فان قيل انه تعالى أنزل عند قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي فبين ان تمام النعمة انما حصل ذلك اليوم فكيف قال قبل ذلك اليوم بسنين كثيرة في هذه الآية ولأتم نعمتي عليكم قلنا تمام النعمة اللائقة في كل وقت هو الذي خصه به وفي الحديث تمام النعمة دخول الجنة وعن علي رضي الله عنه تمام النعمة الموت على الاسلام واعلم ان الذي حكيناه عن أبي مسلم رحمه الله من التشكك في صلاة الرسول وصلاة أمته الى بيت المقدس فان كان مراده ان ألفاظ القرآن لا تدل على ذلك فقد أصاب لان شيئا من ألفاظ القرآن لا دلالة فيه على ذلك البتة على ما بيناه وان أراد به انكاره أصلا فبعيد لان الاخبار في ذلك قريبة من المتواترة ولأبي مسلم رحمه الله أن يمنع التواتر وعند ذلك يقول لا يصح التعويل في القطع بوقوع النسخ في شرعنا على خبر الواحد والله أعلم * قوله تعالى (كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون) اعلم انا قد بينا ان الله تعالى استدل على صحة دين محمد عليه الصلاة والسلام بوجوه بعضها الزامية وهو ان هذا الدين دين ابراهيم فوجب قبوله وهو المراد بقوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وبعضها برهانية وهو قوله قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا وما أنزل الى ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط ثم انه سبحانه وتعالى عقب هذا الاستدلال بحكاية شبهتين لهم (احداهما) قوله وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا (والثانية) استدلالهم بانكار النسخ على القدح في هذه الشريعة وهو قوله سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها وأطنب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وبالحق فعل ذلك لان أعظم شبهة لليهود في انكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام انكار النسخ فلا جرم أطنب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وختم ذلك الجواب بقوله ولأتم نعمتي عليكم فصار هذا الكلام مع ما فيه من الجواب عن الشبهة تنبيها على عظيم نعم الله تعالى ولا شك ان ذلك أشد استمالة للقلوب فانه من حيث انه يخلص عن الباطل ويهدي

الى الحق مرغوب فيه ومن حيث انه سبب لحصول العز والشرف فى الدنيا والتخلص فى الذل والمهانة يكون مرغوبا فيه وعند اجتماع الامرين فقد بلغ النهاية فى هذا الباب أما قوله تعالى كما أرسلنا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) هذا الكاف اما أن يتعلق بما قبله أو بما بعده فان قلنا انه متعلق بما قبله ففيه وجوه (الاول) انه راجع الى قوله ولاتم نعمتى عليكم أى ولاتم نعمتى عليكم فى الدنيا بحصول الشرف وفى الآخرة بالفوز بالثواب كما أتممتها عليكم فى الدنيا بارسال الرسول (الثانى) ان ابراهيم عليه السلام قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويزكيهم وقال أيضا ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا فكانه تعالى قال ولاتم نعمتى عليكم ببيان الشرائع وأهديكم الى الدين اجابة لدعوة ابراهيم كما أرسلنا فيكم رسولا اجابة لدعوته عن ابن جرير (الثالث) قول أبى مسلم الاصفهانى وهو ان التقدير وكذلك جعلناكم أمة وسطا كما أرسلنا فيكم رسولا أى كما أرسلنا فيكم رسولا من شأنه وصفته كذا وكذا فكذلك جعلناكم أمة وسطا وأما ان قلنا انه متعلق بما بعده فالتقدير كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يعلمكم الدين والشرع فاذكرونى أذكركم وهو اختيار الاصم وتقريره انكم كنتم على صورة لاتتلون كتابا ولا تعلمون رسولا ومحمد صلى الله عليه وسلم رجل منكم ليس بصاحب كتاب ثم أتاكم بأعجب الآيات يتلوه عليكم بلسانكم وفيه مافى كتب الانبياء وفيه الخبر عن أحوالهم وفيه التنبيه على دلائل التوحيد والمعاد وفيه التنبيه على الاخلاق الشريفة والنهى عن أخلاق السفهاء وفى ذلك اعظم البرهان على صدقه فقال كما أوليتكم هذه النعمة وجعلتها لكم دليلا فاذكرونى بالشكر عليها اذكركم برحمتى وثوابى والذى يؤكده قوله تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا منهم فلما ذكرهم هذه النعمة والمنة أمرهم فى مقابلتها بالذكر والشكر فان قيل كما هل يجوز أن يكون جوابا قلنا جوزه الفراء وجعل لاذكرونى جوابين (أحدهما) كما (والثانى) أذكركم ووجه ذلك لانه اوجب عليهم الذكر ليذكرهم الله برحمته ولما سلف من نعمته قال القاضى والوجه الاول أولى لانه قبل الكلام اذا وجد مايتم به الكلام من غير فصل فتعلقه به أولى (المسئلة الثانية) فى وجه التشبيه قولان ان قلنا الكاف متعلق بقوله ولاتم نعمتى كان المعنى ان النعمة فى أمر القبلة كالنعمة بالرسالة لانه تعالى يفعل الاصلح وان قلنا انه متعلق بقوله تعالى اذكرونى دل ذلك على ان النعمة بالذكر جارية مجرى النعمة بالرسالة (المسئلة الثالثة) مافى قوله كما أرسلنا مصدرية كانه قيل كارسالنا فيكم ويحتمل أن تكون كافة أما قوله تعالى فيكم فالمراد به العرب وكذلك قوله منكم وفى ارساله فيهم ومنهم نعم عظيمة عليهم لما لهم فيه من الشرف ولان المشهور من حال العرب الانفة الشديدة من الانقياد للغير فبعثه الله تعالى من واسطتهم ليكونوا الى القبول أقرب أما قوله تعالى يتلو عليكم آياتنا فاعلم انه من أعظم النعم لانه معجزة باقية ولانه يتلى فيتأدى به العبادات ولانه يتلى فيستفاد منه جميع العلوم ولانه يتلى فيستفاد منه مجامع الاخلاق الحميدة فكانه يحصل من تلاوته كل خيرات الدنيا والآخرة أما قوله ويزكيكم ففيه أقوال (أحدها) انه عليه الصلاة والسلام يعلمهم ما اذا تمسكوا به صاروا أزكياء عن الحسن (وثانيها) يزكيهم بالثناء والمدح أى يعلم ما أنتم عليه من محاسن الاخلاق فيصفكم به كما يقال ان المزكى زكى الشاهد أى وصفه بالزكاء (وثالثها) ان التزكية عبارة عن التنمية كانه قال يكثركم كما قال اذ كنتم قليلا فكثركم وذلك بأن يجمعهم على الحق فيتواصلوا ويكثروا عن ابى مسلم قال القاضى وهذه الوجوه غير متنافية فلعله تعالى يفعل بالمطيع كل ذلك أما قوله تعالى ويعلمكم الكتاب فليس بتكرار لان تلاوة القرآن عليهم غير تعليمه اياهم وأما الحكمة فهى العلم بسائر الشرعية التى يشتمل القرآن على تفصيلها ولذلك قال الشافعى رضى الله عنه الحكمة هى سنة الرسول أما قوله ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون فهذا تنبيه على انه تعالى أرسله على حين فترة من الرسل وجهالة من الامم فالخلق كانوا متحيرين ضالين فى أمر أديانهم فبعث الله تعالى محمدا بالحق حتى علمهم ما احتاجوا اليه فى دينهم وذلك من أعظم أنواع النعم * قوله تعالى (فاذكرونى أذكركم واشكروا لى ولا تكفرون) اعلم ان الله تعالى كلفنا فى هذه الآية بأمرين

الذكر والشكر أما الذكر فقد يكون باللسان وقد يكون بالقلب وقد يكون بالجوارح فذكرهم اياه باللسان أن يحمدوه ويسبحوه ويمجدوه ويقرؤا كتابه وذكرهم اياه بقلوبهم على ثلاثة أنواع (أحدها) أن يتفكروا في الدلائل الدالة على ذاته وصفاته ويتفكروا في الجواب عن الشبهة القادحة في تلك الدلائل (وثانيها) أن يتفكروا في الدلائل الدالة على كيفية تكاليفه وأحكامه وأوامره ونواهيه ووعده ووعيده فاذا عرفوا كيفية التكليف وعرفوا ما في الفعل من الوعد وفي الترك من الوعيد سهل فعله عليهم (وثالثها) أن يتفكروا في أسرار مخلوقات الله تعالى حتى تصير كل ذرة من ذرات المخلوقات كالمرآة المجلوة المحاذية لعالم القدس فاذا نظر العبد اليها انعكس شعاع بصره منها الى عالم الجلال وهذا المقام مقام لا نهاية له أما ذكرهم اياه تعالى بجوارحهم فهو أن تكون جوارحهم مستغرقة في الاعمال التي أمروا بها وخالية عن الاعمال التي نهوا عنها وعلى هذا الوجه سمى الله تعالى الصلاة ذكرا بقوله فاسعوا الى ذكر الله فصار الامر بقوله اذكروني متضمنا جميع الطاعات فلهذا روى عن سعيد بن جبير انه قال اذكروني بطاعتي فاجمله حتى يدخل الكل فيه أما قوله أذكركم فلا بد من حمله على ما يليق بالموضع والذي له تعلق بذلك الثواب والمدح واظهار الرضا والاكرام وايجاب المنزلة وكل ذلك داخل تحت قوله أذكركم ثم للناس في هذه الآية عبارات (الاولى) اذكروني بطاعتي أذكركم برحمتي (الثانية) اذكروني بالدعاء أذكركم بالاجابة والاحسان وهو بمنزلة قوله ادعوني أستجب لكم وهو قول أبي مسلم قال أمر الخلق بأن يذكروه راغبين راهبين وراجين خائفين ويخلصوا الذكر له عن الشركاء فاذا هم ذكروه بالاخلاص في عبادته وربوبيته ذكرهم بالاحسان والرحمة والنعمة في العاجلة والآجلة (الثالثة) اذكروني بالثناء والطاعة أذكركم بالثناء والنعمة (الرابعة) اذكروني في الدنيا أذكركم في الآخرة (الخامسة) اذكروني في الخلوات أذكركم في الفلوات (السادسة) اذكروني في الرخاء أذكركم في البلاء (السابعة) اذكروني بطاعتي أذكركم بمعونتي (الثامنة) اذكروني بمجاهدتي أذكركم بهدايتي (التاسعة) اذكروني بالصدق والاخلاص اذكركم بالخلاص ومزيد الاختصاص (العاشرة) اذكروني بالربوبية في الفاتحة أذكركم بالرحمة والعبودية في الخاتمة * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة ان الله مع الصابرين) اعلم انه تعالى لما أوجب بقوله فاذكروني جميع العبادات وبقوله واشكروا لي ما يتصل بالشكر أردفه ببيان ما يعين عليهما فقال واستعينوا بالصبر والصلاة وانما خصهما بذلك لما فيهما من المعونة على العبادات أما الصبر فهو قهر النفس على احتمال المكاره في ذات الله تعالى وتوطينها على تحمل المشاق وتجنب الجزع ومن حمل نفسه وقلبه على هذا التذليل سهل عليه فعل الطاعات وتحمل مشاق العبادات وتجنب المحظورات ومن الناس من حمل الصبر على الصوم ومنهم من حمله على الجهاد لانه تعالى ذكر بعده ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله وأيضا فلانه تعالى أمر بالتثبت في الجهاد فقال اذا لقيتم فئة فاثبتوا وبالتثبت في الصلاة أي في الدعاء فقال وما كان قولهم الا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين الا ان القول الذي اخترناه أولى لعموم اللفظ وعدم تقييده الاستعانة بالصلاة ولانها يجب أن تفعل على طريق الخضوع والتذلل للمعبود والاخلاص له ويجب أن يوفر همه وقلبه عليها وعلى ما يأتي فيها من قراءة فيتدبر الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ومن سلك هذه الطريقة في الصلاة فقد ذلل نفسه لاحتمال المشقة فيما عداها من العبادات ولذلك قال ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذلك نرى أهل الخير عند النوائب متفقين على الفزع الى الصلاة وروى أنه عليه الصلاة والسلام كان اذا أحزنه أمر فزع الى الصلاة ثم قال ان الله مع الصابرين يعني في النصر لهم كما قال فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم فكأنه تعالى ضمن لهم اذا هم استعانوا على طاعاته بالصبر والصلاة أن يزيدهم توفيقا وتسديدا والطافا كما قال ويزيد الله الذين اهتدوا هدى * قوله تعالى (ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون) اعلم ان هذه الآية نظير لقوله في آل عمران بل أحياء عند ربهم يرزقون ووجه تعلق الآية بما قبلها

كأنه قيل استعينوا بالصبر والصلاة فى اقامة دينى فان احتجتم فى تلك الاقامة الى مجاهدة عدوى بأموالكم وأبدانكم ففعلتم ذلك فتلفت نفوسكم فلا تحسبوا انكم ضيعتم أنفسكم بل اعلموا ان قتلاكم أحياء عندى وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس رضى الله عنه نزلت الآية فى قتلى بدر وقتل من المسلمين يومئذ أربعة عشر رجلا ستة من المهاجرين وثمانية من الانصار فمن المهاجرين عبيدة بن الحرث بن عبد المطلب وعمر بن أبى وقاص وذو الشمالين وعمرو بن نفيلة وعامر بن بكر ومهجع بن عبد الله ومن الانصار سعد بن خيثمة وقيس بن عبد المنذر وزيد بن الحرث وتميم بن الهمام ورافع بن المعلى وحارثة بن سراقة ومعوذ ابن عفراء وعوف بن عفراء وكانوا يقولون مات فلان ومات فلان فنهى الله تعالى أن يقال فيهم انهم ماتوا وعن آخرين ان الكفار والمنافقين قالوا ان الناس يقتلون أنفسهم طلبا لمرضاة محمد من غير فائدة فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) أموات رفع لانه خبر مبتدأ محذوف تقديره لاتقولوا هم أموات (المسئلة الثالثة) فى الآية أقوال (الاول) انهم فى الوقت أحياء كان الله تعالى أحياهم لايصال الثواب اليهم وهذا قول أكثر المفسرين وهذا دليل على ان المطيعين يصل ثوابهم اليهم وهم فى القبر فان قيل نحن نشاهد أجسادهم ميتة فى القبور فكيف يصح ماذهبتم اليه قلنا أما عندنا فالبنية ليست شرطا فى الحياة ولا امتناع فى أن يعيد الله الحياة الى كل واحد من تلك الذرات والاجزاء الصغيرة من غير حاجة الى التركيب والتأليف وأما عند المعتزلة فلا يبعد أن يعيد الله الحياة الى الاجزاء التى لا بد منها فى ماهية الحى ولا يعتبر بالاطراف ويحتمل أيضا ان يحييهم اذا لم يشاهدوا (القول الثانى) قال الاصم يعنى لاتسموهم بالموتى وقولوا لهم الشهداء الاحياء ويحتمل ان المشركين قالوا هم أموات فى الدين كما قال الله تعالى أومن كان ميتا فأحييناه فقال ولاتقولوا للشهداء ماقاله المشركون ولكن قولوا هم أحياء فى الدين ولكن لايشعرون يعنى المشركون لايعلمون ان من قتل على دين محمد عليه الصلاة والسلام حى فى الدين وعلى هدى من ربه ونور كما روى فى بعض الحكايات ان رجلا قال لرجل ما مات رجل خلف مثلك وحكى عن بقراط انه كان يقول لتلامذته موتوا بالارادة تحيوا بالطبيعة أى بالروح (القول الثالث) ان المشركين كانوا يقولون ان أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يقتلون أنفسهم ويخسرون حياتهم فيخرجون من الدنيا بلا فائدة ويضيعون أعمارهم الى غير شىء وهؤلاء الذين قالوا ذلك يحتمل انهم كانوا دهرية ينكرون المعاد ويحتمل انهم كانوا مؤمنين بالمعاد الا انهم كانوا منكرين لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام فلذلك قالوا هذا الكلام فقال الله تعالى ولاتقولوا كما قال المشركون انهم أموات لاينشرون ولا ينتفعون بما تحملوا من الشدائد فى الدنيا ولكن اعلموا انهم أحياء أى سيحيون فيثابون وينعمون فى الجنة وتفسير قوله أحياء بأنهم سيحيون غير بعيد قال الله تعالى ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم وقال أحاط بهم سرادقها وقال ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار وقال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات فى جنات النعيم على معنى انهم سيصيرون كذلك وهذا القول اختيار الكعبى وأبى مسلم الاصفهانى واعلم ان أكثر العلماء على ترجيح القول الاول والذى يدل عليه وجوه (أحدها) الآيات الدالة على عذاب القبر كقوله تعالى قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين والموتتان لاتحصل الا عند حصول الحياة فى القبر وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وقال النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب واذا ثبت عذاب القبر وجب القول بثواب القبر أيضا لان العذاب حق الله تعالى على العبد والثواب حق للعبد على الله تعالى فاسقاط العقاب أحسن من اسقاط الثواب فحيث ما أسقط العقاب الى يوم القيامة بل حققه فى القبر كان ذلك فى الثواب أولى (وثانيها) ان المعنى لو كان على ماقيل فى القول الثانى والثالث لم يكن لقوله ولكن لاتشعرون معنى لان الخطاب للمؤمنين وقد كانوا لايعلمون انهم سيحيون يوم القيامة وانهم ماتوا على هدى ونور فعلم ان الامر على ماقلنا من ان الله تعالى أحياهم فى قبورهم (وثالثها) ان قوله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم دليل على حصول الحياة فى البرزخ قبل البعث (ورابعها) قوله عليه الصلاة والسلام القبر روضة من رياض

الجنة أو حفرة من حفر النيران والاخبار في ثواب القبر وعذابه كالمتواترة وكان عليه الصلاة والسلام يقول في آخر صلاته وأعوذ بك من عذاب القبر (وخامسها) انه لو كان المراد من قوله انهم أحياء انهم سيحيون فحينئذ لا يبقى لتخصيصهم بهذا فائدة أجاب عنه أبو مسلم بأنه تعالى انما خصهم بالذكر لان درجتهم في الجنة أرفع ومنزلتهم أعلى وأشرف لقوله تعالى ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فأفردهم بالذكر تعظيما واعلم ان هذا الجواب ضعيف وذلك لان منزلة النبيين والصديقين أعظم مع ان الله تعالى ما خصهم بالذكر (وسادسها) ان الناس يزورون قبور الشهداء ويعظمونها وذلك يدل من بعض الوجوه على ما ذكرناه واحتج أبو مسلم على ترجيح قوله بانه تعالى ذكر هذه الآية في آل عمران فقال بل أحياء عند ربهم وهذه العندية ليست بالمكان بل بالكون في الجنة ومعلوم ان أهل الثواب لا يدخلون الجنة الا بعد القيامة والجواب لا نسلم ان هذه العندية ليست الا بالكون في الجنة بل باعلاء الدرجات وايصال البشارات اليه وهو في القبر أو في موضع آخر واعلم ان في الآية قولا آخر وهو ان ثواب القبر وعذابه للروح لا للقالب وهذا القول بناء على معرفة الروح ولنشر الى خلاصة حاصل قول هؤلاء فنقول انهم قالوا ان الانسان لا يجوز أن يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس اما انه لا يجوز أن يكون عبارة عن هذا الهيكل فلوجهين (الاول) ان أجزاء هذا الهيكل أبدا في النمو والذبول والزيادة والنقصان والاستكمال والذوبان ولا شك ان الانسان من حيث هو هو أمر باق من أول عمره الى آخره فان كل أحد يعلم بالضرورة انه هو الذي كان موجودا من أول عمره الى آخر عمره والباقي غير ما هو غير باق والمشار اليه عند كل أحد بقوله انا وجب أن يكون مغايرا لهذا الهيكل (الثاني) انى أكون عالما بانى أنا حال ما أكون غافلا عن جميع أجزائي وأبعاضي والمعلوم غير ما هو غير معلوم فالذي أشير اليه بقولي انا مغاير لهذه الاعضاء والابعاض وأما ان الانسان غير محسوس فلان المحسوس انما هو السطح واللون ولا شك ان الانسان ليس هو مجرد اللون والسطح ثم اختلفوا عند ذلك في ان الذي يشير اليه كل أحد بقوله انا أي شيء هو والاقوال فيه كثيرة الا ان أشدها تلخيصا وتحصيلا وجهان (أحدهما) انها أجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم والدهن في السمسم وماء الورد في الورد والقائلون بهذا القول فريقان (أحدهما) الذين اعتقدوا تماثل الاجسام فقالوا ان تلك الاجسام مماثلة لسائر الاجزاء التي منها يتألف هذا الهيكل الا ان القادر المختار سبحانه يبقي بعض الاجزاء من أول العمر الى آخره فتلك الاجزاء هي التي يشير اليها كل أحد بقوله انا ثم ان تلك الاجزاء حية بحياة يخلقها الله تعالى فيها فاذا ازالت الحياة ماتت وهذا قول أكثر المتكلمين (وثانيهما) الذين اعتقدوا اختلاف الاجسام وزعموا ان الاجسام التي هي باقية من أول العمر الى آخر العمر أجسام مخالفة بالماهية والحقيقة للاجسام التي يتألف منها هذا الهيكل وتلك الاجسام حية لذاتها مدركة لذاتها فاذا خالطت هذا البدن وصارت سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم صار هذا الهيكل مستنيرا بنور ذلك الروح متحركا بتحركه ثم ان هذا الهيكل أبدا في الذوبان والتحلل والتبدل الا ان تلك الاجزاء باقية بحالها وانما لا يعرض لها التحلل لانها مخالفة بالماهية لهذه الاجسام البالية فاذا فسد هذا القالب انفصلت تلك الاجسام اللطيفة النورانية الى عالم السموات والقدس والطهارة ان كانت من جملة السعداء والى الجحيم وعالم الآفات ان كانت من جملة الاشقياء (والقول الثاني) ان الذي يشير اليه كل أحد بقوله انا موجود ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز وانه ليس داخل العالم ولا خارج العالم ولا يلزم من كونه كذلك ان يكون مثل الله تعالى لان الاشتراك في السلوب لا يقتضي الاشتراك في الماهية واحتجوا على ذلك بان في المعلومات ما هو فرد حقا فوجب أن يكون العلم به فردا حقا فوجب أن يكون الموصوف بذلك العلم فردا حقا وكل جسم وكل حال في الجسم فليس بفرد حقا فذلك الذي يصدق عليه منا انه يعلم هذه المفردات وجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا اما ان في المعلومات ما هو فرد حقا فلانه لا شك في وجود شيء فهذا الموجود ان كان فردا حقا فهو المطلوب وان كان مركبا فالمركب عن الفرد فلا بد من الفرد على كل الاحوال وأما انه اذا كان في المعلومات

ماهو فرد كان فى المعلوم ماهو فرد لان العلم المتعلق بذلك الفرد ان كان منقسما فكل واحد من أجزائه أو بعض أجزائه اما أن يكون علما بذلك المعلوم وهو محال لانه يلزم أن يكون الجزء مساويا للكل وهو محال واما أن لا يكون شئ من أجزائه علما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء اما أن يحدث زائد هو العلم بذلك المعلوم الفرد فحينئذ يكون العلم بذلك المعلوم هو هذه الكيفية الحادثة لا تلك الاشياء التى فرضناها قبل ذلك ثم هذه الكيفية ان كانت منقسمة عاد الحديث فيه وان لم تكن منقسمة فهو المطلوب وأما انه اذا كان فى المعلوم علم لا يقبل القسمة كان الموصوف به أيضا كذلك فلان الموصوف به لو كان قبل القسمة لكان كل واحد من تلك الاجزاء أو شئ منها ان كان موصوفا بتمامه فحينئذ يكون العرض الواحد حالا فى أشياء كثيرة وهو محال أو يتوزع أجزاء الحال على أجزاء المحل فينقسم الحال وقد فرضنا أنه غير منقسم أو لا يتصف شئ من أجزاء المحل الا بتمام الحال ولا شئ من أجزاء ذلك الحال فحينئذ يكون ذلك المحل خاليا عن ذلك الحال وقد فرضناه موصوفا به هذا خلف وأما ان كل متحيز منقسم فبالدلائل المذكورة فى نفى الجوهر الفرد قالوا فثبت ان الذى يشير اليه كل أحد بقوله انا موجود ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز ثم نقول هذا الموجود لا بد وأن يكون مدركا للجزئيات لانه لا يمكننى أن أحكم على هذا الشخص المشار اليه بانه انسان وليس بفرس والحاكم بشئ على شئ لا بد وأن يحضر المقضى عليهما فهذا الشئ مدرك لهذا الجزئى وللانسان الكلى حتى يمكنه أن يحكم بهذا الكلى على هذا الجزئى والمدرك للكليات هو النفس والمدرك للجزئيات أيضا هو النفس فكل من كان مدركا للجزئيات فانه لا يمتنع أن يلتذ ويتألم قالوا اذا ثبت هذا فنقول هذه الارواح بعد المفارقة تتألم وتلتذ الى أن يردها الله تعالى الى الابدان يوم القيامة فهناك يحصل الالتذاذ والتألم للابدان فهذا قول قال به عالم من الناس قالوا وهب انه لم يقم برهان قاهر على القول به ولكن لم يقم دليل على فساده فانه مما يؤيد الشرع وينصر ظاهر القرآن ويزيل الشكوك والشبهات عما ورد فى كتاب الله من ثواب القبر وعذابه فوجب المصير اليه فهذا هو الاشارة المختصرة فى توجيه هذا القول والله هو العالم بحقائق الامور قالوا ومما يؤكد هذا القول هو ان ثواب القبر وعذابه اما أن يصل الى هذه البنية أو الى جزء من أجزائها والاول مكابرة لانا نجد هذه البنية متفرقة متمزقة فكيف يمكن القول بوصول الثواب والعقاب اليها فلم يبق الا أن يقال ان الله تعالى يحيى بعض تلك الاجزاء الصغيرة ويوصل الثواب والعقاب اليها واذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال الانسان هو الروح فانه لا يعرض له التفرق والتمزق فلا جرم يصل اليه الالم واللذة ثم انه سبحانه وتعالى يرد الروح الى البدن يوم القيامة الكبرى حتى تنضم الاحوال الجسمانية الى الاحوال الروحانية • قوله تعالى

---

(ولنبلونكم بشئ من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرين) اعلم ان القفال رحمه الله قال هذا متعلق بقوله واستعينوا بالصبر والصلاة أى استعينوا بالصبر والصلاة فانا نبلوكم بالخوف وبكذا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) فان قيل انه تعالى قال واشكروا لى ولا تكفرون والشكر يوجب المزيد على ما قال لئن شكرتم لازيدنكم فكيف أردفه بقوله ولنبلونكم بشئ من الخوف والجواب من وجهين (الاول) انه تعالى أخبر ان اكمال الشرائع اتمام النعمة فكان ذلك موجبا للشكر ثم أخبر ان القيام بتلك الشرائع لا يمكن الا بتحمل المحن فلا جرم أمر فيها بالصبر (الثانى) انه تعالى أنعم أولا فامر بالشكر ثم ابتلى وأمر بالصبر لينال الرجل درجة الشاكرين والصابرين معا فيكمل ايمانه على ما قال عليه الصلاة والسلام الايمان نصفان نصف صبر ونصف شكر (المسئلة الثانية) روى عن عطاء والربيع بن أنس ان المراد بهذه المخاطبة أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة (المسئلة الثالثة) أما ان الابتلاء كيف يصح على الله تبارك وتعالى فقد تقدم فى تفسير قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه وأما الحكمة فى تقديم تعريف هذا الابتلاء ففيها وجوه (أحدها) ليوطنوا أنفسهم على الصبر عليها اذا وردت فيكون ذلك ابعد لهم عن الجزع وأسهل عليهم بعد الورود (وثانيها) انهم اذا علموا انه ستصل اليهم تلك المحن اشتد خوفهم فيصير ذلك الخوف تعجيلا للابتلاء فيستحقون به مزيد الثواب (وثالثها) ان الكفار اذا شاهدوا محمدا وأصحابه مقيمين

على دينهم مستقرين عليه مع ما كانوا عليه من نهاية الضر والمحنة والجوع يعلمون ان القوم انما اختاروا هذا الدين لقطعهم بصحته فيدعوهم ذلك الى مزيد التأمل فى دلائله ومن المعلوم الظاهر ان التبع اذا عرفوا ان المتبوع فى أعظم المحن بسبب المذهب الذى ينصره ثم رأوه مع ذلك مصرا على ذلك المذهب كان ذلك أدعى لهم الى اتباعه مما اذا رأوه مرفه الحال لا كلفة عليه فى ذلك المذهب (ورابعها) انه تعالى أخبر بوقوع ذلك الابتلاء قبل وقوعه فوجد مخبر ذلك الخبر على ما أخبر عنه فكان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا (وخامسها) ان من المنافقين من أظهر متابعة الرسول طمعا منه فى المال وسعة الرزق فاذا اختبره تعالى بنزول هذه المحن فعند ذلك يتميز المنافق عن الموافق لان المنافق اذا سمع ذلك نفر منه وترك دينه فكان فى هذا الاختبار هذه الفائدة (وسادسها) ان اخلاص الانسان حالة البلاء ورجوعه الى باب الله تعالى أكثر من اخلاصه حال اقبال الدنيا عليه فكانت الحكمة فى هذا الابتلاء ذلك (المسئلة الرابعة) انما قال بشئ على الوحدان ولم يقل بأشياء على الجمع لوجهين (الاول) لئلا يوهم بأشياء من كل واحد فيدل على ضروب الخوف والتقدير بشئ من كذا وشئ من كذا (الثانى) معناه بشئ قليل من هذه الاشياء (المسئلة الخامسة) اعلم ان كل ما يلاقيك من مكروه ومحبوب فينقسم الى موجود فى الحال والى ما كان موجودا فى الماضى والى ما سيوجد فى المستقبل فاذا خطر ببالك موجود فيما مضى سمى ذكرا وتذكرا وان كان موجودا فى الحال يسمى ذوقا ووجدا وانما سمى وجدا لانها حالة تجدها من نفسك وان كان قد خطر ببالك وجود شئ فى الاستقبال وغلب ذلك على قلبك سمى انتظارا وتوقعا فان كان المنتظر مكروها حصل منه ألم فى القلب يسمى خوفا واشفاقا وان كان محبوبا سمى ذلك ارتياحا والارتياح رجاء فالخوف هو تألم القلب لانتظار ما هو مكروه عنده والرجاء هو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب عنده وأما الجوع فالمراد منه القحط وتعذر تحصيل القوت قال القفال رحمه الله أما الخوف الشديد فقد حصل لهم عند مكاشفتهم العرب بسبب الدين فكانوا لا يأمنون قصدهم اياهم واجتماعهم عليهم وقد كان من الخوف فى وقعة الاحزاب ما كان قال الله تعالى هنالك ابتلى المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا وأما الجوع فقد أصابهم فى أول مهاجرة النبى صلى الله عليه وسلم الى المدينة لقلة أموالهم حتى انه عليه السلام كان يشد الحجر على بطنه وروى أبو الهيثم بن التيهان انه عليه السلام لما خرج التقى مع أبى بكر قال ما أخرجك قال الجوع قال أخرجنى ما أخرجك وأما النقص من الاموال والانفس فقد يحصل ذلك عند محاربة العدو بان ينفق الانسان ماله فى الاستعداد للجهاد وقد يقتل فهناك يحصل النقص فى المال والنفس وقال الله تعالى وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم وقد يحصل الجوع فى سفر الجهاد عند فناء الزاد قال الله تعالى ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة فى سبيل الله وقد يكون النقص فى النفس بموت بعض الاخوان والاقارب على ما هو التأويل فى قوله ولا تقتلوا أنفسكم وأما نقص الثمرات فقد يكون بالجدب وقد يكون بترك عمارة الضياع للاشتغال بجهاد الاعداء وقد يكون ذلك بالانفاق على من كان يرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوفود وهذا آخر كلام القفال رحمه الله قال الشافعى رضى الله عنه الخوف خوف الله والجوع صيام شهر رمضان والنقص من الاموال الزكوات والصدقات ومن الانفس الامراض ومن الثمرات موت الاولاد ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاشياء بين جملة ما للصابرين على هذه الامور بقوله تعالى وبشر الصابرين وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الصبر واجب على هذه الامور اذا كان من قبله تعالى لانه يعلم أن كل ذلك عدل وحكمة فاما من لم يكن محققا فى الايمان كان كمن قال فيه ومن الناس من يعبد الله على حرف فان أصابه خير اطمأن به وان أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة فاما ما يكون من جانب الظلمة فلا يجب الصبر عليه مثاله أن المراهق يلزمه أن يصبر على ما يفعله به أبوه من التأديب ولو فعله غيره به لكان له أن يمانع بل يحارب وكذا فى العبد مع مولاه فاذا دبر تعالى عباده عليه ليس ذلك الا حكمة وصوابا بخلاف ما يفعل العباد من الظلم (المسئلة الثانية) الخطاب فى وبشر لرسول الله

صلى الله عليه وسلم ولكل من تتأتى منه البشارة (المسئلة الثالثة) قال الشيخ الغزالي رحمه الله
اعلم أن الصبر من خواص الانسان ولا يتصور ذلك في البهائم والملائكة أما في البهائم فلنقصانها وأما
في الملائكة فلكمالها بيانه أن البهائم سلطت عليها الشهوات وليس لشهواتها عقل يعارضها حتى يسمى ثبات
تلك القوة في مقابلة مقتضى الشهوة صبرا وأما الملائكة فانهم جردوا للشوق الى حضرة الربوبية والابتهاج
بدرجة القرب منها ولم يسلط عليهم شهوة صارفة عنها حتى تحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال
بجند آخر وأما الانسان فانه خلق في ابتداء الصبا ناقصا مثل البهيمة ولم يخلق فيه الا شهوة الغذاء الذي هو
محتاج اليه ثم يظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة النكاح وليس له قوة الصبر البتة اذ الصبر عبارة عن ثبات جند
في مقابلة جند آخر قام القتال بينهما لتضاد مطالبهما أما البالغ فان فيه شهوة تدعوه الى طلب اللذات
العاجلة والاعراض عن الدار الآخرة وعقلا يدعوه الى الاعراض عنها وطلب اللذات الروحانية
الباقية فاذا عرف العقل أن الاشتغال بطلب هذه اللذات العاجلة يمنعه عن الوصول الى تلك اللذات
الباقية صارت داعية العقل صادة ومانعة لداعية الشهوة من العمل فيسمى ذلك الصد والمنع صبرا
ثم اعلم أن الصبر ضربان (أحدهما) بدني كتحمل المشاق بالبدن والثبات عليه وهو اما بالفعل كتعاطي
الاعمال الشاقة أو بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد والالم العظيم (والثاني) هو الصبر النفساني
وهو منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومشتهيات الطبع ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن
والفرج سمي عفة وان كان على احتمال مكروه اختلفت اساميه عند الناس باختلاف المكروه الذي
عليه الصبر فان كان في مصيبة اقتصر عليه باسم الصبر ويضاده حالة تسمى الجزع والهلع وهو اطلاق
داعي الهوى في رفع الصوت وضرب الخد وشق الجيب وغيرها وان كان في حال الغنى يسمى ضبط
النفس ويضاده حالة تسمى البطر وان كان في حرب ومقاتلة يسمى شجاعة ويضاده الجبن وان كان في كظم
الغيظ والغضب يسمى حلما ويضاده النزق وان كان في نائبة من نوائب الزمان مضجرة سمي سعة الصدر
ويضاده الضجر والندم وضيق الصدر وان كان في اخفاء كلام يسمى كتمان النفس ويسمى صاحبه كتوما
وان كان عن فضول العيش سمي زهدا ويضاده الحرص وان كان على قدر يسير من المال سمي بالقناعة ويضاده
الشره وقد جمع الله تعالى أقسام ذلك وسمى الكل صبرا فقال والصابرين في البأساء أي المصيبة
والضراء أي الفقر وحين البأس اي المحاربة أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون قال القفال رحمه الله
ليس الصبر ان لا يجد الانسان ألم المكروه ولا ان لا يكره ذلك لان ذلك غير ممكن انما الصبر هو حمل النفس على
ترك اظهار الجزع فاذا كظم الحزن وكف النفس عن ابراز آثاره كان صاحبه صابرا وان ظهر دمع عين
أو تغير لون قال عليه السلام الصبر عند الصدمة الاولى وهو كذلك لان من ظهر منه في الابتداء ما لا يعد
معه من الصابرين ثم صبر فذلك يسمى سلوا وهو مما لا بد منه قال الحسن لو كلف الناس ادامة الجزع لم يقدروا
عليه والله أعلم (المسئلة الرابعة) في فضيلة الصبر قد وصف الله تعالى الصابرين بأوصاف وذكر الصبر
في القرآن في نيف وسبعين موضعا واضاف أكثر الخيرات اليه فقال وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا
لما صبروا وقال وتمت كلمة ربك الحسنى على بني اسرائيل بما صبروا وقال ولنجزين الذين صبروا أجرهم بأحسن
ما كانوا يعملون وقال أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا وقال انما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب
فما من طاعة الا وأجرها مقدر الا الصبر ولاجل كون الصوم من الصبر قال تعالى الصوم لي فاضافه الى نفسه
ووعد الصابرين بانه معهم فقال واصبروا ان الله مع الصابرين وعلق النصرة على الصبر فقال بلى ان تصبروا
وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة وجمع للصابرين أمورا لم يجمعها
لغيرهم فقال أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون وأما الاخبار فقال عليه السلام
الصبر نصف الايمان وتقريره أن الايمان لا يتم الا بعد ترك ما لا ينبغي من الاقوال والاعمال والعقائد
وبحصول ما ينبغي فالاستمرار على ترك ما لا ينبغي هو الصبر وهو النصف الآخر فعلى مقتضى هذا الكلام

يجب أن يكون الايمان كله صبرا الا ان ترك مالا ينبغي وفعل ما ينبغي قد يكون مطابقا للشهوة فلا يحتاج فيه الى الصبر وقد يكون مخالفا للشهوة فيحتاج فيه الى الصبر فلا جرم جعل الصبر نصف الايمان وقال عليه السلام من أفضل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر ومن اعطى حظه منهما لم يبال مافاته من قيام الليل وصيام النهار وقال عليه السلام الايمان هو الصبر وهذا شبه قوله عليه السلام الحج عرفة (المسئلة الخامسة) في بيان ان الصبر أفضل أم الشكر قال الشيخ الغزالي رحمه الله دلالة الاخبار على فضيلة الصبر أشد قال عليه السلام من أفضل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر وقال يؤتى باشكر أهل الارض فيجزيه الله جزاء الشاكرين ويؤتى باصبر أهل الارض فيقال له اترضى أن نجزيك كما جزينا هذا الشاكر فيقول نعم يارب فيقول الله تعالى لقد انعمت عليك فشكرت وابتليتك فصبرت لاضعفن لك الاجر فيعطى اضعاف جزاء الشاكرين وأما قوله عليه السلام الطاعم الشاكر بمنزلة الصائم الصابر فهو دليل على فضل الصبر لان هذا انما يذكر في معرض المبالغة وهي لا تحصل الا اذا كان المشبه به أعظم درجة من المشبه كقوله عليه السلام شارب الخمر كعابد الوثن وأيضا روى أن سليمان عليه السلام يدخل الجنة بعد الانبياء باربعين خريفا لمكان ملكه وآخر الصحابة دخولا الجنة عبد الرحمن بن عوف لمكان غناه وفي الخبر أبواب الجنة كلها مصراعان الاباب الصبر فانه مصراع واحد وأول من يدخله أهل البلاء وامامهم أيوب عليه السلام (المسئلة السادسة) دلت هذه الآية على أمور (أحدها) أن هذه المحن لا يجب أن تكون عقوبات لانه تعالى وعدها المؤمنين من الرسول وأصحابه (وثانيها) أن هذه المحن اذا قارنها الصبر افادت درجة عالية في الدين (وثالثها) أن كل هذه المحن من الله تعالى خلاف قول الثنوية الذين ينسبون الامراض وغيرها الى شيء آخر وخلاف قول المنجمين الذين ينسبونها الى سعادة الكواكب ونحوستها (ورابعها) أنها تدل على ان الغذاء لا يفيد الشبع وشرب الماء لا يفيد الري بل كل ذلك يحصل بما اجرى الله العادة به عند هذه الاسباب لان قوله ولنبلونكم صريح في اضافة هذه الامور الى الله تعالى وقول من قال انه تعالى لما خلق اسبابها صح منه هذا القول ضعيف لانه مجاز والعدول الى المجاز لا يمكن الا بعد تعذر الحقيقة * قوله تعالى

(الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون) اعلم انه تعالى لما قال وبشر الصابرين بين في هذه الآية أن الانسان كيف يكون صابرا وان تلك البشارة كيف هي ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن هذه المصائب قد تكون من فعل الله تعالى وقد تكون من فعل العبد أما الخوف الذي يكون من الله فمثل الخوف من الغرق والحرق والصاعقة وغيرها والذي من فعل العبد فهو ان العرب كانوا مجتمعين على عداوة النبي صلى الله عليه وسلم وأما الجوع فلاجل الفقر وقد يكون الفقر من الله بان يتلف أموالهم وقد يكون من العبد بان يغلبوا عليه فيتلفوه ونقص الاموال من الله تعالى انما يكون بالجوائح التي تصيب الاموال والثمرات ومن العدو انما يكون لان القوم لاشتغالهم بقتالهم لا يتفرغون لعمارة الاراضي ونقص الانفس من الله بالاماتة ومن العباد بالقتل (المسئلة الثانية) قال القاضي انه تعالى لم يضف هذه المصيبة الى نفسه بل عم وقال الذين اذا اصابتهم مصيبة فالظاهر انه يدخل تحتها كل مضرة ينالها من قبل الله تعالى وينالها من قبل العباد لان في الوجهين جميعا عليه تكليف وان عدل عنه الى خلافه كان تاركا للتمسك باداته فالذي يناله من قبله تعالى يجب أن يعتقد فيه انه حكمة وصواب وعدل وخير وصلاح وان الواجب عليه الرضا به وترك الجزع وكل ذلك داخل تحت قوله انا لله لان في اقرارهم بالعبودية تفويض الامور اليه والرضا بقضائه فيما يبتليهم به لانه لا يقضي الا بالحق كما قال تعالى والله يقضي بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء أما اذا نزلت به المصيبة من غيره فتكليفه أن يرجع الى الله تعالى في الانتصاف منه وان يكظم غيظه وغضبه فلا يتعدى الى مالا يحل له من شفاء غيظه ويدخل أيضا تحت قوله انا لله لانه الذي الزمه سلوك هذه الطريقة حتى لا يجاوز أمره كانه يقول في الاول انا لله يدبرفينا كيف يشاء وفي الثاني يقول انا لله ينتصف لنا كيف يشاء (المسئلة الثالثة)

امال الكسائي في بعض الروايات النون من انا ولام لله والباقون بالتفخيم وانما جازت الامالة في هذه الالف للكسرة مع كثرة الاستعمال حتى صارت بمنزلة الكلمة الواحدة قال الفراء والكسائي لا يجوز امالة انا مع غير اسم الله تعالى وانما وجب ذلك لان الاصل في الحروف وماجرى مجراها امتناع الامالة وكذلك لا يجوز امالة حتى ولكن اما قوله انا لله وانا اليه راجعون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أبو بكر الوراق انا لله اقرار منا له بالملك وانا اليه راجعون اقرار على أنفسنا بالهلاك واعلم أن الرجوع اليه ليس عبارة عن الانتقال الى مكان أو جهة فان ذلك على الله محال بل المراد انه يصير الى حيث لا يملك الحكم فيه سواه وذلك هو الدار الآخرة لان عند ذلك لا يملك لهم أحد نفعا ولا ضرا وما داموا في الدنيا قد يملك غير الله نفعهم وضرهم بحسب الظاهر فجعل الله تعالى هذا رجوعا اليه تعالى كما يقال ان الملك والدولة يرجع اليه لا بمعنى الانتقال بل بمعنى القدرة وترك المنازعة (المسئلة الثانية) هذا يدل على ان ذلك اقرار بالبعث والنشور والاعتراف بانه سبحانه سيجازي الصابرين على قدر استحقاقهم ولا يضيع عنده أجر المحسنين (المسئلة الثالثة) قوله انا لله يدل على كونه راضيا بكل مانزل به في الحال من أنواع البلاء وقوله وانا اليه راجعون يدل على كونه في الحال راضيا بكل ما سينزل به بعد ذلك من اثابة على ما كان منه ومن تفويض الامر اليه على مانزل به ومن الانتصاف ممن ظلمه فيكون مذللا نفسه راضيا بما وعده الله به من الاجر في الآخرة (المسئلة الرابعة) الاخبار في هذا الباب كثيرة (أحدها) عن النبي صلى الله عليه وسلم من استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته وأحسن عقباه وجعل له خلفا صالحا يرضاه (وثانيها) روى أنه طفئ سراج رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا لله وانا اليه راجعون فقيل أمصيبة هي قال نعم كل شئ يؤذي المؤمن فهوله مصيبة (وثالثها) قالت أم سلمة حدثني أبو سلمة انه عليه الصلاة السلام قال مامن مسلم يصاب بمصيبة فيفزع الى ما أمر الله به من قوله انا لله وانا اليه راجعون اللهم عندك احتسبت مصيبتي فأجرني فيها وعوضني خيرا منها الا آجره الله عليها وعوضه خيرا منها قالت فلما توفي أبو سلمة ذكرت هذا الحديث وقلت هذا القول فعوضني الله تعالى محمدا عليه السلام (ورابعها) قال ابن عباس أخبر الله تعالى ان المؤمن اذا سلم لامر الله تعالى ورجع واسترجع عند مصيبته كتب الله تعالى له ثلاث خصال الصلاة من الله والرحمة وتحقيق سبيل الهدى (وخامسها) عن عمر رضي الله عنه قال نعم العدلان وهو انا لله وانا اليه راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة ونعم الصلاة وهي قوله وأولئك هم المهتدون وقال ابن مسعود لان أخر من السماء أحب الي من ان أقول لشئ قضاه الله تعالى ليته لم يكن أما قوله أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فاعلم ان الصلاة من الله هي الثناء والمدح والتعظيم وأما رحمته فهي النعم التي انزلها به عاجلا ثم آجلا وأما قوله وأولئك هم المهتدون ففيه وجوه (أحدها) انهم المهتدون لهذه الطريقة الموصلة بصاحبها الى كل خير (وثانيها) المهتدون الى الجنة الفائزون بالثواب (وثالثها) المهتدون لسائر مالزمهم والاقرب فيه ما يصير داخلا في الوعد حتى يكون عطفه على ما ذكره من الصلوات والرحمة صحيحا ولا يكون كذلك الا والمراد به أنهم الفائزون بالثواب والجنة والطريق اليها لان كل ذلك داخل في الاهتداء وان كان لا يمتنع ان يراد بذلك انهم المنادون بأدا به المتمسكون بما الزم وأمر قال أبو بكر الرازي اشتملت الآية على حكمين فرض ونفل أما الفرض فهو التسليم لامر الله تعالى والرضاء بقضائه والصبر على أداء فرائضه لا يصرفه عنها مصائب الدنيا وأما النفل فاظهار القول بانا لله وانا اليه راجعون فان في اظهاره فوائد جزيلة منها أن غيره يقتدي به اذا سمعه ومنها غيظ الكفار وعلمهم بجده واجتهاده في دين الله والثبات عليه وعلى طاعته وحكى عن داود الطائي قال الزهد في الدنيا ان لا يحب البقاء فيها وأفضل الاعمال الرضاء عن الله ولا ينبغي للمسلم أن يحزن لانه يعلم أن لكل مصيبة ثوابا ولنختم تفسير هذه الآية ببيان الرضاء بالقضاء فنقول العبد انما يصير راضيا بقضاء الله تعالى بطريقين اما بطريق التصرف أو بطريق الجذب أما طريق التصرف فمن وجوه (أحدها) انه متى مال قلبه الى شئ والتفت خاطره الى شئ جعل ذلك الشئ

منشأ للآفات فحينئذ ينصرف وجه القلب عن عالم الحدوث الى جانب القدس فان آدم عليه السلام لما تعلق قلبه بالجنة جعلها المحنة عليه حتى زالت الجنة فبقي آدم مع ذكر الله ولما استأنس يعقوب بيوسف عليهما السلام أوقع الفراق بينهما حتى بقي يعقوب مع ذكر الحق ولما طمع محمد عليه السلام من أهل مكة في النصرة والاعانة صاروا من أشد الناس عليه حتى قال ما أوذى نبي مثل ما أوذيت (وثانيها) ان لا يجعل ذلك الشئ بلاء ولكن يرفعه من البين حتى لا يبقى لا البلاء ولا الرحمة فحينئذ يرجع العبد الى الله تعالى (وثالثها) أن العبد متى توقع من جانب شيئا اعطاه الله تعالى بلا واسطة خيرا من متوقعه فيستحى العبد فيرجع الى باب رحمة الله وأما طريق الجذب فهو كما قال عليه السلام جذبة من جذبات الحق توازى عمل الثقلين ومن جذبه الحق الى نفسه صار مغلوبا لان الحق غالب لا مغلوب وصفة الربوبية وصفة العبد العبودية والربوبية غالبة على العبودية لا بالضد وصفة الحق حقيقة وصفة العبد مجاز والحقيقة غالبة على المجاز لا بالضد والغالب يقلب المغلوب من صفة الى صفة تليق به والعبد اذا دخل على السلطان المهيب نسى نفسه وصار بكل قلبه وفكره وحسه مقبلا عليه ومشتغلا به وغافلا عن غيره فكيف بمن لحظ بصره حضرة السلطان الذي كل من عداه حقير بالنسبة اليه فيصير العبد هنالك كالفاني عن نفسه وعن حظوظ نفسه فيصير هنالك راضيا بأقضية الحق سبحانه وتعالى واحكامه من غير ان يبقى في طاعته شبهة المنازعة

* قوله تعالى (ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ومن تطوع خيرا فان الله شاكر عليم) وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها من وجوه (أحدها) ان الله تعالى بين انه انما حول القبلة الى الكعبة ليتم انعامه على محمد صلى الله عليه وسلم وأمته باحياء شرائع ابراهيم ودينه على ما قال ولاتم نعمتي عليكم وكان السعي بين الصفا والمروة من شعائر ابراهيم على ما ذكره في قصة بناء الكعبة وسعي هاجر بين الجبلين فلما كان الامر كذلك ذكر الله تعالى هذا الحكم عقيب تلك الآية (وثانيها) انه تعالى لما قال ولنبلونكم بشئ من الخوف والجوع الى قوله وبشر الصابرين قال ان الصفا والمروة من شعائر الله وانما جعلهما كذلك لانهما من آثار هاجر واسماعيل مما جرى عليهما من البلوى واستدلوا بذلك على ان من صبر على البلوى لا بد وأن يصل الى أعظم الدرجات واعلى المقامات (وثالثها) ان اقسام تكليف الله تعالى ثلاثة (أحدها) ما يحكم العقل بحسنه في أول الامر فذكر هذا القسم أولا وهو قوله اذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون فان كل عاقل يعلم أن ذكر المنعم بالمدح والثناء والمواظبة على شكره أمر مستحسن في العقول (وثانيها) ما يحكم العقل بقبحه في أول الامر الا انه بسبب ورود الشرع به يسلم حسنه وذلك مثل انزال الآلام والفقر والمحن فان ذلك كالمستقبح في العقول لان الله تعالى لا ينتفع به ويتألم العبد منه فكان ذلك كالمستقبح الا ان الشرع لما ورد به وبين الحكمة فيه وهي الابتلاء والامتحان على ما قال ولنبلونكم بشئ من الخوف والجوع فحينئذ يعتقد المسلم حسنه وكونه حكمة وصوابا (وثالثها) الامر الذي لا يهتدى لا الى حسنه ولا الى قبحه بل يراه كالعبث الخالي عن المنفعة والمضرة وهو مثل افعال الحج من السعي بين الصفا والمروة فذكر الله تعالى هذا القسم عقيب القسمين الاولين ليكون قد نبه على جميع أقسام تكاليفه وذاكرا لكلها على سبيل الاستيفاء والاستقصاء والله أعلم (المسئلة الثانية) اعلم أن الصفا والمروة علمان للجبلين المخصوصين الا ان الناس تكلموا في أصل اشتقاقهما قال القفال رحمه الله قيل ان الصفا واحد يجمع على صفي وأصفاء كما يقال عصا وعصي ورحا وارحاء قال الراجز

كأن متنيه من النفي * مواقع الطير من الصفي

وقد يكون بمعنى جمع واحده صفاة قال جرير

انا اذا قرع العدو صفاتنا * لاقوا الناجرا أصم صلودا

وفي كتاب الخليل الصفا الحجر الضخم الصلب الاملس واذا نعتوا الصخرة قالوا صفاة صفواء واذا ذكروا قالوا

صفا صفوان فجمل الصفا والصفاة كأنهما في معنى واحد وقال المبرد الصفا كل حجر لا يخالطه غيره من طين أو تراب متصل به واشتقاقه من صفا يصفو اذا خلص وأما المروة فقال الخليل من الحجارة ما كان أبيض أملس صلبا شديد الصلابة وقال غيره هو الحجارة الصغيرة يجمع في القليل مروات وفي الكثير مرو وقال أبو ذؤيب

حتى كأني للحوادث مروة * بصفا المشاعر كل يوم تقرع

وأما شعائر الله فهي أعلام طاعته وكل شيء جعل علما من أعلام طاعة الله فهو من شعائر الله قال الله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله أي علامة للقربة وقال ذلك ومن يعظم شعائر الله وشعائر الحج معالم نسكه ومنه المشعر الحرام ومنه اشعار السنام وهو أن يعلم بالمدية فيكون ذلك علما على احرام صاحبها وعلى انه قد جعله هديا لبيت الله ومنه الشعار في الحرب وهو العلامة التي يتبين بها احدى الفئتين من الاخرى والشعائر جمع شعيرة وهو مأخوذ من الاشعار الذي هو الاعلام ومنه قولك شعرت بكذا أي علمت (المسئلة الثالثة) الشعائر اما أن نحملها على العبادات أو على النسك أو نحملها على مواضع العبادات والنسك فان قلنا بالاول حصل في الكلام حذف لان نفس الجبلين لا يصح وصفهما بأنهما دين ونسك فالمراد به ان الطواف بينهما والسعي من دين الله تعالى وان قلنا بالثاني استقام ظاهر الكلام لان هذين الجبلين يمكن أن يكونا موضعين للعبادات والمناسك وكيف كان فالسعي بين هذين الجبلين من شعائر الله ومن اعلام دينه وقد شرعه الله تعالى لامة محمد صلى الله عليه وسلم ولابراهيم قبل ذلك وهو من المناسك الذي حكى الله تعالى عن ابراهيم عليه السلام انه قال وأرنا مناسكنا واعلم أن السعي ليس عبادة تامة في نفسه بل انما يصير عبادة اذا صار بعضا من ابعاض الحج فلهذا السر بين الله تعالى الموضع الذي فيه يصير السعي عبادة فقال فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما (المسئلة الرابعة) الحكمة في شرع هذا السعي الحكاية المشهورة وهي ان هاجر أم اسمعيل حين ضاق بها الامر في عطشها وعطش ابنها اسمعيل عليه السلام اغاثها الله تعالى بالماء الذي انبعه لها ولابنها من زمزم حتى يعلم الخلق انه سبحانه وان كان لا يخلي اولياءه في دار الدنيا من أنواع المحن الا ان فرجه قريب ممن دعاه فانه غياث المستغيثين فانظر الى حال هاجر واسمعيل كيف اغاثهما وأجاب دعاءهما ثم جعل أفعالهما طاعة لجميع المكلفين الى يوم القيامة وآثارهما قدوة للخلائق أجمعين ليعلم ان الله لا يضيع أجر المحسنين وكل ذلك تحقيق لما أخبر به قبل ذلك من انه يبتلي عباده بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات الا ان من صبر على ذلك نال السعادة في الدارين وفاز بالمقصد الاقصى في المنزلين (المسئلة الخامسة) ذكر القفال في لفظ الحج أقوالا (الاول) الحج في اللغة كثرة الاختلاف الى الشيء والتردد اليه فمن زار البيت للحج فانه يأتيه أولا ليعرفه ثم يعود اليه للطواف ثم ينصرف الى منى ثم يعود اليه لطواف الزيارة ثم يعود اليه لطواف الصدر (الثاني) قال قطرب الحج الحلق يقال احجج شجتك وذلك ان يقطع الشعر من نواحي الشجة ليدخل المحجاج في الشجة فيكون المعنى حج فلان أي حلق قال القفال وهذا محتمل لقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين أي حجاجا وعمارا فعبر عن ذلك بالحلق فلا يبعد أن يكون الحج مسمى بهذا الاسم لمعنى الحلق (الثالث) قال قوم الحج القصد يقال رجل محجوج ومكان محجوج اذا كان مقصودا ومن ذلك محجة الطريق فكأن البيت لما كان مقصودا بهذا النوع من العبادة سمي ذلك الفعل حجا قال القفال والقول الاول أشبه بالصواب لان قولهم رجل محجوج انما هو فيمن يختلف اليه مرة بعد أخرى وكذلك محجة الطريق هو الذي كثر السير فيه وأما العمرة فقال أهل اللغة الاعتمار هو القصد والزيارة قال الاعشى

وجاشت النفس لما جاء جمعهم * وراكب جاء من تثليث معتمر

وقال قطرب العمرة في كلام عبد القيس المسجد والبيعة والكنيسة قال القفال والاشبه في العمرة

اذا اضيفت الى البيت أن تكون بمعنى الزيارة لان المعتمر يطوف بالبيت وبالصفا والمروة ثم ينصرف كالزائر
وأما الجناح فهو من قولهم جنح الى كذا أى مال اليه قال الله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها وجنحت
السفينة اذا لزمت بالماء فلم تمض وجنح الرجل فى الشئ يعمله بيده اذا مال اليه بصدره وقيل للاضلاع جوانح
لاعوجاجها وجناح الطائر من هذا لانه يميل فى أحد شقيه ولا يطير على مستوى خلقته فثبت أن أصله من
الميل ثم من الناس من قال انه بقى فى عرف القرآن كذلك أيضا فمعنى لا جناح عليه انما ذكر فى القرآن
لا ميل لاحد عليه بمطالبة شئ من الاشياء ومنهم من قال بل هو مختص بالميل الى الباطل والى ما يأثم به وقوله
أن يطوف بهما أى يتطوف فادغمت التاء فى الطاء كما قال يا أيها المدثر يا أيها المزمل أى المتدثر والمتزمل ويقال
طاف واطاف بمعنى واحد (المسئلة السادسة) ظاهر قوله تعالى لا جناح عليه انه لا اثم عليه والذى
يصدق عليه انه لا اثم فى فعله يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح ثم يمتاز كل واحد من هذه الثلاثة
عن الآخر بقيد زائد فاذن ظاهر هذه الآية لا يدل على ان السعى بين الصفا والمروة واجب أو ليس بواجب
لان اللفظ الدال على القدر المشترك بين الاقسام لا دلالة فيه البتة على خصوصية كل واحد من تلك
الاقسام فاذن لا بد فى معرفة أن هذا السعى واجب أو غير واجب من الرجوع الى دليل آخر اذا عرفت
هذا فنقول مذهب الشافعى رحمه الله ان هذا السعى ركن ولا يقوم الدم مقامه وعند أبى حنيفة رحمه الله
أنه ليس بركن ويقوم الدم مقامه وروى عن ابن الزبير ومجاهد وعطاء أن من تركه فلا شئ عليه حجة الشافعى
رضى الله عنه من وجوه (أحدها) ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله كتب عليكم
السعى فاسعوا فان قيل هذا الحديث متروك الظاهر لانه يقتضى وجوب السعى وهو العدو وذلك غير واجب
قلنا لا نسلم أن السعى عبارة عن العدو بدليل قوله فاسعوا الى ذكر الله والعدو فيه غير واجب وقال الله تعالى
وان ليس للانسان الا ما سعى وليس المراد منه العدو بل الجد والاجتهاد فى القصد والنية سلمنا انه يدل على
العدو ولكن العدو مشتمل على صفة ترك العمل به فى حق هذه الصفة فيبقى أصل المشى واجبا (وثانيها)
ما ثبت انه عليه السلام سعى لما دنا من الصفا فى حجته وقال ان الصفا والمروة من شعائر الله ابدؤا بما بدأ الله
به فبدأ بالصفا فرقى عليه حتى رأى البيت واذا ثبت انه عليه السلام سعى وجب أن يجب علينا السعى للقرآن
والخبر أما القرآن فقوله تعالى واتبعوه وقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى وقوله لقد كان لكم فى رسول
الله اسوة حسنة وأما الخبر فقوله عليه السلام خذوا عنى مناسككم والامر للوجوب (وثالثها) انه
اشواط شرعت فى بقعة من بقاع الحرم أو يؤتى به فى احرام كامل فكان جنسها ركنا كطواف الزيارة ولا يلزم
طواف الصدر لان الكلام للجنس لوجوبه مرة واحتج أبو حنيفة رضى الله عنه بوجوه (أحدها) هذه
الآية وهى قوله فلا جناح عليه أن يطوف بهما وهذا لا يقال فى الواجبات ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله ومن
تطوع خيرا فبين انه تطوع وليس بواجب (وثانيها) قوله الحج عرفة ومن ادرك عرفة فقد تم حجه وهذا
يقتضى التمام من جميع الوجوه ترك العمل به فى بعض الاشياء فيبقى معمولا به فى السعى (والجواب) عن
الاول من وجوه (الاول) ما بينا أن قوله فلا جناح عليه ليس فيه الا انه لا اثم على فاعله وهذا القدر مشترك
بين الواجب وغيره فلا يكون فيه دلالة على نفى الوجوب والذى يحقق ذلك قوله تعالى فليس عليكم جناح
أن تقصروا من الصلاة ان خفتم والقصر عند أبى حنيفة واجب مع أنه قال فيه فلا جناح عليه فكذا ههنا
(الثانى) انه رفع الجناح عن الطواف بهما لا عن الطواف بينهما وعندنا الاول غير واجب وانما الثانى
هو الواجب (الثالث) قال ابن عباس كان على الصفا صنم وعلى المروة صنم وكان أهل الجاهلية يطوفون
بهما ويتمسحون بهما فلما جاء الاسلام كره المسلمون الطواف بينهما لاجل الصنمين فانزل الله تعالى هذه الآية
اذا عرفت هذا فنقول انصرفت الاباحة الى وجود الصنمين حال الطواف لا الى نفس الطواف كما لو كان
فى الثوب نجاسة يسيرة عندكم ودم البراغيث عندنا فقيل لا جناح عليك أن تصلى فيه فان رفع الجناح
ينصرف الى مكان النجاسة لا الى نفس الصلاة (الرابع) روى عن عروة انه قال لعائشة انى أرى ان

لا حرج على فى ان لا أطوف بهما فقالت بئس ما قلت لو كان كذلك لقال ان لا يطوف بهما ثم حكى ما تقدم من الصفين وتفسير عائشة راجح على تفسير التابعين فان قالوا قرأ ابن مسعود فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما واللفظ أيضا محتمل له كقوله يبين الله لكم أن تضلوا أى ان لا تضلوا وكقوله تعالى ان تقولوا يوم القيامة معناه ان لا تقولوا قلنا القراءة الشاذة لا يمكن اعتبارها فى القرآن لان تصحيحها يقدح فى كون القرآن متواترا (الخامس) كما ان قوله فلا جناح عليه لا يطلق على الواجب فكذلك لا يطلق على المندوب ولا شك فى ان السعى مندوب فقد صارت الآية متروكة العمل بظاهرها وأما التمسك بقوله فمن تطوع خيرا فضعيف لان هذا لا يقتضى أن يكون المراد من هذا التطوع هو الطواف المذكور أولا بل يجوز أن يكون المقصود منه شيئا آخر قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ثم قال فمن تطوع خيرا فهو خير له فأوجب عليهم الطعام ثم ندبهم الى التطوع بالخير فكان المعنى فمن تطوع وزاد على طعام مسكين كان خيرا فكذا ههنا يحتمل أن يكون هذا التطوع مصروفا الى شئ آخر وهو من وجهين (أحدهما) انه يزيد فى الطواف فيطوف أكثر من الطواف الواجب مثل أن يطوف ثمانية أو أكثر (والثانى) أن يتطوع بعد حج الفرض وعمرته بالحج والعمرة مرة أخرى حتى طاف بالصفا والمروة تطوعا وأما الحديث الذى تمسكوا به فنقول ذلك الحديث عام وحديثنا خاص والخاص مقدم على العام والله أعلم أما قوله تعالى فمن تطوع خيرا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قراءة حمزة وعاصم والكسائى يطوع بالياء وجزم العين وتقديره يتطوع الا ان التاء ادغمت فى الطاء لتقاربهما وهذا أحسن لان المعنى على الاستقبال والشرط والجزاء الاحسن فيهما الاستقبال وان كان يجوز ان يقال من اتانى اكرمته فيوقع الماضى موقع المستقبل فى الجزاء الا ان اللفظ اذا كان يوافق المعنى كان أحسن وأما الباقون من القراء فقرؤا تطوع على وزن تفعل ماضيا وهذه القراءة تحتمل أمرين (أحدهما) أن يكون موضع تطوع جزما (الثانى) أن لا يجعل من للجزاء ولكن يكون بمنزلة الذى ويكون مبتدأ والفاء مع ما بعدها فى موضع رفع لكونها خبر المبتدا الموصول والمعنى فيه معنى الخبر الا أن هذه الفاء اذا دخلت فى خبر الموصول أو النكرة الموصوفة افادت أن الثانى انما وجب لوجوب الاول كقوله وما بكم من نعمة فمن الله فما مبتدا موصول والفاء مع ما بعدها خبره ونظيره قوله الذين ينفقون أموالهم الى قوله فلهم أجرهم وقوله ان الذين فتنوا المؤمنين الى قوله فلهم عذاب جهنم وقوله ومن عاد فينتقم الله منه وقوله ومن كفر فامتعه قليلا وقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ونذكر هذه المسئلة ان شاء الله عند قوله الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية (المسئلة الثانية) قال أبو مسلم تطوع تفعل من الطاعة وسواء قول القائل طاع وتطوع كما يقال حال وتحول وقال وتقول وطاف وتطوف وتفعل بمعنى فعل كثير والطوع هو الانقياد والتطوع ما ترغب به من ذات نفسك مما لا يجب عليك (المسئلة الثالثة) الذين قالوا السعى غير واجب فسروا هذا التطوع بالسعى الزائد على قدر الواجب ومنهم من فسره بالسعى فى الحجة الثانية التى هى غير واجبة وقال الحسن المراد منه جميع الطاعات وهذا أولى لانه أوفق لعموم اللفظ أما قوله تعالى فان الله شاكر عليم فاعلم أن الشاكر فى اللغة هو المظهر للانعام عليه وذلك فى حق الله تعالى محال فالشاكر فى حقه تعالى مجاز ومعناه المجازى على الطاعة وانما سمى المجازاة على الطاعة شكرا لوجوه (الاول) ان اللفظ خرج مخرج التلطف للعباد مبالغة فى الاحسان اليهم كما قال تعالى من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا وهو تعالى لا يستقرض من عوض ولكنه تلطف فى الاستدعاء كانه قيل من ذا الذى يعمل عمل المقرض بان يقدم فيأخذ اضعاف ما قدم (الثانى) أن الشكر لما كان مقابلا للانعام والجزاء عليه سمى كل ما كان جزاء شكرا على سبيل التشبيه (الثالث) كانه يقول أنا وان كنت غنيا عن طاعتك الا انى اجعل لها من الموقع بحيث لو صح على أن انتفع بها لما ازداد وقعه على ما حصل وبالجملة فالمقصود بيان أن طاعة العبد مقبولة عند الله تعالى وواقعة موقع القبول فى أقصى الدرجات وأما قوله عليم فالمعنى انه يعلم قدر الجزاء

فلا يبخس المستحق حقه لانه تعالى عالم بقدره وعالم بما يزيد عليه من التفضل وهو أليق بالكلام ليكون اقوله عليم تعلق بشاكر ويحتمل أنه يريد انه عليم بما يأتي العبد فيقوم بحقه من العبادة والاخلاص وما يفعله لا على هذا الحد وذلك ترغيب في أداء ما يجب على شروطه وتحذير من خلاف ذلك *

قوله تعالى (ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) في قوله ان الذين يكتمون قولين (أحدهما) انه كلام مستأنف يتناول كل من كتم شيئا من الدين (والثاني) انه ليس يجري على ظاهره في العموم ثم من هؤلاء من زعم انه في اليهود خاصة قال ابن عباس ان جماعة من الانصار سألوا نفرا من اليهود عما في التوراة من صفات النبي عليه الصلاة والسلام ومن الاحكام فكتموا فنزلت الآية وقيل نزلت في أهل الكتاب من اليهود والنصارى عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة والربيع والسدى والاصم والاول أقرب الى الصواب لوجوه (أحدها) ان اللفظ عام والعارض الموجود وهو نزوله عند سبب معين لا يقتضي الخصوص على ما ثبت في أصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب (وثانيها) انه ثبت أيضا في أصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم لاسيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم ولا شك ان كتمان الدين يناسبه استحقاق اللعن من الله تعالى واذا كان هذا الوصف علة لهذا الحكم وجب عموم هذا الحكم عند عموم الوصف (وثالثها) ان جماعة من الصحابة حملوا هذا اللفظ على العموم وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت من زعم ان محمدا عليه الصلاة والسلام كتم شيئا من الوحي فقد أعظم الفرية على الله والله تعالى يقول ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى فحملت الآية على العموم وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال لولا آيتان من كتاب الله ما حدثت حديثا بعد ان قال الناس أكثر أبو هريرة وتلا ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى واحتج من خص الآية بأهل الكتاب ان الكتمان لا يصح الا منهم في شرح نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فأما القرآن فانه متواتر فلا يصح كتمانه قلنا القرآن قبل صيرورته متواترا يصح كتمانه والمجمل من القرآن اذا كان بيانه عند الواحد صح كتمانه وكذا القول فيما يحتاج المكلف اليه من الدلائل العقلية (المسئلة الثانية) قال القاضي الكتمان ترك اظهار الشيء مع الحاجة اليه وحصول الداعي الى اظهاره لانه متى لم يكن كذلك لا يعد كتمانا فلما كان ما أنزله الله من البينات والهدى من أشد ما يحتاج اليه في الدين وصف من علمه ولم يظهره بالكتمان كما يوصف أحدنا في أمور الدنيا بالكتمان اذا كانت مما تقوى الدواعي على اظهارها وعلى هذا الوجه يمدح من يقدر على كتمان السر لان الكتمان مما يشق على النفس (المسئلة الثالثة) هذه الآية تدل على ان ما يتصل بالدين ويحتاج اليه المكلف لا يجوز أن يكتم ومن كتمه فقد عظمت خطيئته ونظير هذه الآية قوله تعالى واذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا يكتمونه وقريب منه ما قوله تعالى ان الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا فهذه الآي كلها موجبة لاظهار علوم الدين تنبيها للناس وزاجرة عن كتمانها ونظيرها في بيان العلم وان لم يكن فيه ذكر الوعيد لكاتمه قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وروى حجاج عن عطاء عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كتم علما يعلمه جاء يوم القيامة ملجما بلجام من نار أما قوله تعالى ما أنزلنا من البينات فالمراد كل ما أنزله على الانبياء كتابا ووحيا دون أدلة العقول وقوله تعالى والهدى يدخل فيه الدلائل العقلية والنقلية لانا بينا في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين ان الهدى عبارة عن الدلائل فيعم الكل فان قيل فقد قال والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فعاد الى الوجه الاول قلنا الاول هو التنزيل والثاني ما يقتضيه التنزيل من الفوائد واعلم ان الكتاب لما دل على أن خبر الواحد والاجماع والقياس حجة فكل ما يدل عليه أحد هذه الامور فقد دل عليه الكتاب فكان كتمانه داخلا تحت الآية فثبت أنه تعالى توعد على كتمان الدلائل السمعية والعقلية وجمع بين الامرين في الوعيد فهذه الآية تدل على أن من

 ر ا ل

أمكنه . ان أصول الدين بالدلائل العقلية لمن كان محتاجا اليها ثم تركها أو كتم شيئا من أحكام الشرع مع شدة
الحاجة اليه فقد لحقه الوعيد العظيم (المسئلة الرابعة) هذا الاظهار فرض على الكفاية لا على التعيين
وهذا لانه اذا أظهر البعض صار بحيث يتمكن كل أحد من الوصول اليه فلم يبق مكتوما واذا خرج عن حد
الكتمان لم يجب على الباقين اظهاره مرة أخرى (المسئلة الخامسة) من الناس من يحتج بهذه الآيات
في قبول خبر الواحد فقال دلت هذه الآيات على ان اظهار هذه الاحكام واجب ولو لم يجب العمل بها لم يكن
اظهارها واجبا وتمام التقرير فيه قوله تعالى في آخر الآية الا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا فحكم بوقوع
البيان بخبرهم فان قيل لم لا يجوز أن يكون كل واحد منهيا عن الكتمان ومأمورا بالبيان ليكثر المخبرون
فيتواتر الخبر قلنا هذا غلط لانهم ما نهوا عن الكتمان الا وهم ممن يجوز عليهم الكتمان ومن جاز منهم التواطؤ
على الكتمان جاز منهم التواطؤ على الوضع والافتراء فلا يكون خبرهم موجبا للعلم (المسئلة السادسة)
احتجوا بهذه الآية على انه لا يجوز أخذ الاجرة على التعليم لان الآية لما دلت على وجوب ذلك التعليم كان
أخذ الاجرة عليه أخذا للاجرة على أداء الواجب وانه غير جائز ويدل عليه أيضا قوله تعالى ان الذين يكتمون
ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا وظاهر ذلك يمنع أخذ الاجرة على الاظهار وعلى الكتمان جميعا
لان قوله ويشترون به ثمنا قليلا مانع أخذ البدل عليه من جميع الوجوه أما قوله تعالى من بعد ما بيناه للناس
في الكتاب قيل في التوراة والانجيل من صفة محمد صلى الله عليه وسلم ومن الاحكام وقيل أراد بالمنزل
الاول ما في كتب المتقدمين والثاني ما في القرآن أما قوله أولئك يلعنهم الله فاللعنة في أصل اللغة هي
الابعاد وفي عرف الشرع الابعاد من الثواب أما قوله تعالى ويلعنهم اللاعنون فيجب أن يحمل على من
للعنه تأثير وقد اتفقوا على ان الملائكة والانبياء والصالحين كذلك فهم داخلون تحت هذا العموم لا محالة
ويؤكده قوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين
والناس ذكروا وجوها أخر (أحدها) ان اللاعنين هم دواب الارض وهوامها فانها تقول منعنا
القطر بمعاصي بني آدم عن مجاهد وعكرمة وانما قال اللاعنون ولم يقل اللاعنات لانه تعالى وصفها
بصفة من يعقل فجمعها جمع من يعقل كقوله والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين ويا أيها النمل ادخلوا
مساكنكم وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وكل في فلك يسبحون (وثانيها) كل شيء سوى الثقلين الجن
والانس فان قيل كيف يصح اللعن من البهائم والجمادات قلنا على وجهين (الاول) على سبيل المبالغة
وهو انها لو كانت عاقلة لكانت تلعنهم (الثاني) انها في الآخرة اذا أعيدت وجعلت من العقلاء فانها
تلعن من فعل ذلك في الدنيا ومات عليه (وثالثها) ان أهل النار يلعنونهم أيضا حيث كتموا الدين فهو
على العموم (ورابعها) قال ابن مسعود اذا تلاعن المتلاعنان وقعت اللعنة على المستحق فان لم يكن
مستحق رجعت على اليهود الذين كتموا ما أنزل الله سبحانه وتعالى (وخامسها) عن ابن عباس ان لهم
لعنتين لعنة الله ولعنة الخلائق قال وذلك اذا وضع الرجل في قبره فيسأل ما دينك ومن نبيك ومن ربك فيقول
ما أدري فيضرب ضربة يسمعها كل شيء الا الثقلين الانس والجن فلا يسمع شيء صوته الا لعنه ويقول له
الملك لا دريت ولا تليت كذلك كنت في الدنيا (وسادسها) قال أبو مسلم اللاعنون هم الذين آمنوا به
ومعنى اللعن منهم مباعدة الملعون ومشاقته ومخالفته مع السخط عليه والبراءة منه قال القاضي دلت
الآية على أن هذا الكتمان من الكبائر لانه تعالى أوجب فيه اللعن ويدل على ان أحدا من الانبياء لم يكتم
ما حمل من الرسالة والا كان داخلا في الآية * قوله عز وجل (الا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا فأولئك
أتوب عليهم وأنا التواب الرحيم) اعلم انه تعالى لما بين عظيم الوعيد في الذين يكتمون ما أنزل الله كان يجوز
أن يتوهم ان الوعيد يلحقهم على كل حال فبين تعالى انهم اذا تابوا تغير حكمهم ودخلوا في أهل الوعد وقد
ذكرنا ان التوبة عبارة عن الندم على فعل القبيح لا لغرض سواه لان من ترك رد الوديعة ثم ندم عليه لان
الناس ذموه أو لان الحاكم رد شهادته لم يكن تائبا وكذلك لو عزم على رد كل وديعة والقيام بكل واجب لكي

تقبل شهادته أو يمدح بالثناء عليه لم يكن تائبا وهذا معنى الاخلاص فى التوبة ثم بين تعالى انه لابد له بعد التوبة من اصلاح ما أفسده مثلا لو أفسد على غيره دينه بايراد شبهة عليه يلزمه ازالة تلك الشبهة ثم بين ثالثا انه بعد ذلك يجب عليه فعل ضد الكتمان وهو البيان وهو المراد بقوله وبينوا فدلت هذه الآية على ان التوبة لا تحصل الا بترك كل ما لا ينبغى وبفعل كل ما ينبغى قالت المعتزلة الآية تدل على ان التوبة عن بعض المعاصى مع الاصرار على البعض لا تصح لان قوله واصلحوا عام فى الكل والجواب عنه ان اللفظ المطلق يكفى فى صدقه حصول فرد واحد من أفراده قال أصحابنا تدل الآية على أن قبول التوبة غير واجب عقلا لانه تعالى ذكر ذلك فى معرض المدح والثناء على نفسه ولو كان ذلك واجبا لما حسن هذا المدح ومعنى أتوب عليهم أقبل توبتهم وقبول التوبة يتضمن ازالة عقاب ما تاب منها فان قيل هلا قلتم ان معنى فأولئك أتوب عليهم هو قبول التوبة بمعنى المجازاة والثواب كما تقولون فى قبول الطاعة قلنا الطاعة انما أفاد قبولها استحقاق الثواب لانه لا يستحق بها سواه وهو الغرض بفعلها وليس كذلك التوبة لانها موضوعة لاسقاط العقاب وهو الغرض بفعلها وان كان لا بد من أن يستحق بها الثواب اذا لم يكن محبطا ومعنى قوله وأنا التواب القابل التوبة كل ذى توبة فهو مبالغة فى هذا الباب ومعنى الرحيم عقيب ذلك التنبيه على انه لرحمته بالمكلفين من عباده يقبل توبتهم بعد التفريط العظيم منهم * قوله عز وجل (ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون) اعلم أن فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) ان ظاهر قوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار عام فى حق كل من كان كذلك فلا وجه لتخصيصه ببعض من كان كذلك وقال أبو مسلم يجب حمله على الذين تقدم ذكرهم وهم الذين يكتمون الآيات واحتج عليه بانه تعالى لما ذكر حال الذين يكتمون ثم ذكر حال التائبين منهم ذكر أيضا حال من يموت منهم من غير توبة وأيضا انه تعالى لما ذكر ان أولئك الكاتمين ملعونون حال الحياة بين فى هذه الآية انهم ملعونون أيضا بعد الممات والجواب عنه ان هذا انما يصح متى كان الذين يموتون من غير توبة لا يكونون داخلين تحت الآية الاولى فاما اذا دخلوا تحت الاولى استغنى عن ذكرهم فيجب حمل الكلام على أمر مستأنف (المسئلة الثانية) لما ذكر فى الكافر انه اذا مات على كفره صار الوعيد لازما من غير شرط ولما كان المعلق على الشرط عدما عند عدم الشرط علمنا ان الكافر اذا تاب قبل الموت لم يكن حاله كذلك (المسئلة الثالثة) ان قيل كيف يلعنه الناس أجمعون وأهل دينه لا يلعنونه قلنا الجواب عنه من وجوه (أحدها) ان أهل دينه يلعنونه فى الآخرة لقوله تعالى ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا (وثانيها) قال قتادة والربيع أراد بالناس أجمعين المؤمنين كانه لم يعتد بغيرهم وحكم بأن المؤمنين هم الناس لا غير (وثالثها) ان كل أحد يلعن الجاهل والظالم لان قبح ذلك مقرر فى العقول فاذا كان هو فى نفسه جاهلا أو ظالما وان كان لا يعلم هو من نفسه كونه كذلك كانت لعنته على الجاهل والظالم تتناول نفسه عن السدى (ورابعها) أن يحمل وقوع اللعن على استحقاق اللعن وحينئذ يعم ذلك (المسئلة الرابعة) قال أبو بكر الرازى فى الآية دلالة على أن على المسلمين لعن من مات كافرا وان زوال التكليف عنه بالموت لا يسقط عنا لعنه والبراءة منه لان قوله والناس أجمعين قد اقتضى أمرنا بلعنه بعد موته وهذا يدل على ان الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطا للعنه والبراءة منه وكذلك سبيل ما يوجب المدح والموالاة من الايمان والصلاح فان موت من كان كذلك أو جنونه لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث الحال به (المسئلة الخامسة) القائلون بالموافاة احتجوا بهذه الآية فقالوا علق تعالى وجوب لعنته بأن يموت على كفره فلو استحق ذلك قبل الموت لم يصح ذلك فعلمنا ان الكفر انما يفيد استحقاق اللعن لو مات صاحبه عليه وكذا الايمان انما يفيد استحقاق المدح اذا مات صاحبه عليه (والجواب) الحكم المرتب على الذين ماتوا على الكفر مجموع أمور منها اللعن لو مات ومنها الخلود فى النار وعندنا ان هذا المجموع وهو اللعن وحده لم قلتم انه لا يحصل الا فيه (المسئلة السادسة) القائلون بأن

الكفر من الاسماء الشرعية وما بقى على الوضع الاصلى وهم المعتزلة احتجوا بقوله تعالى وماتوا وهم كفار
والله تعالى وصفهم حال موتهم بانهم كفار ومعلوم ان الكفر بمعنى الستر والتغطية لا يبقى فيهم حال الموت لان
التغطية لا تحصل الا فى حق الحى الفاهم (المسئلة السابعة) الآية تدل على جواز التخصيص مع
التوكيد لانه تعالى قال والناس أجمعين مع انه مخصوص على مذهب من قال المراد بالناس بعضهم وأما
قوله تعالى خالدين فيها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الخلود اللزوم الطويل ومنه يقال أخلد الى كذا
أى لزمه وركن اليه (المسئلة الثانية) العامل فى خالدين الظرف من قوله عليهم لان فيه معنى الاستقرار
للعنة فهو حال من الهاء والميم فى عليهم كقولك عليهم المال صاغرين (المسئلة الثالثة) خالدين فيها اى
فى اللعنة وقيل فى النار الا انها أضمرت تفخيما لشأنها وتهويلا كما فى قوله تعالى انا أنزلناه فى ليلة
القدر والاول أولى لوجوه (الاول) ان الضمير اذا وجد له مذكور متقدم فرده اليه أولى من رده الى
مالم يذكر (الثانى) ان حمل هذا الضمير على اللعنة أكثر فائدة من حمله على النار لان اللعن هو الابعاد
من الثواب بفعل العقاب فى الآخرة وايجاده فى الدنيا فكان اللعن يدخل فيه النار وزيادة فكان حمل
اللفظ عليه أولى (الثالث) ان قوله خالدين فيها اخبار عن الحال وفى حمل الضمير على اللعن يكون ذلك
حاصلا فى الحال وفى حمله على النار لا يكون حاصلا فى الحال بل لابد من التأويل فكان ذلك أولى واعلم انه
تعالى وصف هذا العذاب بأمور ثلاثة (أحدها) الخلود وهو المكث الطويل عندنا والمكث الدائم
عند المعتزلة على ما تقدم القول فيه فى تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك
أصحاب النار هم فيها خالدون (وثانيها) عدم التخفيف ومعناه ان الذى ينالهم من عذاب الله فهو
متشابه فى الاوقات كلها لا يصير بعض الاوقات أقل من بعض فان قيل هذا التشابه ممتنع لوجوه (الاول)
انه اذا تصور حال غيره فى شدة العقاب كان ذلك كالتخفيف منه (الثانى) انه تعالى يوفر عليهم مافات
وقته من العذاب ثم تنقطع تلك الزيادة فيكون ذلك تخفيفا (الثالث) انهم حين ما يخاطبون بقوله
اخسؤا فيها ولا تكلمون لاشك انه يزداد غمهم فى ذلك الوقت أجابوا عنه بأن التفاوت فى هذه الامور القليلة
فالمستغرق بالعذاب الشديد لا يتنبه لهذا القدر القليل من التفاوت قالوا ولما دلت الآية على ان هذا العقاب
متشابه وجب أن يكون دائما لانهم لو جوزوا انقطاع ذلك لكان ذلك مما يخفف عنهم اذا تصوروه وبيان ذلك
ان الواقع فى محنة عظيمة فى الدنيا اذا بشر بالخلاص بعد أيام فانه يفرح ويسر ويسهل موقع محنته وكل
ما كانت محنته أعظم كان ما يلحقه من الروح والتخفيف بتصور الانقطاع أكثر (الصفة الثالثة) من صفات
ذلك العقاب قوله ولاهم ينظرون والانظار هو التأجيل والتأخير قال تعالى فنظرة الى ميسرة والمعنى ان
عذابهم لا يؤجل بل يكون حاضرا متصلا بعذاب مثله فكانه تعالى أعلمنا ان حكم دار العذاب والثواب بخلاف
حكم الدنيا فانهم يمهلون فيها الى آجال قدرها الله تعالى وفى الآخرة لا مهلة البتة فاذا استمهلوا لا يمهلون
واذا استغاثوا لا يغاثون واذا استعتبوا لا يعتبون وقيل لهم اخسؤا فيها ولا تكلمون نعوذ بالله من ذلك
والحاصل ان هذه الصفات الثلاثة التى ذكرها الله تعالى للعقاب فى هذه الآية دلت على يأس الكافر من
الانقطاع والتخفيف والتأخير * قوله عز وجل (والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم) اعلم
ان الكلام فى تفسير لفظ الاله قد تقدم فى تفسير بسم الله الرحمن الرحيم أما الواحد ففيه مسائل (المسئلة
الاولى) قال أبو على قولهم واحد اسم جرى على وجهين فى كلامهم (أحدهما) أن يكون اسما والآخر
أن يكون وصفا فالاسم الذى ليس بصفة قولهم واحد المستعمل فى العدد نحو واحد اثنان ثلاثة فهذا اسم
ليس بوصف كما ان سائر أسماء العدد كذلك وأما كونه صفة فنحو قولك مررت برجل واحد وهذا شئ واحد
فاذا اجرى هذا الاسم على الحق سبحانه وتعالى جاز أن يكون الذى هو الوصف كالعالم والقادر وجاز أن
يكون الذى هو الاسم كقولنا شئ ويقوى الاول قوله والهكم اله واحد وأقول تحقيق هذا الكلام فى العقل
ان الاشياء التى يصدق عليها انها واحد مشتركة فى مفهوم الوحدانية ومختلفة فى خصوصيات ماهياتها

أعنى كونها جوهرا أوعرضا أوجسما أومجردا ويصح أيضا نعقل كل واحد منهما أعنى ماهيته وكونه واحدا مع الذهول عن الآخر فاذن كون الجوهر جوهرا مثلا غيره وكونه واحدا غيره والمركب منهما غيرهما فلفظ الواحد تارة يفيد مجرد معنى انه واحد وهذا هو الاسم وتارة يفيد معنى انه واحد حين ما يحصل نعتا لشئ آخر وهذا معنى كونه نعتا (المسئلة الثانية) الواحدية هل هي صفة زائدة على الذات أم لا اختلفوا فيها فقال قوم انها صفة زائدة على الذات واحتجوا عليه بأنا اذا قلنا هذا الجوهر واحد فالمفهوم من كونه جوهرا غير المفهوم من كونه واحدا بدليل ان الجوهر يشاركه العرض فى كونه واحدا ولا يشاركه فى كونه جوهرا ولانه يصح أن يعقل كونه جوهرا حال الذهول عن كونه واحدا والمعلوم مغاير لغير المعلوم ولانه لو كان كونه واحدا نفس كونه جوهرا لكان قولنا الجوهر واحد جاريا مجرى قولنا الجوهر جوهر ولان مقابل الجوهر هو العرض ومقابل الواحد هو الكثير فثبت أن المفهوم من كونه واحدا اما أن يكون سلبيا أو ثبوتيا لا جائز أن يكون سلبيا لانه لو كان سلبيا لكان سلبا للكثرة والكثرة اما أن تكون سلبية أو ثبوتية فان كانت الكثرة سلبية والوحدة سلب الكثرة كانت الوحدة سلبا للسلب وسلب السلب ثبوت فالوحدة ثبوتية وهو المطلوب وان كانت الكثرة ثبوتية ولا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات فلو كانت الوحدة سلبية مع الكثرة كان مجموع المعدومات أمرا موجودا وهو محال فثبت ان الوحدة صفة زائدة ثبوتية ثم هذه الصفة الزائدة اما أن يقال انه لا تحقق لها الا فى الذهن أولها تحقق خارج الذهن والاول باطل والا لم يكن الذهنى مطابقا لما فى الخارج فيلزم أن لا يكون الشئ الواحد فى نفسه واحدا وهو محال لانا نعلم بالضرورة ان الشئ المحكوم عليه بانه واحد قد كان واحدا فى نفسه قبل ان وجد ذهنيا وفرضيا واعتباريا فثبت ان كون الشئ واحدا صفة ثبوتية زائدة على ذاته قائمة بتلك الذات واحتج من أبى كون الوحدة صفة ثبوتية بأن قال لو كانت الوحدة صفة زائدة على الذات كانت الوحدات متساوية فى ماهية كونها واحدة ومتباينة بتعيناتها فيلزم أن يكون للوحدة وحدة أخرى ويجر ذلك الى ما لا نهاية له وهو محال (المسئلة الثالثة) الواحد هو الشئ الذى لا ينقسم من جهة ما قيل له انه واحد فالانسان الواحد يستحيل أن ينقسم من حيث هو انسان الى انسانين بل قد ينقسم الى الابعاض والاجزاء لكنه لم ينقسم من جهة ما قيل له انه واحد بل من جهة أخرى اذا عرفت هذا فاعرف ان شيئا من الموجودات لا ينفك عن الوحدة حتى العدد فان العشرة الواحدة من حيث انها عشرة واحدة قد عرضت الوحدة لها فان قلت عشرتان فالعشرتان مرة واحدة قد عرضت الوحدة لها من هذه الجهة فلا شئ من الموجودات ينفك عن الوحدة ولاجل هذا اشتبه على بعضهم الوحدة بالوجود فظن ان كل موجود لما صدق عليه انه واحد كان وجوده نفس وحدته والحق انه ليس كذلك لان الموجود ينقسم الى الواحد والكثير والمنقسم الى شئ مغاير لما به الانقسام (المسئلة الرابعة) الحق سبحانه وتعالى واحد باعتبارين (أحدهما) انه ليست ذاته مركبة من اجتماع أمور كثيرة (والثانى) انه ليس فى الوجود ما يشاركه فى كونه واجب الوجود وفى كونه مبدأ لوجود جميع الممكنات فالجوهر الفرد عند من يثبته واحد بالتفسير الاول وليس واحدا بالتفسير الثانى والبرهان على ثبوت الوحدة بالتفسير الاول انه لو كان مركبا لافتقر تحققه الى تحقق كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته واجب لغيره فهو مركب فهو مفتقر الى غيره ممكن لذاته فما يكون كذلك استحال ان يكون مركبا فاذن حقيقته سبحانه حقيقة أحدية فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه لا كثرة مقدارية كما تكون للاجسام ولا كثرة معنوية كما تكون للنوع المتركب من الفصل والجنس أو الشخص المتركب من الماهية والتشخص الا انه قد صعب ذلك على أقوام وذلك لانه سبحانه عالم قادر حى مريد فالمفهوم من هذه الصفات لما هو نفس المفهوم من ذاته أو ليس كذلك والاول باطل لوجوه (أحدها) انه يمكننا أن نتعقل ذاته مع الذهول عن كل واحد من هذه الصفات وان لم يمكن ذلك فلا شك انه يمكننا تعقل كل واحد من هذه الصفات مع الذهول عن أن

تعقل ذاته المخصوصة بل هذا هو الواجب عند من يقول ان ذاته المخصوصة غير معلومة وصفاته معلومة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فاذن هذه الصفات أمور زائدة على الذات (وثانيها) ان هذه الصفات لو كانت هي نفس الذات لكان قولنا في الذات انها عالمة أوليست عالمة جاريا مجرى قولنا الذات ذات أولا ذات ولاستحال أن يكون ذلك في البحث يحتمل أن يقام البرهان على نفيه واثباته فان من قال الذات ذات علم كل أحد بالضرورة صدقه ومن قال الذات ليست بذات علم كل أحد بالضرورة كذبه ولما كان قولنا الذات عالمة اوليست عالمة ليس بمثابة قولنا الذات ذات الذات ليست بذات علمنا ان هذه الصفات أمور زائدة على الذات (وثالثها) انه لو كان المرجع بهذه الصفات الى ذاته فقط وذاته ليست الاشيأ واحدا لكان المرجع بهذه الصفات الى شئ واحد فكان ينبغي أن تكون اقامة الدلالة على كونه قادرا تغني عن اقامة الدلالة على كونه عالما وعلى كونه حيا فلما لم يكن كذلك بل افتقرنا في كل صفة الى دليل خاص علمنا انه ليس المرجع بها الى الذات اذا ثبت ان هذه الصفات أمور زائدة على الذات فنقول هذه الصفات اما أن تكون سلبية أو ثبوتية لاجائز أن تكون سلبية لان السلب نفي محض والنفي المحض لا تخصص فيه ولانا جعلنا كونه عالما قادرا عبارة عن نفي الجهل والعجز فالجهل والعجز اما أن يكون المرجع بهما الى العدم وانه ليس بعالم ولا قادر أو يكون المرجع الى أمر ثبوتي وهو ان الجهل عبارة عن اعتقاد غير مطابق والعجز عبارة عن اختلال حال القدرة فان كان الاول كان العلم والقدرة عبارة عن سلب السلب فيكون ثبوتيا وان كان الثاني لم يلزم من انتفاء الجهل والعجز بهذا المعنى تحقق العلم والقدرة فان الجماد قد انتفى عنه الجهل والعجز بهذا المعنى مع انه غير موصوف بالعلم والقدرة فثبت ان صفات الله تعالى أمور زائدة على ذاته قائمة بذاته والاله عبارة عن مجموع الذات والصفات فقد عاد القول الى ان حقيقة الاله تعالى مركبة من أمور كثيرة فكيف القول فيه واشكال آخر وهو انا قد دللنا على ان الوحدة صفة زائدة على الذات قائمة بالذات فاذا كانت حقيقة الحق واحدة فهنالك أمور ثلاثة تلك الحقيقة وتلك الواحدية وموصوفية تلك الحقيقة بتلك الواحدية فذلك ثالث ثلاثة فاين التوحيد واشكال ثالث وهو ان تلك الحقيقة هل هي موجودة وواجبة الوجود أم لا فان كانت موجودة فهي بوجودها تشارك سائر الموجودات وبماهياتها تمتاز عن سائر الموجودات فهنالك كثرة حاصلة بسبب الوجود والماهية وان لم تكن موجودة فهذا اشارة الى العدم وكذا القول في الوجوب فانها ان كانت واجبة الوجود لذاتها فوجوب وجودها يستحيل أن يكون عين الذات لان الوجوب صفة لانتساب الموضوع الى المحمول بالموصوفية والانتساب بين الشيئين مغاير لكل واحد منهما من حيث هو فلان تكون صفة ذلك الانتساب مغايرة لهما أولى وأيضا فالذات قائمة بنفسها ويستحيل أن يكون مسمى الواجب أمرا قائما بالنفس ولانا نصف الذات بالوجوب ووصف الشئ بنفسه محال فثبت انه لو وجب موجود واجب الوجود لكان وجوب وجوده زائدا على ذاته فهنالك أمران تلك الذات مع ذلك الوجوب ومع الموصوفية بذلك الوجوب فقد عاد التثليث واشكال رابع وهو ان هذه الحقيقة البسيطة هل يمكن الاخبار عنها وهل يمكن التعبير عنها أم لا والاول محال لان الاخبار انما يكون بشئ عن شئ فالمخبر عنه غير المخبر به فهما أمران لا واحد وان لم يمكن التعبير عنه فهو غير معلوم البتة لا بالنفي ولا بالاثبات فهو مغفول عنه فهذا جملة ما في هذا المقام من السؤال (والجواب عن الاول) انه سبحانه ذات موصوفة بهذه الصفات ولاشك ان المجموع مفتقر في تحققه الى تحقق أجزائه الا ان الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها ثم انها بعد وجوبها بعدية بالرتبة مستلزمة لتلك النعوت والصفات فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل (وأما الاشكال الثاني) وهو ان الوحدة صفة زائدة على الذات فاذا نظرت اليها من حيث انها واحدة فهنالك أمور ثلاثة لا أمر واحد فالجواب ان الذي ذكرته حق ولكن فرق بين النظر اليه من حيث انه هو وبين النظر اليه من حيث انه محكوم عليه بانه واحد فاذا نظرت اليه من حيث انه هو مع ترك الالتفات الى انه واحد فهنالك تحقق الوحدة وههنا حالة عجيبة فان العقل ما دام يلتفت الى الوحدة فهو بعد لم يصل الى عالم الوحدة فاذا ترك الوحدة فقد وصل

الى الوحدة فاعتبر هذه الحالة بذهنك اللطيف لعلك تصل الى سره وهذا أيضا هو الجواب عن اشكال الوجود واشكال الوجوب (أما الاشكال الرابع) وهو انه هل يمكن التعبير عنه فالحق انه لا يمكن التعبير عنه لانك متى عبرت عنه فقد أخبرت عنه بأمر آخر والمخبر عنه مغاير للمخبر به لا محالة فليس هناك توحيد ولو أخبرت عنه بانه لا يمكن الاخبار عنه فهناك ذات مع سلب خاص فلا يكون هناك توحيد فأما اذا نظرت اليه من حيث انه هو من غير أن تخبر عنه لا بالنفي ولا بالاثبات فهناك تحقق الوصول الى مبادى عالم التوحيد ثم الالتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه الا بقوله هو فلذلك عظم وقع هذه الكلمة عند الخائضين فى بحار التوحيد وسنذكر شمة من حقائقها فى تفسير هذه الآية بعون الله تعالى أما الوحدة بالمعنى الثانى وهى أنه ليس فى الوجود شئ يشاركه فى وجوب الوجود فكان هذه الوحدة هى الوحدة الخاصة بذات الحق سبحانه وتعالى وبراهين ذلك مذكورة فى تفسير قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا أما الوحدة بالتفسير الاول فليست من خواص ذات الحق سبحانه وتعالى لانه لا شك فى وجود موجودات وهذه الموجودات اما مفردات أو مركبات فالمركب لا بد فيه من المفردات فثبت انه لا بد من اثبات المفردات فى عالم الممكنات فالواحدية بالمعنى الاول ليست من الامور التى توحد الحق سبحانه بها أما الواحدية بالمعنى الثانى فالحق سبحانه وتعالى متوحد بها ومتفرد بها ولا يشاركه فى ذلك النعت شئ سواه فهذا تلخيص الكلام فى هذا المقام بحسب ما يليق بعقل البشر وفكره القاصر مع الاعتراف بانه سبحانه منزه عن تصرفات الافكار والاوهام وعلائق العقول والافهام (المسئلة الخامسة) قال الجبائى يوصف الله تعالى بأنه واحد من وجوه أربعة لانه ليس بذى ابعاض ولا بذى أجزاء ولانه منفرد بالقدم ولانه منفرد بالالهية ولانه منفرد بصفات ذاته نحو كونه عالما بنفسه وقادرا بنفسه وأبو هاشم يقتصر على ثلاثة أوجه فجعل تفرده بالقدم وبصفات الذات وجها واحدا قال القاضى وفى هذه الآية المراد تفرده بالالهية فقط لانه أضاف التوحيد الى ذلك ولذلك عقبه بقوله لا اله الا هو وقال أصحابنا انه سبحانه وتعالى واحد فى ذاته لا قسيم له وواحد فى صفاته لا شبيه له وواحد فى أفعاله لا شريك له اما انه واحد فى ذاته فلان تلك الذات المخصوصة التى هى المشار اليها بقولنا هو الحق سبحانه وتعالى اما أن تكون حاصلة فى شخص آخر سواه أو لا تكون فان كان الاول كان امتياز ذاته المعينة عن المعين الآخر لا بد وأن يكون بقيد زائد فيكون هو فى نفسه مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز فيكون ممكنا معلولا مفتقرا وذلك محال وان لم يكن فقد ثبت انه سبحانه واحد فى ذاته لا قسيم له واما انه واحد فى صفاته فلان موصوفيته سبحانه بصفات متميزة عن موصوفية غيره بصفاته من وجوه (أحدها) ان كل ما عداه فان حصول صفاته له لا تكون من نفسه بل من غيره وهو سبحانه يستحق حصول صفاته لنفسه لا لغيره (وثانيها) ان صفات غيره مختصة بزمان دون زمان لانها حادثة وصفات الحق ليست كذلك (وثالثها) ان صفات الحق غير متناهية بحسب المتعلقات فان علمه متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدورات بل له فى كل واحد من المعلومات الغير المتناهية معلومات غير متناهية لانه يعلم فى ذلك الجوهر الفرد انه كيف كان ويكون حاله بحسب كل واحد من الاحياز المتناهية وبحسب كل واحد من الصفات المتناهية فهو سبحانه واحد فى صفاته من هذه الجهة (ورابعها) انه سبحانه ليست موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة فى ذاته وكون ذاته محلا لها ولا أيضا بحسب كون ذاته مستكملة بها الا انا بينا ان الذات كالمبدأ لتلك الصفات فلو كانت الذات مستكملة بالصفات لكان المبدأ ناقصا لذاته مستكملا بالممكن لذاته وهو محال بل ذاته مستكملة لذاته ومن لوازم ذلك الاستكمال الذاتى تحقق صفات الكمال معه الا ان التقسيم يعود فى نفس الاستكمال فينتهى الى حيث تقصر العبارة عن الوفاء به (وخامسها) انه لا خبر عند العقول من كنه صفاته كما لا خبر عندها من كنه ذاته وذلك لانا لا نعرف من علمه الا انه الامر الذى لاجله ظهر الاحكام والاتقان فى عالم المخلوقات فالمعلوم من علمه انه أمر ما لا ندرى انه ما هو ولكن نعلم منه انه يلزمه هذا الاثر المحسوس وكذا القول فى كونه قادرا وحيا فسبحان من ردع بنور عزته أنوار العقول والافهام وأما انه سبحانه وتعالى واحد

في أفعاله فالامر ظاهر لان الموجود اما واجب واما ممكن فالواجب هو هو والممكن ماعداه وكل ما كان ممكنا فانه يجوز أن لا يوجد مالم يتصل بالواجب ولا يختلف هذا الحكم باختلاف اقسام الممكنات سواء كان ملكا أو ملكا أو كان فعلا للعباد أو كان غير ذلك فثبت ان كل ماعداه فهو ملكه وملكه وتحت تصرفه وقهره وقدرته واستيلائه وعند هذا تدرك شمة من روائح أسرار قضائه وقدره ويلوح لك شئ من حقائق قوله انا كل شئ خلقناه بقدر وتعرف ان الموجود ليس البتة الا ماهو وهو وما هو له واذا وقعت سفينة الفكرة في هذه اللجة فلو سارت الى الابد لم تقف لان السير الى الابد ذرة من ذرات هذا العالم فكيف الوقوف ومتى الوصول وكيف الحركة فان السير انما يكون من شئ الى شئ فالشئ الاول متروك والشئ الثاني مطلوب وهما متغايران فانت بعد خارج عن عالم الفردانية والوحدانية فأما اذا وصلت الى برزخ عالم الحدوث والقدم فهنالك تنقطع الحركات وتضمحل العلامات والامارات ولم يبق في العقول والالباب الا مجرد أنه هو فياهو ويامن لا هو الا هو احسن الى عبدك الضعيف فان عبدك بفنائك ومسكينك ببابك (المسئلة السادسة) ان قيل مامعنى اضافته بقوله والهكم وهل تصح هذه الاضافة في كل الخلق أولا تصح الا في المكلف قلنا لما كان الاله هو الذي يستحق أن يكون معبودا والذي يليق به أن يكون معبودا بهذا الوصف انما يتحقق بالنسبة الى من يتصور منه عبادة الله تعالى فاذن هذه الاضافة صحيحة بالنسبة الى كل المكلفين والى جميع من تصح صيرورته مكلفا تقديرا (المسئلة السابعة) قوله والهكم يدل على ان معنى الاله مايصح أن تدخله الاضافة فلو كان معنى الاله القادر لصار المعنى وقادركم قادر واحد ومعلوم انه ركيك فدل على ان الاله هو المعبود (المسئلة الثامنة) قوله والهكم اله واحد معناه انه واحد في الالهية لان ورود لفظ الواحد بعد لفظ الاله يدل على ان تلك الوحدة معتبرة في الالهية لا في غيرها فهو بمنزلة وصف الرجل بانه سيد واحد وبانه عالم واحد ولما قال والهكم اله واحد أمكن أن يخطر ببال أحد أن يقول هب ان الهنا واحد فلعل اله غيرنا مغاير لالهنا فلا جرم أزال هذا الوهم ببيان التوحيد المطلق فقال لا اله الا هو وذلك لان قولنا لا رجل يقتضي نفي هذه الماهية ومتى انتفت الماهية انتفى جميع أفرادها اذ لو حصل فرد من أفراد تلك الماهية فمتى حصل ذلك الفرد فقد حصلت الماهية وذلك يناقض مادل اللفظ عليه من انتفاء الماهية فثبت ان قولنا لا رجل يقتضي النفي العام الشامل فاذا قيل بعد لا زيدا أفاد التوحيد التام المحقق وفي هذه الكلمة ابحاث (أحدها) ان جماعة من النحويين قالوا الكلام فيه حذف واضمار والتقدير لا اله لنا أو لا اله في الوجود الا الله واعلم ان هذا الكلام غير مطابق للتوحيد الحق وذلك لانك لو قلت التقدير انه لا اله لنا الا الله لكان هذا توحيدا لالهنا لا توحيدا للاله المطلق فحينئذ لا يبقى بين قوله والهكم اله واحد وبين قوله لا اله الا هو فرق فيكون ذلك تكرارا محضا وانه غير جائز وأما لو قلنا التقدير لا اله في الوجود فذلك الاشكال زائل الا أنه يعود الاشكال من وجه آخر وذلك لانك اذا قلت لا اله في الوجود لا اله الا هو كان هذا نفيا لوجود الاله الثاني أما لو لم يضمر هذا الاضمار كان قولك لا اله الا الله نفيا لماهية الاله الثاني ومعلوم ان نفي الماهية أقوى في التوحيد الصرف من نفي الوجود فكان اجراء الكلام على ظاهره والاعراض عن هذا الاضمار أولى فان قيل نفي الماهية كيف يعقل فانك اذا قلت السواد ليس بسواد كان ذلك حكما بأن السواد ليس بسواد وهو غير معقول أما اذا قلت السواد ليس بموجود فهذا معقول منتظم مستقيم قلنا القول بنفي الماهية أمر لابد منه فانك اذا قلت السواد ليس بموجود فقد نفيت الوجود والوجود من حيث هو وجود ماهية فاذا نفيته فقد نفيت هذه الماهية المسماة بالوجود فاذا عقل نفي هذه الماهية من حيث هي هي فلم لا يعقل نفي تلك الماهية أيضا فاذا عقل ذلك صح اجراء قولنا لا اله الا الله على ظاهره من غير حاجة الى الاضمار فان قلت انا اذا قلنا السواد ليس بموجود فما نفيت الماهية وما نفيت الوجود ولكن نفيت موصوفية الماهية بالوجود قلت فموصوفية الماهية بالوجود هل هي أمر منفصل عن الماهية وعن الوجود أم لا فان كانت منفصلة عنهما كان نفيها نفيا لتلك

الماهية فالماهية من حيث هي هي أمكن نفيها وحينئذ يعود التقريب المذكور وان لم تكن تلك الموصوفية أمرا منفصلا عنها استحال توجيه النفي اليها الا بتوجيه النفي اما الى الماهية واما الى الوجود وحينئذ يعود التقريب المذكور فثبت أن قولنا لا اله الا هو حق وصدق من غير حاجة الى الاضمار البتة (البحث الثاني) فيما يتعلق بهذه الكلمة ان تصور النفي متأخر عن تصور الاثبات فانك ما لم تتصور الوجود أولا استحال أن تتصور العدم فانك لا تتصور من العدم الا ارتفاع الوجود فتصور الوجود غني عن تصور العدم وتصور العدم مسبوق بتصور الوجود فاذا كان الامر كذلك فما السبب في قلب هذه القضية في هذه الكلمة حتى قدمنا النفي وأخرنا الاثبات (والجواب) أن الامر في العقل على ما ذكرت الا أن تقديم النفي على الاثبات كان لغرض اثبات التوحيد ونفي الشركاء والانداد (البحث الثالث) في كلمة هو اعلم أن المباحث اللفظية المتعلقة بهو قد تقدمت في بسم الله الرحمن الرحيم أما الاسرار المعنوية فنقول اعلم أن الالفاظ على نوعين مظهرة ومضمرة اما المظهرة فهي الالفاظ الدالة على الماهيات المخصوصة من حيث هي هي كالسواد والبياض والحجر والانسان وأما المضمرات فهي الالفاظ الدالة على شئ ما هو المتكلم والمخاطب والغائب من غير دلالة على ماهية ذلك المعين وهي ثلاثة انا وانت وهو واعرفها انا ثم انت ثم هو والدليل على صحة هذا الترتيب أن تصوري لنفسي من حيث اني انا مما لا يتطرق اليه الاشتباه فانه من المستحيل ان اصير مشتبها بغيري أو يشتبه بي غيري بخلاف أنت فانك قد تشتبه بغيرك وغيرك يشتبه بك في عقلي وظني وأيضا فانت أعرف من هو فالحاصل أن أشد المضمرات عرفانا انا وأشدها بعدا عن العرفان هو وأما أنت فكالمتوسط بينهما والتأمل التام يكشف عن صدق هذه القضية ومما يدل على ان اعرف الضمائر قولي انا أن المتكلم حصل له عند الانفراد لفظ يستوي فيه المذكر والمؤنث من غير فصل لان الفصل انما يحتاج اليه عند الخوف من الالتباس وههنا لا يمكن الالتباس فلا حاجة الى الفصل وأما عند التثنية والجمع فاللفظ واحد أما في المتصل فكقولك شربنا وأما المنفصل فقولك نحن وانما كان كذلك للامن من اللبس وأما المخاطب فانه فصل بين لفظ مؤنثه ومذكره ويثني ويجمع لانه قد يكون بحضرة المتكلم مؤنث ومذكر وهو مقبل عليهما فيخاطب أحدهما فلا يعرف حتى يبينه بعلامة وتثنية المخاطب وجمعه انما حسن لهذه العلة وأما ان الحاضر أعرف من الغائب فهذا أمر كالضروري اذا عرفت هذا فنقول ظهر أن عرفان كل شئ بذاته أتم من عرفانه بغيره سواء كان حاضرا أو غائبا فالعرفان التام بالله ليس الا لله لانه هو الذي يقول لنفسه انا ولفظ انا اعرف الاقسام الثلاثة فلما لم يكن لاحد أن يشير الى تلك الحقيقة بالضمير الذي هو اعرف الضمائر وهو قول انا الا الله سبحانه علمنا أن العرفان التام به سبحانه وتعالى ليس الا له بقي أن ههنا قوما يجوزون الاتحاد فيقولون الارواح البشرية اذا استنارت بانوار معرفة تلك الحقيقة اتحد العاقل بالمعقول وعند الاتحاد يصح لذلك العارف ان يقول انا الله الا ان القول بالاتحاد غير معقول لان حال الاتحاد ان فنيا أو أحدهما فذاك ليس باتحاد وان بقيا فهما اثنان لا واحد ولما انسد هذا الطريق الذي هو أكمل الطرق في الاشارة بقي الطريقان الآخران وهو انت وهو واما أنت فهو للحاضرين في مقامات المكاشفات والمشاهدات لمن فني عن جميع الحظوظ البشرية على ما أخبر الله تعالى عن يونس عليه السلام أنه بعد أن فني عن ظلمات عالم الحدوث وعن آثار الحدوث وصل الى مقام الشهود فقال فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت وهذا ينبهك على انه لا سبيل الى الوصول الى مقام المشاهدة والمخاطبة الا بالغيبة عن كل ما سواه وقال محمد صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وأما هو فللغائبين ثم ههنا بحث وهو ان هو في حقه أشرف الاسماء ويدل عليه وجوه (أحدها) أن الاسم اما كلي او جزئي واعني بالكلي ان يكون مفهومه بحيث لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة واعني بالجزئي ان يكون نفس تصوره مانعا من الشركة وهو اللفظ الدال عليه من حيث أنه ذلك المعين فان كان الاول فالمشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه لانه لما كان المفهوم من ذلك الاسم أمرا لا يمنع الشركة وذاته المعينة سبحانه وتعالى مانعة من

الشركة وجب القطع بأن المشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه فاذن جميع الاسماء المشتقة كالرحمن والرحيم والحكيم والعليم والقادر لا يتناول ذاته المخصوصة ولا يدل عليها بوجه البتة وان كان الثاني فهو المسمى باسم العلم والعلم قائم مقام الاشارة فلا فرق بين قولك يا زيد وبين قولك يا انت ويا هو واذا كان العلم قائما مقام الاشارة فالعلم فرع واسم الاشارة أصل والاصل اشرف من الفرع فقولنا يا انت يا هو اشرف من سائر الاسماء بالكلية الا ان الفرق أن انت لفظ يتناول الحاضر وهو يتناول الغائب وفيه سر آخر وهو أن هو انما يصح التعبير عنه اذا حصل في العقل صورة ذلك الشئ وقولك هو يتناول تلك الصورة وهي حاضرة فقد عاد القول الى ان هو أيضا لا يتناول الا الحاضر (وثانيها) انا قد دللنا على ان حقيقة الحق منزهة عن جميع انحاء التراكيب والفرد المطلق لا يمكن نعته لان النعت يقتضي المغايرة بين الموصوف والصفة وعند حصول الغيرية لا تبقى الفردانية وأيضا لا يمكن الاخبار عنه لان الاخبار يقتضي مخبرا عنه ومخبرا به وذلك ينافي الفردانية فثبت أن جميع الاسماء المشتقة قاصرة عن الوصول الى كنه حقيقة الحق وأما لفظ هو فانه يصل الى كنه تلك الحقيقة المفردة المبرأة عن جميع جهات الكثرة فهذه اللفظة لوصولها الى كنه الحقيقة وجب أن تكون أشرف من سائر الالفاظ التي يمتنع وصولها الى كنه تلك الحقيقة (وثالثها) أن الالفاظ المشتقة دالة على حصول صفة للذات ثم ماهيات صفات الحق أيضا غير معلومة الا بآثارها الظاهرة في عالم الحدوث فلا يعرف من علمه الا انه الامر الذي باعتباره صح منه الاحكام والاتقان ومن قدرته الا انها الامر الذي باعتباره صح منه صدور الفعل والترك فاذن هذه الصفات لا يمكننا تعقلها الا عند الالتفات الى الاحوال المختلفة في عالم الحدوث فالالفاظ المشتقة لا تشير الى الحق سبحانه وحده بل تشير اليه والى عالم الحدوث معا والناظر الى شيئين لا يكون مستكملا في كل واحد منهما بل يكون ناقصا قاصرا فاذن جميع الاسماء المشتقة لا تفيد كمال الاستغراق في مقام معرفة الحق بل كانها تصير حجابا بين العبد وبين الاستغراق في معرفة الرب أما هو فانه لفظ يدل عليه من حيث هو هو لا من حيث عرضت له اضافة أو نسبة بالقياس الى عالم الحدوث فكان لفظ هو يوصلك الى الحق ويقطعك عما سواه وما عداه من الاسماء فانه لا يقطعك عما سواه فكان لفظ هو أشرف (ورابعها) أن البراهين السالفة قد دلت على ان منبع الجلال والعزة هو الذات وأن ذاته ما كملت بالصفات بل ذاته لكمالها استلزمت صفات الكمال ولفظ هو يوصلك الى ينبوع الرحمة والعزة والعلو وهو الذات وسائر الالفاظ لا توقفك الا في مقامات النعوت والصفات فكان لفظ هو أشرف فهذا ما خطر بالبال في الكشف عن اسرار لفظ هو واليه الرغبة سبحانه في أن ينور بذرة من لمعات انوارها صدورنا واسرارنا ويروح بها عقولنا وأرواحنا حتى تتخلص من ضيق عالم الحدوث الى فسحة معارج القدم وترقى من حضيض ظلمة البشرية الى سموات الانوار وما ذلك عليه بعزيز (المسئلة التاسعة) قال النحويون في قوله تعالى لا اله الا هو ارتفع هو لانه بدل من موضع لا مع الاسم ولنتكلم في قوله ما جاءني رجل الا زيد فقوله الا زيد مرفوع على البدلية لان البدلية هي الاعراض عن الاول والاخذ بالثاني فكأنك قلت ما جاءني الا زيد وهذا معقول لانه يفيد نفي المجيء عن الكل الا عن زيد أما قوله جاءني الا زيد فههنا البدلية غير ممكنة لانه يصير في التقدير جاءني خلق الا زيد وذلك يقتضي انه جاءني كل أحد الا زيد وذلك محال فظهر الفرق والله اعلم أما الرحمن الرحيم فقد تقدم القول في تفسيرهما وبينا أن الرحمة في حقه سبحانه هي النعمة وفاعلها هو الراحم فاذا أردنا افادة الكثرة قلنا رحيم واذا أردنا المبالغة التامة التي ليست الا له سبحانه قلنا الرحمن واعلم أنه سبحانه انما خص هذا الموضع بذكرها تين الصفتين لان ذكر الالهية والفردانية يفيد القهر والعلو فعقبهما بذكر هذه المبالغة في الرحمة ترويحا للقلوب عن هيبة الالهية وعزة الفردانية واشعارا بأن رحمته سبقت غضبه وانه ما خلق الخلق الا للرحمة والاحسان * قوله تعالى (ان في خلق السموات والارض

واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فأحيى به

الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون ) اعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكم بالفردانية والوحدانية ذكر ثمانية أنواع من الدلائل التي يمكن أن يستدل بها على وجوده سبحانه أولا وعلى توحيده وبراءته عن الاضداد والانداد ثانيا وقبل الخوض في شرح تلك الدلائل لابد من بيان مسائل (المسئلة الاولى) وهي ان الناس اختلفوا في أن الخلق هل هو المخلوق أو غيره فقال عالم من الناس الخلق هو المخلوق واحتجوا عليه بالآية والمعقول أما الآية فهي هذه الآية وذلك لانه تعالى قال ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار الى قوله لآيات لقوم يعقلون ومعلوم أن الآيات ليست الا في المخلوق لان المخلوق هو الذي يدل على الصانع فدلت هذه الآية على ان الخلق هو المخلوق وأما المعقول فقد احتجوا عليه بامور (أحدها) أن الخلق عبارة عن اخراج الشيء من العدم الى الوجود فهذا الاخراج لو كان أمرا مغايرا للقدرة والاثر فهو اما ان يكون قديما أو حادثا فان كان قديما فقد حصل في الازل مسمى الاخراج من العدم الى الوجود والاخراج من العدم الى الوجود مسبوق بالعدم والازل هو نفي المسبوقية فلو حصل الاخراج في الازل لزم اجتماع النقيضين وهو محال وان كان محدثا فلا بد له أيضا من مخرج يخرجه من العدم الى الوجود فلا بد له من اخراج آخر والكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل (وثانيها) انه تعالى في الازل لم يكن مخرجا للاشياء من عدمها الى وجودها ثم في الازل هل احدث أمرا أو لم يحدث فان احدث أمرا فذلك الامر الحادث هو المخلوق وان لم يحدث أمرا فالله تعالى قط لم يخلق شيئا (وثالثها) ان المؤثرية نسبة بين ذات المؤثر وذات الاثر والنسبة بين الامرين يستحيل تقررها بدون المنتسب فهذه المؤثرية ان كانت حادثة لزم التسلسل وان كانت قديمة كانت من لوازم ذات الله تعالى وحصول الاثر اما في الحال أو في الاستقبال من لوازم هذه الصفة القديمة العظيمة ولازم اللازم لازم فيلزم أن يكون الاثر من لوازم ذات الله تعالى فلا يكون الله تعالى قادرا مختارا بل ملجأ مضطرا الى ذلك التأثير فيكون علة موجبة وذلك كفر واحتج القائلون بأن الخلق غير المخلوق بوجوه (أولها) ان قالوا لا نزاع في ان الله تعالى موصوف بانه خالق قبل ان يخلق الاشياء والخالق هو الموصوف بالخلق فلو كان الخلق هو المخلوق لزم كونه تعالى موصوفا بالمخلوقات التي منها الشياطين والابالسة والقاذورات وذلك لا يقوله عاقل (وثانيها) انا اذا رأينا حادثا حدث بعد أن لم يكن قلنا لم وجد هذا الشيء بعد ان لم يكن فاذا قيل لنا ان الله تعالى خلقه وأوجده قبلنا ذلك وقلنا انه حق وصواب ولو قيل انه انما وجد بنفسه لقلنا انه خطأ وكفر ومتناقض فلما صح تعليل حدوثه بعد ما لم يكن بان الله تعالى خلقه ولم يصح تعليل حدوثه بحدوثه بنفسه علمنا أن خلق الله تعالى اياه مغاير لوجوده في نفسه فالخلق غير المخلوق (وثالثها) انا نعرف افعال العباد ونعرف الله تعالى وقدرته مع انا لا نعرف ان المؤثر في افعال العباد اهو قدرة الله أم هو قدرة العبد والمعلوم غير ما هو معلوم فمؤثرية قدرة القادر في وقوع المقدور مغايرة لنفس تلك القدرة ولنفس ذلك المقدور ثم ان هذه المغايرة يستحيل أن تكون سلبية لانه نقيض المؤثرية التي هي عدمية فهذه المؤثرية صفة ثبوتية زائدة على ذات المؤثر وذات الاثر وهو المطلوب (ورابعها) أن النحاة قالوا اذا قلنا خلق الله العالم فالعالم ليس هو المصدر بل هو المفعول به وذلك يدل على ان خلق العالم غير العالم (وخامسها) انه يصح أن يقال خلق السواد وخلق البياض وخلق الجوهر وخلق العرض فمفهوم الخلق أمر واحد في الكل مغاير لهذه الماهيات المختلفة بدليل انه يصح تقسيم الخالقية الى خالقية الجوهر وخالقية العرض ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام فثبت أن الخلق غير المخلوق فهذا جملة ما في هذه المسئلة (المسئلة الثانية) قال أبو مسلم رحمه الله أصل الخلق في كلام العرب التقدير وصار ذلك اسما لافعال الله تعالى لما كان جميعها صوابا قال تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا ويقول الناس في كل أمر محكم هو معمول على تقدير (المسئلة الثالثة) دلت هذه الآية على انه لابد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية وان التقليد ليس طريقا البتة الى تحصيل

هذا الغرض (المسئلة الرابعة) ذكر ابن جرير في سبب نزول هذه الآية عن عطاء انه عليه السلام عند قدومه المدينة نزل عليه والهكم اله واحد فقال كفار قريش بمكة كيف يسع الناس اله واحد فانزل الله تعالى ان في خلق السموات والارض وعن سعيد بن مسروق قال سالت قريش اليهود فقالوا حدثونا عما جاءكم به موسى من الآيات فحدثوهم بالعصا وباليد البيضاء وسألوا النصارى عن ذلك فحدثوهم بابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فقالت قريش عند ذلك للنبي عليه السلام ادع الله ان يجعل لنا الصفا ذهبا فنزداد يقينا وقوة على عدونا فسأل ربه ذلك فاوحى الله تعالى اليه أن يعطيهم ولكن ان كذبوا بعد ذلك عذبتهم عذابا لا اعذبه أحدا من العالمين فقال عليه السلام ذرني وقومي ادعوهم يوما فيوما فانزل الله تعالى هذه الآية مبينا لهم انهم ان كانوا يريدون أن أجعل لهم الصفا ذهبا ليزدادوا يقينا فخلق السموات والارض وسائر ما ذكر أعظم واعلم أن الكلام في هذه الانواع الثمانية من الدلائل على اقسام (فالقسم الاول) في تفصيل القول في كل واحد منها فالنوع الاول من الدلائل الاستدلال باحوال السموات وقد ذكرنا طرفا من ذلك في تفسير قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ولنذكر ههنا نمطا آخر من الكلام روى أن عمر بن الحسام كان يقرأ كتاب المجسطي على عمر الابهري فقال بعض الفقهاء يوما ما الذي تقرؤنه فقال أفسر آية من القرآن وهي قوله تعالى افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها فانا أفسر كيفية بنيانها ولقد صدق الابهري فيما قال فان كل من كان أكثر توغلا في بحار مخلوقات الله تعالى كان أكثر علما بجلال الله تعالى وعظمته فنقول الكلام في أحوال السموات على الوجه المختصر الذي يليق بهذا الموضع مرتب في فصول

(الفصل الاول في ترتيب الافلاك) قالوا اقربها الينا كرة القمر وفوقها كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس ثم كرة المريخ ثم كرة المشترى ثم كرة زحل ثم كرة الثوابت ثم الفلك الاعظم واعلم أن في هذا الموضع ابحاثا (البحث الاول) ذكروا في طريق معرفة هذا الترتيب ثلاثة أوجه (الاول) السير وذلك ان الكوكب الاسفل اذا مر بين ابصارنا وبين الكوكب الاعلى فانهما يبصران ككوكب واحد ويتميز الساتر عن المستور بلونه الغالب كصفرة عطارد وبياض الزهرة وحمرة المريخ ودرية المشترى وكودة زحل ثم ان القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة وكثيرا من الثوابت التي في طريقه في ممر البروج وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب فهذا الطريق يدل على كون القمر تحت الشمس لانكسافها به لكن لا يدل على كون الشمس فوق سائر الكواكب أو تحتها لان الشمس لا تنكسف بشئ منها لاضمحلال اضوائها في ضوء الشمس فسقط هذا الطريق بالنسبة الى الشمس (الثاني) اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشترى وزحل وأما في حق الشمس فقليل جدا فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الطريق بين جدا لمن اعتبر اختلاف منظر الكواكب وشاهده على الوجه الذي حكيناه فأما من لم يمارسه فانه يكون مقلدا فيه لا سيما وان ابا الريحان وهو استاذ هذه الصناعة ذكر في تلخيصه لفصول الفرغاني ان اختلاف المنظر لا يحس به الا في القمر (الثالث) قال بطليوس ان زحل والمشترى والمريخ تبعد عن الشمس في جميع الابعاد وأما عطارد والزهرة فانهما لا يبعدان عن الشمس بعد التسديس فضلا عن سائر الابعاد فوجب كون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الدليل ضعيف فانه منقوض بالقمر فانه يبعد عن الشمس كل الابعاد مع انه تحت الكل (البحث الثاني) في اعداد الافلاك قالوا انها تسعة فقط والحق ان الرصد لما دل على هذه التسعة اثبتناها فاما ما عداها فلما لم يدل الرصد عليه لا جرم ما جزمنا بثبوتها ولا بانتفائها وذكر ابن سينا في الشفاء انه لم يتبين لي الى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات منطبق بعضها على بعض وأقول هذا الاحتمال واقع لان الذي يمكن أن يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس الا ان يقال ان حركاتها متساوية واذا كان كذلك وجب كونها

مركوزة فى كرة واحدة والمقدمتان ضعيفتان (أما المقدمة الاولى) فلان حركاتها وان كانت فى حواسنا متشابهة لكنها فى الحقيقة لعلها ليست كذلك لانا لو قدرنا أن الواحد منها يتم الدور فى ستة وثلاثين ألف سنة والآخر يتم هذا الدور فى مثل هذا الزمان لكن بنقصان عاشرة اذا وزعنا تلك العاشرة على ايام ستة وثلاثين ألف سنة لاشك أن حصة كل يوم بل كل سنة بل كل ألف سنة مما لا يصير محسوسا واذا كان كذلك سقط القطع بتشابه حركات الثوابت (وأما المقدمة الثانية) وهى انها لما تشابهت فى حركاتها وجب كونها مركوزة فى كرة واحدة وهى أيضا ليست يقينية فان الاشياء المختلفة لا يستبعد اشتراكها فى لازم واحد بل أقول هذا الاحتمال الذى ذكره ابن سينا فى كرة الثوابت قائم فى جميع الكرات لان الطريق الى وحدة كل كرة ليس الا ما ذكرناه وزيفناه فاذن لا يمكن الجزم بوحدة الكرة المتحركة بالحركة اليومية فلعلها كرات كثيرة مختلفة فى مقادير حركاتها بمقدار قليل جدا لا نفى بضبط ذلك التفاوت اعمارنا وكذلك القول فى جميع الممثلات والحوامل ومن الناس من اثبت كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الاعظم واحتجوا من وجوه (الاول) ان الراصدين للميل الاعظم وجدوه مختلف المقدار وكل من كان رصده اقدم كان وجدان الميل الاعظم أعظم فان بطليموس وجده كج نا ثم وجد فى زمان المأمون كج له ثم وجد بعد المأمون وقد تناقص بدقيقة وذلك يقتضى أن من شأن القطبين أن يقل ميلهما تارة ويكثر أخرى وهذا انما يمكن اذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة أخرى يدور قطباها حول قطبى كرة الكل ويكون كرة الثوابت يدور أيضا قطباها حول قطبى تلك الكرة فتعرض لقطبها تارة ان يصير الى جانب الشمال منخفضا وتارة الى جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك أن ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وان ينفصل عنه تارة أخرى الى الجنوب (وثانيها) ان أصحاب الارصاد اضطربوا اضطرابا شديدا فى مقدار مسير الشمس على ما هو مشروح فى المطولات حتى ان بطليموس حكى عن ابرخس انه كان شاكا فى ان هذا السير يكون فى ازمنة متساوية أو مختلفة ثم ان الناس ذكروا فى سبب اختلافه قولين (أحدهما) قول من يجعل اوج الشمس متحركا فانه زعم ان الاختلاف الذى يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطتى الاعتدالين لاختلاف بعدهما من الاوج فيختلف زمان سير الشمس من أجله (وثانيهما) قول أهل الهند والصين وبابل وأكثر قدماء علماء الروم ومصر والشام ان السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبيه وانحطاطه وحكى عن ابرخس انه كان يعتقد هذا الرأى وذكر بارنا الاسكندرانى ان أصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك أيضا وان قطب فلك البروج يتقدم عن موضعه ويتأخر ثمان درجات وقالوا ان ابتداء الحركة من كب درجة من الحوت الى أول الحمل (وثالثها) ان بطليموس رصد الثوابت فوجدها تقطع فى كل مائة سنة درجة واحدة والمتأخرون رصدوها فوجدوها تقطع فى كل مائة سنة درجة ونصف وهذا تفاوت عظيم يبعد حمله على التفاوت فى الآلات التى تتخذها المهرة فى الصناعة على سبيل الاستقصاء فلا بد من حمله على ازدياد الميل ونقصانه وذلك يوجب القول بثبوت الفلك الذى ذكرناه (البحث الثالث) احتجوا على ان الكواكب الثابتة مركوزة فى فلك فوق أفلاك هذه الكواكب السبعة فقالوا شاهدنا لهذه الافلاك السبعة حركات أسرع من حركات هذه الثوابت وثبت ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة الفلك وهذا يقتضى كون هذه الثوابت مركوزة فى كرة سوى هذه السبعة ولا يجوز أن تكون مركوزة فى الفلك الاعظم لانه سريع الحركة يدور فى كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب ثم قالوا انها مركوزة فى كرة فوق كرات هذه السبعة لان هذه الكواكب السبعة قد تكسف تلك الثوابت والكاسف تحت المكسوف فكرات هذه السبعة وجب أن تكون دون كرات الثوابت وهذا الطريق أيضا ضعيف من وجوه (أحدها) انا لا نسلم ان الكوكب لا يتحرك الا بحركة فلكية وهم انما بنوا على امتناع الخرق على الافلاك ونحن قد بينا ضعف دلائلهم على ذلك (وثانيها) سلمنا انه لا بد لهذه الثوابت من كرات أخرى الا ان مذهبكم ان كل كرة من هذه الكرات السبعة تنقسم الى اقسام كثيرة ومجموعها هو الفلك الممثل وان

هذه الافلاك الممثلة بطيئة الحركة على وفق حركة كرة الثوابت فلم لا يجوز أن يقال هذه الثوابت مركوزة في هذه الممثلات البطيئة الحركة فاما السيارات فانها مركوزة في الحوامل التي هي أفلاك خارجة المركز وعلى هذا التقدير لا حاجة الى اثبات كرة الثوابت (وثالثها) هب انه لا بد من كرة أخرى فلم لا يجوز أن يكون هناك كرتان أحديهما فوق كرة زحل والاخرى دون كرة القمر وذلك لان هذه السيارات لا تمر الا بالثوابت الواقعة في ممر تلك السيارات فأما الثوابت المقاربة للقطبين فان السيارات لا تمر بشيء منها ولا تكسفها فالثوابت التي تنكسف بهذه السيارات هب انا حكمنا بكونها مركوزة في كرة فوق كرة زحل أما التي لا تنكسف بهذه السيارات فكيف نعلم انها ليست دون السيارات فثبت ان الذي قالوه غير برهاني بل احتمالي (البحث الرابع) زعموا ان الفلك الاعظم حركته أسرع الحركات فانه يتحرك في اليوم والليلة قريبا من دورة تامة وانه يتحرك من المشرق الى المغرب وأما الفلك الثامن الذي تحته فانه في نهاية البطء حتى انه يتحرك في كل مائة سنة درجة عند بطليموس وعند المتأخرين في كل ستة وستين سنة درجة وانه يتحرك من المغرب الى المشرق على عكس الحركة الاولى واحتجوا عليه بانا لما رصدنا هذه الثوابت وجدنا لها حركة على خلاف الحركة اليومية واعلم ان هذا أيضا ضعيف فلم لا يجوز أن يقال ان الفلك الاعظم يتحرك من المشرق الى المغرب كل يوم وليلة دورة تامة والفلك الثامن أيضا يتحرك من المشرق الى المغرب كل يوم وليلة دورة الا بقدار نحو عشر ثانية فلا جرم نرى حركة الكوكب في الحس مختلفة عن الحركة الاولى بذلك القدر القليل في خلاف جهة الحركة الاولى فاذا اجتمعت تلك المقادير أحس كان الكوكب الثابت يرجع بحركة بطيئة الى خلاف جهة الحركة اليومية فهذا الاحتمال واقع وهم ما أقاموا الدلالة على ابطاله ثم الذي يدل على انه هو الحق وجهان (الاول) وهو برهاني ان حركة الفلك الثامن لو كانت الى خلاف حركة الفلك الاعظم لكان حين ما يتحرك بحركة الفلك الاعظم الى جهة اما أن يتحرك بحركة نفسه الى خلاف تلك الجهة أولا يتحرك في ذلك الوقت بمقتضى حركة نفسه فان كان الاول لزم كون الشيء الواحد دفعة واحدة متحركا الى جهتين والحركة الى جهتين تقتضي الحصول في الجهتين دفعة وذلك محال وان كان القسم الثاني لزم انقطاع الحركات الفلكية وهم لا يرضون بذلك (الثاني) ان نهاية الحركة حاصلة للفلك الاعظم ونهاية السكون حاصلة للارض والاقرب الى المعقول أن يقال كل ما كان أقرب من الفلك الاعظم كان أسرع حركة وكل ما كان أبعد كان أبطأ حركة ففلك الثوابت أقرب الافلاك اليه فلا جرم لا تفاوت بين الحركتين الا بقدر قليل وهو الذي يحصل من اجتماع مقادير التفاوت في كل مائة سنة درجة واحدة ويليه فلك زحل فانه أبطأ من فلك الثوابت فلا جرم كان تخلفه عن الفلك الاعظم أكثر حتى ان مقادير التفاوت اذا اجتمعت بلغت في كل ثلاثين سنة الى تمام الدور وعلى هذا القول كل ما كان أبعد عن الفلك الاعظم كان ابطأ حركة فكان تفاوته أكثر حتى يبلغ الى فلك القمر الذي هو أبطأ الافلاك حركة فهو في كل يوم يتخلف عن الفلك الاعظم ثلاث عشر درجة فلا جرم تتم دوره في كل شهر ولا يزال كذلك حتى ينتهي الى الارض التي هي أبعد الاشياء عن الفلك فلا جرم كانت في نهاية السكون فثبت ان كلامهم في هذه الاصول مختل ضعيف والعقل لا سبيل له الى الوصول اليها

(الفصل الثاني في معرفة الافلاك) القوم وضعوا لانفسهم مقدمتين ظنيتين (احداهما) ان حركات الاجرام السماوية متساوية متصلة وانها لا تبطئ مرة وتسرع أخرى وليس لها رجوع عن متوجهاتها (والثانية) ان الكواكب لا تتحرك بذاتها بل بحركة الفلك ثم انهم بنوا على هاتين المقدمتين مقدمة أخرى فقالوا الفلك الذي يحمل الكواكب اما أن يكون مركزه مركز الارض أولا يكون فان كان مركزه مركز الارض فاما أن يكون الكوكب مركوزا في ثخنه أو مركوزا في جرم مركوز في ثخن ذلك الفلك فان كان الاول استحال أن يختلف قرب الكوكب وبعده من الارض وأن يختلف قطعه القسي من ذلك الفلك والا عرض الاختلاف في حركة الفلك أو في حركة الكوكب وقد فرضنا انهما لا يوجدان البتة فبقي

(القسمان الآخران (أحدهما) أن يكون الكوكب مركوزا في جرم كروي مستدير الحركة مغروز في ثخن
الفلك المحيط بالارض وذلك الجرم نسميه بالفلك المستدير فحينئذ يعرض بسبب حركته اختلاف حال
الكوكب بالنسبة الى الارض تارة بالقرب والبعد وتارة بالرجوع والاستقامة وتارة بالصغر والكبر في المنظر
واما أن يكون الفلك المحيط بالارض ليس مركزه موافقا لمركز الارض فهو الفلك الخارج المركز ويلزم أن
يكون الحامل في أحد نصفي فلك البروج من ذلك الفلك أعظم من النصف وفي نصفه الآخر أقل من النصف
فلاجرم يحصل بسببه القرب والبعد من الارض وأن يقطع أحد نصفي فلك البروج في زمان أكثر من قطعه
النصف الآخر فظهر ان اختلاف أحوال الكواكب في صغرها وكبرها وسرعتها وبطئها وقربها وبعدها
من الارض لا يمكن حصوله الا بأحد هذين الشيئين أعني فلك التدوير والفلك الخارج المركز اذا عرفت هذا
فلنرجع الى تفصيل قولهم في الافلاك فقالوا هذه الافلاك التسعة منها ماهو كرة واحدة وهو الفلك الاعظم
وفلك الثوابت ومنها ما ينقسم الى كرتين وهو فلك الشمس وذلك انه ينفصل منه فلك آخر مركزه غير مركز العالم
بحيث تماس سطحاهما المحدبان على نقطة تسمى الاوج وهو البعد الابعد من الفلك المنفصل وتماس سطحاهما
المقعران على نقطة تسمى الحضيض وهو البعد الاقرب منه وهما في الحقيقة فلك واحد منفصل عنه فلك آخر
الا انه يقال فلكان توسعا ويسمى المنفصل عنه الفلك الممثل والمنفصل الخارج المركز فلك الاوج وجرم
الشمس مغرق فيه بحيث يماس سطحه سطحيه ومنها ما ينقسم الى ثلاث أكر وهي أفلاك الكواكب العلوية
والزهرة فان لكل واحد منهما فلكين مثل فلك الشمس وفلكا آخر موقعه من خارج المركز مثل موقع جرم
الشمس من فلكه ويسمى فلك التدوير والكوكب مغرق فيه بحيث يماس سطحه ويسمى الخارج المركز الفلك
الحامل ومنها ما ينقسم الى أربع اكر وهو فلك عطارد والقمر أما عطارد فان له فلكين مثل فلكي الشمس وينفصل
من الثاني فلك آخر انفصال الخارج المركز عن الممثل بحيث يقع مركزه خارجا عن المركزين وبعده عن مركز
الخارج المركز مثل نصف بعد ما بين مركزي الخارج المركز والممثل ويسمى المنفصل عنه الفلك المدير والمنفصل
الفلك الحامل ومنه فلك التدوير وعطارد فيه كما سبق في الكرات الاربعة وأما القمر فان فلكه ينقسم الى
كرتين متوازيتين والعظمى تسمى الفلك الممثل والصغرى الفلك المائل وينقسم المائل الى ثلاث اكر
كما في الكواكب الاربعة وكل فلك ينفصل عنه فلك آخر على الصورة التي عرفتها في فلك الشمس فانه يبقى
من المنفصل عنه كرتان مختلفتا الثخن يسميان متممين لذلك الفلك المنفصل وكل واحد من هذه الافلاك
يتحرك على مركزه حركة دائمة متصلة الى أن يقضي الله أمرا كان مفعولا والناس انما وصلوا الى معرفة هذه
الكرات بناء على المقدمة التي قررناها ولا شك انها لو صحت لصح القول بهذه الاشياء انما الشأن فيها

(الفصل الثالث في مقادير الحركات) قال الجمهور ان جميع الافلاك تتحرك من المغرب الى المشرق
سوى الفلك الاعظم والمدير لعطارد والفلك الممثل والمائل والمدير للقمر فالحركة الشرقية تسمى الحركة
الى التوالي والغربية الى خلاف التوالي والفلك الاعظم يتحرك حركة سريعة في كل يوم بليلته دورة واحدة
على قطبين يسميان قطبي العالم ويحرك جميع الافلاك والكواكب وبهذه الحركة يقع للكواكب الطلوع
والغروب وتسمى الحركة الاولى وفلك الثوابت يتحرك حركة بطيئة في كل ستة وستين سنة عند المتأخرين
درجة واحدة على قطبين يسميان قطبي فلك البروج وهما يدوران حول قطبي العالم بالحركة الاولى وتتحرك
على وفق هذه الحركة جميع الافلاك المتحركة وبهذه الحركة تنتقل الاوجات عن مواضعها من فلك البروج
وتسمى الحركة الثانية وحركة الاوج وهي حركة الثوابت والثوابت انما سميت ثوابت لاسباب (أحدها)
كونها بطيئة لانها بازاء السيارة تشبه الساكنة (وثانيها) السيارة تتحرك اليها وهي لا تتحرك الى
السيارة فكان الثوابت ثابتة لانتظارها (وثالثها) عروضها ثابتة على مقدار واحد لا يتغير
(ورابعها) ابعادما بينها ثابتة على حال واحد لا تتغير الصورة المتوهمة عليها من الصور الثماني والاربعين
(وخامسها) الازمنة عند أكثر عوام الامم منوطة بطلوعها وأنوائها بحيث لا يتفاوت الا في القرون

والاحقاب وأما الافلاك الخارجة المركز فانها تتحرك فى كل يوم هكذا زحل ٠ ب ا المشترى ٠ د نط المريخ بدلالة الشمس ٠ لا كر الزهرة ٠ نطج عطارد ٠ نطح والقمر يج يج مو وتسمى حركة المركز وحركة الوسط وهى حركات مراكز أفلاك التداوير ومركز الشمس وأفلاك التداوير تتحرك بهذا المقدار زحل ٠ نرح المشترى ٠ ندط المريخ ٠ كرمب الزهرة ٠ لونط عطارد ج وكد القمر يج ج ند وتسمى الحركة الخاصة وحركة الاختلاف وهى حركات مراكز الكواكب واعلم أن بسبب هذه الحركات المختلفة يعرض لهذه الكواكب أحوال مختلفة (أحدها) انه يحصل للقمر مثلا ابعاد مختلفة غير مضبوطة بالنسبة الى هذا العالم والانواع المضبوطة منها أربعة (الاول) أن يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز ويقال له البعد الاقرب وهو ثلاث وثلاثون مرة مثل نصف قطر الارض بالتقريب (الثانى) اذا كان القمر على البعد الابعد من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز وهو البعد الاقرب الابعد وهو ثلاث وأربعون مرة مثل نصف قطر الارض (الثالث) أن يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الابعد الاقرب وهو أربعة وخمسون مرة مثل نصف قطر الارض (الرابع) أن يكون القمر على البعد الابعد من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الابعد وهو أربعة وستون مرة مثل نصف قطر الارض ثم ان ما بين هذه النقط الاربعة الاحوال مختلفة على ما أتى على شرحها أبو الريحان (وثانيها) ان جميع الكواكب مرتبطة بالشمس ارتباطا فأما العلوية فان بعد مراكزها عن ذرى أفلاك تداويرها أبدا تكون بمقدار بعد مركز الشمس عن مراكز تداويرها وحينئذ تكون محترقة ومتى كانت فى الحضيض كانت فى مقابلتها وحينئذ تكون مقابلة للشمس وذلك يقارن الشمس فى منتصف الاستقامة ويقابلها فى منتصف الرجوع وقيل ان نصف قطر فلك تدوير المريخ أعظم من نصف قطر فلك ممثل الشمس فيلزم انه اذا كان مقارنا للشمس يكون بعد مركزه عن مركز الشمس أعظم منه اذا كان مقابلا لها وأما السفليات فان مراكز أفلاك تداويرها أبدا يكون مقارنا للشمس فيلزم أن تقارن الشمس الذروة والحضيض فى منتصفى الاستقامة والرجوع غاية بعد كل واحد منهما عن الشمس بمقدار نصف قطر فلك تدويرهما وهو للزهرة مه ولعطارد كه بالتقريب وأما القمر فان مركز الشمس أبدا يكون متوسطا بين بعده الابعد وبين مركز تدويره ولذلك يقال لبعد مركز تدويره عن البعد الابعد البعد المضاعف لانه ضعف بعد مركز تدويره من الشمس فيلزم انه متى كان مركز تدويره فى البعد الابعد فاما أن يكون مقابلا للشمس أو مقارنا لها ومتى كان فى البعد الاقرب تكون الشمس فى تربيعه فلذلك يكون اجتماعه واستقباله فى البعد الابعد وتربيعه مع الشمس فى الاقرب

(الفصل الرابع فى كيفية الاستدلال بهذه الاحوال على وجود الصانع) وهى من وجوه (أحدها) النظر الى مقادير هذه الافلاك فانها مع اشتراكها فى الطبيعة الفلكية اختص كل واحد منها بمقدار خاص مع انه لا يمتنع فى العقل وقوعها على أزيد من ذلك المقدار أو أنقص منه بذرة فلما قضى صريح العقل بأن المقادير بأسرها على السوية قضى باقتقارها فى مقاديرها الى مخصص مدبر (وثانيها) النظر الى احيازها فان كل فلك مماس بمحدبه فلكا آخر فوقه وبمقعره فلكا آخر تحته ثم ذلك الفلك اما أن يكون متشابه الاجزاء أو ينتهى بالآخرة الى جسم متشابه الاجزاء وذلك الجسم المتشابه الاجزاء لابد وأن تكون طبيعة كل واحد من طرفيه مساوية لطبيعة طرفه الآخر فكما صح على محدبه أن يلاقى جسما وجب أن يصح على مقعره أن يلاقى ذلك الجسم ومتى كان كذلك صح أن العالى يمكن وقوعه سافلا والسافل يمكن وقوعه عاليا ومتى كان كذلك كان اختصاص كل واحد منها بحيزه المعين أمرا جائزا يقضى العقل بافتقاره الى المقتضى (وثالثها) ان كل كوكب حصل فى مقعره اختص به أحد جوانب ذلك الفلك دون سائر الجوانب ثم ان ذلك الموضع

المنتقى من ذلك الفلك مساو لسائر جوانبه لان الفلك عنده جسم متشابه الاجزاء فاختصاص ذلك المقعر بذلك الكوكب دون سائر الجوانب يكون أمراً ممكناً جائزاً فيقضي العقل بافتقاره الى المخصص (ورابعها) ان كل كرة فانها تدور على قطبين معينين واذا كان الفلك متشابه الاجزاء كان جميع النقط المفترضة عليه متساوية وجميع الدوائر المفترضة عليه أيضاً متساوية فاختصاص نقطتين معينتين بالقطبية دون سائر النقط مع استوائها في الطبيعة يكون أمراً جائزاً فيقضي العقل بافتقاره الى المقتضي وهكذا القول في تعيين كل دائرة معينة من دوائرها بأن تكون منطقة (وخامسها) ان الاجرام الفلكية مع تشابهها في الطبيعة الفلكية كل واحد منها مختص بنوع معين من الحركة في البطء والسرعة فانظر الى الفلك الاعظم مع نهاية اتساعه وعظمه ثم انه يدور دورة تامة في اليوم والليلة والفلك الثامن الذي هو أصغر منه لا يدور الدورة التامة الا في ستة وثلاثين سنة على ما هو قول الجمهور ثم ان الفلك السابع الذي تحته يدور في ثلاثين سنة فاختصاص الاعظم بمزيد السرعة والاصغر بمزيد البطء مع انه على خلاف حكم العقل فانه كان ينبغي أن يكون الاوسع أبطأ حركة لعظم مداره والاصغر أسرع استدارة لصغر مداره ليس الا لمخصص والعقل يقضي بأن كل واحد منها انما اختص بما هو عليه بتقدير العزيز العليم (وسادسها) ان الفلك الممثل اذا انفصل عنه الفلك الخارج المركز بقي متممان أحدهما من الخارج والآخر من الداخل وانه جرم متشابه الطبيعة ثم اختص أحد جوانبها بغاية الثخن والآخر بغاية الرقة بالنسبة واذا كان كذلك وجب أن يكون نسبة ذلك الثخن والرقة الى طبيعته على السوية فاختصاص أحد جانبيه بالرقة والآخر بالثخن لا بد وأن يكون بتخصيص المخصص المختار (وسابعها) انها مختلفة في جهات الحركات فبعضها من المشرق الى المغرب وبعضها من المغرب الى المشرق وبعضها شمالية وبعضها جنوبية مع ان جميع الجهات بالنسبة اليها على السوية فلا بد من الافتقار الى المدبر (وثامنها) انا نراها الآن متحركة فاما أن يقال انها كانت أزلا متحركة أو ما كانت متحركة ثم ابتدأت بالحركة ومحال أن يقال انها كانت أزلا متحركة لان ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير لان الحركة انتقال من حالة الى حالة والازل ينافي المسبوقية بالغير فالجمع بين الحركة والازلية محال وان قلنا انها ما كانت متحركة أزلا سواء قلنا انها كانت قبل تلك الحركة موجودة أو كانت ساكنة أو قلنا انها كانت قبل تلك الحركة معدومة أصلا فالابتداء بالحركة بعد عدم الحركة يقتضي الافتقار الى مدبر قديم سبحانه وتعالى ليحركها بعد ان كانت معدومة أو بعد ان كانت ساكنة وهذا المأخذ أحسن المآخذ وأقواها (وتاسعها) أن يقال ان حركاتها اما أن تكون من لوازم جسمانيتها المعينة لكنا نرى جسمانيتها المعينة منفكة عن كل واحد من أجزاء تلك الحركة فاذن كل واحد من أجزاء حركته ليس من لوازمه فافتقرت الافلاك في حركاتها الى محرك من خارج وذلك هو محرك المتحركات ومدبر الثوابت والسيارات وهو الحق سبحانه وتعالى (وعاشرها) ان هذا الترتيب العجيب في تركيب هذه الافلاك وائتلاف حركاتها أترى انها مبنية على حكمة أم هي واقعة بالجزاف والعبث أما القسم الثاني فباطل وبعيد عن العقل فان من جوز في بناء رفيع وقصر مشيد ان التراب والماء انضم أحدهما الى الآخر ثم تولد منهما لبنات ثم تركبت تلك اللبنات وتولد من تركيبها قصر مشيد وبناء عال فانه يقضي عليه بالجنون ونحن نعلم ان تركيب هذه الافلاك وما فيها من الكواكب وما لها من الحركات ليس أقل من ذلك البناء فثبت انه لا بد فيها من رعاية حكمة ثم لا يخلو اما أن يقال انها أحياء ناطقة فهي تتحرك بأنفسها أو يقال انه يحركها مدبر قاهر والاول باطل لان حركتها اما أن تكون لطلب استكمالها أو لا لهذا الغرض فان كانت طالبة بحركتها لتحصيل كمال فهي ناقصة في ذواتها طالبة للاستكمال والناقص بذاته لا بد له من مكمل فهي مفتقرة محتاجة وان لم تكن طالبة بحركتها للاستكمال فهي عابثة في أفعالها فيعود الامر الى انه يبعد في العقول أن يكون مدار هذه الاجرام المستنظمة والحركات الدائمة على العبث والسفه فلم يبق في العقول قسم هو الاليق بالذهاب اليه الا ان مدبراً قاهراً غالباً على الدهر والزمان يحركها لاسرار مخفية وحكم لطيفة هو المستأثر بها والمطلع

عليها وليس عندنا الا الايمان بها على الاجمال على ما قال ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا (والحادى عشر) انا نراها مختلفة فى الالوان مثل صفرة عطارد وبياض الزهرة وضوء الشمس وحمرة المريخ ودرية المشترى وكودة زحل واختلاف كل واحد من الكواكب الثابتة بعظم خاص ولون خاص وتركيب خاص ونراها أيضا مختلفة بالسعادة والنحوسة ونرى أعلى الكواكب السيارة أنحسها ونرى ما دونها أسعدها ونرى سلطان الكواكب سعيدا فى بعض الاتصالات نحسا فى بعض ونراها مختلفة فى الوجوه والحدود والمثلثات والذكورة والانوثة وكون بعضها نهاريا وليليا وسائرا وراجعا ومستقيما وصاعدا وهابطا مع اشتراكها بأسرها فى الشفافية والصفاء والنقاء فى الجوهر فيقتضى العقل بان اختصاص كل واحد منها بما اختص به لا بد وأن يكون بتخصيص مخصص (والثانى عشر) وهو ان هذه الكواكب لو كان لها تأثير فى هذا العالم فهى اما أن تكون متدافعة أو متعاونة أو لا متدافعة ولا متعاونة فان كانت متدافعة فاما أن يكون بعضها أقوى من بعض أو تكون متساوية فى القوة فان كان بعضها أقوى من بعض كان القوى غالبا أبدا والضعيف مغلوبا أبدا فوجب أن تستمر أحوال العالم على طبيعة ذلك الكوكب لكنه ليس الامر كذلك وان كانت متساوية فى القوة وهى متدافعة وجب تعذر الفعل عليها بأسرها فتكون الافعال الظاهرة فى العالم صادرة عن غيرها فلا يكون مدبر العالم هو هذه الكواكب بل غيرها وان كانت متعاونة لزم بقاء العالم أيضا على حالة واحدة من غير تغير أصلا وان كانت تارة متعاونة وتارة متدافعة كان انتقالها من المحبة الى البغضة وبالعكس تغيرا لها فى صفاتها فتكون هى مفتقرة فى تلك التغيرات الى الصانع المستولى عليها بالقهر والتسخير (والثالث عشر) انها أجسام وكل جسم مركب وكل مركب مفتقر الى كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فكل جسم هو مفتقر الى غيره ممكن وكل ممكن مفتقر الى غيره ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله مؤثر وكل ماله مؤثر فافتقاره الى مؤثره اما أن يكون حال بقائه أو حال حدوثه أو حال عدمه والاول باطل لانه يقتضى ايجاد الموجود وهو محال فبقى القسمان الآخران وهما يقتضيان الحدوث الدال على وجود الصانع (الرابع عشر) ان الاجسام متساوية فى الجسمية لانه يصح تقسيم الجسم الى الفلكى والعنصرى والكثيف واللطيف والحار والبارد والرطب واليابس ومورد التقسيم مشترك بين كل الاقسام فالجسمية قدر مشترك بين هذه الصفات والامور المتساوية فى الماهية يجب أن تكون متساوية فى قابلية الصفات فاذن كل ما صح على جسم صح على غيره فاذن اختصاص كل جسم بما اختص به من المقدار والوضع والشكل والطبع والصفة لا بد وأن يكون من الجائزات وذلك يقضى بالافتقار الى الصانع القديم جل جلاله وتقدست أسماؤه ولا اله غيره فهذا هو الاشارة الى معاقد الدلائل المستنبطة من أجسام السموات والارض على اثبات الصانع ولو ان ما فى الارض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله (النوع الثانى) من الدلائل أحوال الارض وفيه فصلان

(الفصل الاول فى بيان أحوال الارض) واعلم ان لاختلاف أحوال الارض أسبابا (السبب الاول) لاختلاف أحوالها بسبب حركة الفلك وهى أقسام (الاول) المواضع العديمة العرض وهى التى على خط الاستواء بموافقتها قطبى العالم تقاطع معدل النهار على زوايا قائمة وتقطع جميع المدارات اليومية بنصفين وتكون حركة الفلك دولابية ولم يختلف هناك ليل كوكب مع نهاره ولم يتصور كوكب أبدى الظهور ولا أبدى الخفاء بل يكون لكل نقطة سوى القطبين طلوع وغروب ويمر فلك البروج بسمت الرأس فى الدورة مرتين وذلك عند بلوغ قطبيه دائرة الافق ويمر الشمس بسمت الرأس مرتين فى السنة وذلك عند بلوغها نقطتى الاعتدالين (القسم الثانى) المواضع التى لها عرض فان قطب الشمال يرتفع فيها من الافق وقطب الجنوب ينحط عنه ويقطع الافق معدل النهار فقط على نصفين فأما سائر المدارات فيقطعها بقسمين مختلفين الظاهر منهما فى الشمالية أعظم من الخافى وفى الجنوبية بخلاف ذلك ولهذا يكون النهار فى الشمالية أطول

من الميل وفى الجنوبية بالخلاف وتصير الحركة ههنا حمائلية ولم يتفق لنا كوكب مع نهاره الا ما كان فى معدل النهار وتصير الكواكب التى بالقرب من قطب الشمال أبدية الظهور والتى بالقرب من قطب الجنوب أبدية الخفاء وتمر الشمس بسمت الرأس فى نقطتين بعدهما عن معدل النهار الى الشمال مثل عرض الموضع (القسم الثالث) وهو الموضع الذى يصير ارتفاع القطب فيه مثل الميل الاعظم وههنا يبطل طلوع قطعى فلك البروج وغروبهما الا انهما يماسان الافق وحينئذ يمر فلك البروج بسمت الرأس ولم تمر الشمس بسمت الرأس الا فى الانقلاب الصيفى (القسم الرابع) وهو أن يزداد العرض على ذلك وههنا يبطل مرور فلك البروج والشمس بسمت الرأس ويصير القطب الشمالى من فلك البروج أبدى الظهور والآخر أبدى الخفاء (القسم الخامس) أن يصير العرض مثل تمام الميل وههنا ينعدم غروب المنقلب الصيفى وطلوع الشتوى لكنهما يماسان الافق وعند بلوغ الاعتدال الربيعى أفق المشرق والخريفى أفق المغرب يكون المنقلب الصيفى فى جهة الشمال والشتوى فى جهة الجنوب وحينئذ ينطبق فلك البروج على الافق ثم يطلع من أول الجدى الى أول السرطان دفعة ويغرب مقابله كذلك ثم تأخذ البروج الطالعة فى الغروب والغاربة فى الطلوع الى أن تعود الحالة المتقدمة وينعدم الليل هنالك فى الانقلاب الصيفى والنهار فى الشتوى (القسم السادس) أن يزداد العرض على ذلك فحينئذ يصير قوس من فلك البروج أبدى الظهور مما يلى المنقلب الصيفى بحيث يكون المنقلب فى وسطها ومدة قطع الشمس اياها يكون نهارا ويصير مثلها مما يلى المنقلب الشتوى أبدى الخفاء ومدة قطع الشمس اياها يكون ليلا ويعرض هنالك لبعض البروج نكوس فاذا وافى الجدى نصف النهار من ناحية الجنوب كان أول السرطان عليه من ناحية الشمال ونقطة الاعتدال الربيعى على أفق المشرق فاذن قد طلع السرطان قبل الجوزاء والجوزاء قبل الثور والثور قبل الحمل ثم اذا تحرك الفلك يطلع بالضرورة آخر الحوت وأوله تحت الارض وكل جزء يطلع فانه يغيب نظيره فالبروج التى تطلع منكوسة يغيب نظيرها كذلك (القسم السابع) أن يصير ارتفاع القطب تسعين درجة فيكون هنالك معدل النهار منطبقا على الافق وتصير الحركة رحوية ويبطل الطلوع والغروب أصلا ويكون النصف الشمالى من فلك البروج أبدى الظهور والنصف الجنوبى أبدى الخفاء ويصير نصف السنة ليلا ونصفها نهارا (السبب الثانى) لاختلاف أحوال الارض اختلاف أحوالها بسبب العمارة اعلم ان خط الاستواء يقطع الارض نصفين شمالى وجنوبى فاذا فرضت دائرة أخرى عظيمة مقاطعة لها على زوايا قائمة انقسمت كرة الارض بهما أرباعا والذى وجد معمورا من الارض أحد الربعين الشماليين مع ما فيه من الجبال والبحار والبراري والمفاوز ويقال والله أعلم ان ثلاثة الارباع ماء فالموضع الذى طوله تسعون درجة على خط الاستواء يسمى قبة الارض ويحكى عن الهند ان هنالك قلعة شامخة فى جزيرة هى مستقر الشياطين فتسمى لاجلها قبة ثم وجد طول العمارة قريبا من نصف الدور وهو كالمجمع عليه واتفقوا على أن جعلوا ابتداءها من المغرب الا انهم اختلفوا فى التعيين فبعضهم يأخذه من ساحل البحر المحيط وهو بحر اوقيانوس وبعضهم يأخذه من جزائر واغلة فيه تسمى جزائر الخالدات زعم الاوائل انها كانت عامرة فى قديم الدهر وبعدها عن الساحل عشرة أجزاء فيلزم من هذا وقوع الاختلاف فى الانتهاء أيضا ولم يوجد عرض العمارة الا الى بعد ست وستين درجة من خط الاستواء الا أن بطلميوس زعم ان وراء خط الاستواء عمارة الى بعد ستة عشر درجة فيكون عرض العمارة قريبا من اثنين وثمانين درجة ثم قسموا هذا القدر المعمور سبع قطع مستطيلة على موازاة خط الاستواء وهى التى تسمى الاقاليم وابتداؤها من خط الاستواء وبعضهم يأخذ أول الاقاليم من عند قريب من ثلاث عشرة درجة من خط الاستواء وآخر الاقليم السابع الى بعد خمسين درجة ولا يعد ما وراءها من الاقاليم لقلة ما وجدوا فيه من العمارة (السبب الثالث) لاختلاف أحوال الارض كون بعضها بريا وبحريا وسهليا وجبليا وصخريا ورمليا وفى غوره على نجد ويتركب بعض هذه الاقسام ببعض فتختلف أحوالها اختلافا شديدا وما يتعلق بهذا النوع فقد استقصيناه فى تفسير قوله تعالى الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ومما يتعلق بأحوال الارض انها كرة وقد عرفت ان امتداد

الارض فيما بين المشرق والمغرب يسمى طولا وامتدادها بين الشمال والجنوب يسمى عرضا فنقول طول الارض اما أن يكون مستقيما أو مقعرا أو محدبا والاول باطل والالصار جميع وجه الارض مضيئا دفعة واحدة عند طلوع الشمس ولصار جميعه مظلما دفعة واحدة عند غيبتها لكن ليس الامر كذلك لانا لما اعتبرنا من ألقمر خسوفا واحدا بعينه واعتبرنا معه سائر ما ضبطنا من أحواله الاربعة التي هي أول الكسوف وتمامه وأول انجلائه وتمامه لم يوجد ذلك في البلاد المختلفة الطول في وقت واحد ووجد الماضي من الليل في البلد الشرقي منها أكثر مما في البلد الغربي والثاني أيضا باطل والالوجد الماضي من الليل في البلد الغربي أكثر منه في البلد الشرقي لان الاول يحصل في غرب المقعر أولا ثم في شرقه ثانيا ولما بطل القسمان ثبت ان طول الارض محدب ثم هذا المحدب اما أن يكون كريا أو عدسيا والثاني باطل لانا نجد التفاوت بين أزمنة الخسوف الواحد بحسب التفاوت في أجزاء الدائرة حتى ان الخسوف الذي يتفق في أقصى عمارة المشرق في أول الليل يوجد في أقصى عمارة المغرب في أول النهار فثبت انها كرة في الطول فأما عرض الارض فاما أن يكون مسطحا أو مقعرا أو محدبا والاول باطل والا لكان السالك من الجنوب على سمت القطب لا يزداد ارتفاع القطب عليه ولا يظهر له من الكواكب الابدية الظهور ما لم يكن كذلك لكنا بينا ان أحوالها مختلفة بحسب اختلاف عروضها والثاني أيضا باطل والا لصارت الابدية الظهور خفية عنه على دوام توغله في ذلك المقعر ولانتقص ارتفاع القطب والتوالي كاذبة على ما قدمنا في بيان المراتب السبعة الحاصلة بحسب اختلاف عروض البلدان وهذه الحجة على حسن تقريرها اقناعية (الحجة الثانية) ظل الارض مستدير فوجب كون الارض مستديرة (بيان الاول) ان انخساف القمر نفس ظل الارض لانه لا معنى لانخسافه الا زوال النور عن جوهره عند توسط الارض بينه وبين الشمس ثم نقول وانخساف القمر مستدير لانا نحس بالمقدار المنخسف منه مستديرا واذا ثبت ذلك وجب أن تكون الارض مستديرة لان امتداد الظل يكون على شكل الفصل المشترك بين القطعة المستضيئة باشراق الشمس عليها وبين القطعة المظلمة منها فاذا كان الظل مستديرا وجب أن يكون ذلك الفصل المشترك الذي شكل كل الظل مثل شكله مستديرا فثبت ان الارض مستديرة ثم ان هذا الكلام غير مختص بجانب واحد من جوانب الارض لان المناظر الموجبة للكسوف تتفق في جميع أجزاء فلك البروج مع ان شكل الخسوف أبدا على الاستدارة فاذن الارض مستديرة الشكل من كل الجوانب (الحجة الثالثة) ان الارض طالبة للبعد من الفلك ومتى كان حال جميع أجزائها كذلك وجب أن تكون الارض مستديرة لان امتداد الظل كرة واحتج من قدح في كرية الارض بامرين (أحدهما) ان الارض لو كانت كرة لكان مركزها منطبقا على مركز العالم ولو كان كذلك لكان الماء محيطا بها من كل الجوانب لان طبيعة الماء تقتضي طلب المركز فيلزم كون الماء محيطا بكل الارض (والثاني) ما نشاهد في الارض من التلال والجبال العظيمة والاغوار المقعرة جدا أجابوا عن الاول بأن العناية الالهية اقتضت اخراج جانب من الارض عن الماء بمنزلة جزيرة في البحر لتكون مستقرا للحيوانات وأيضا لا يبعد سيلان الماء من بعض جوانب الارض الى المواضع الغائرة منها وحينئذ يخرج بعض جوانب الارض من الماء وعن الثاني ان هذه التضاريس لا تخرج الارض عن كونها كرة قالوا لو اتخذنا كرة من خشب قطرها ذراع مثلا ثم أثبتنا فيها أشياء بمنزلة جاورسات أو شعيرات وقورنا فيها كامثالها فانها لا تخرجها عن الكرية ونسبة الجبال والغيران الى الارض دون نسبة تلك الثابتات الى الكرة الصغيرة

(الفصل الثاني في بيان الاستدلال بأحوال الارض على وجود الصانع) اعلم ان الاستدلال بأحوال الارض على وجود الصانع أسهل من الاستدلال بأحوال السموات على ذلك وذلك لان الخصم يدعي ان اتصاف السموات بمقاديرها واحيازها وأوضاعها أمر واجب لذاته يمتنع التغير فيستغني عن المؤثر فيحتاج في ابطال ذلك الى اقامة الدلالة على تماثل الاجسام الارضية فانا نشاهد تغيرها في جميع صفاتها

أعنى حصولها فى أحيازها وألوانها وطعومها وطبائعها ونشاهد ان كل واحد من أجزاء الجبال والصخور الصم يمكن كسرها وازالتها عن مواضعها وجعل العالى سافلا والسافل عاليا واذا كان الامر كذلك ثبت ان اختصاص كل واحد من أجزاء الارض بما هو عليه من المكان والحيز والمماسة والقرب من بعض الاجسام والبعد من بعضها ممكن التغير والتبدل واذا ثبت ان اتصاف تلك الاجرام بصفاتها أمر جائز وجب افتقارها فى ذلك الاختصاص الى مدبر قديم عليم سبحانه وتعالى عن قول الظالمين واذا عرفت ماخذ الكلام سهل عليك التفريع (النوع الثالث) من الدلائل اختلاف الليل والنهار وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا للاختلاف تفسيرين (أحدهما) أنه افتعال من قولهم خلفه يخلفه اذا ذهب الاول وجاء الثانى فاختلاف الليل والنهار تعاقبهما فى الذهاب والمجىء ومنه يقال فلان يختلف الى فلان اذا كان يذهب اليه ويجيء من عنده فذهابه يخالف مجيئه ومجيئه يخالف ذهابه وكل شئ يجيء بعد شئ آخر فهو خلفه وبهذا فسر قوله تعالى وهو الذى جعل الليل والنهار خلفة (والثانى) أراد اختلاف الليل والنهار فى الطول والقصر والنور والظلمة والزيادة والنقصان قال الكسائى يقال لكل شيئين اختلفا هما خلفان وعندى فيه وجه ثالث وهو ان الليل والنهار كما يختلفان بالطول والقصر فى الازمنة فهما يختلفان بالامكنة فان عند من يقول الارض كرة فكل ساعة عينتها فتلك الساعة فى موضع من الارض صبح وفى موضع آخر ظهر وفى موضع ثالث عصر وفى رابع مغرب وفى خامس عشاء وهلم جرا هذا اذا اعتبرنا البلاد المخالفة فى الاطوال أما البلاد المختلفة بالعرض فكل بلد يكون عرضه الشمالى أكثر كانت أيامه الصيفية أطول ولياليه الصيفية أقصر وأيامه الشتوية بالضد من ذلك فهذه الاحوال المختلفة فى الايام والليالى بحسب اختلاف أطوال البلدان وعروضها أمر مختلف عجيب ولقد ذكر الله تعالى أمر الليل والنهار فى كتابه فى عدة مواضع فقال فى بيان كونه مالك الملك يولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل وقال فى القصص قل أرأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة من اله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون قل أرأيتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيامة من اله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون وفى الروم ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله ان فى ذلك لآيات لقوم يسمعون وفى لقمان ألم تر ان الله يولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل وسخر الشمس والقمر كل يجرى الى أجل مسمى وفى الملائكة يولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل وسخر الشمس والقمر كل يجرى لاجل مسمى ذلكم الله ربكم وفى يس وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون وفى الزمر يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل وسخر الشمس والقمر كل يجرى لاجل مسمى وفى حم غافر الله الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا وفى عم وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا والآيات من هذا الجنس كثيرة وتحقيق الكلام أن يقال ان اختلاف أحوال الليل والنهار يدل على الصانع من وجوه (الاول) ان اختلاف أحوال الليل والنهار مرتبط بحركات الشمس وهى من الآيات العظام (الثانى) ما يحصل بسبب طول الايام تارة وطول الليالى أخرى من اختلاف الفصول وهو الربيع والصيف والخريف والشتاء وهو من الآيات العظام (الثالث) ان انتظام أحوال العباد بسبب طلب الكسب والمعيشة فى الايام وطلب النوم والراحة فى الليالى من الآيات العظام (الرابع) ان كون الليل والنهار متعاونين على تحصيل مصالح الخلق مع ما بينهما من التضاد والتنافى من الآيات العظام فان مقتضى التضاد بين الشيئين ان يتفاسدا الا ان يتعاونا على تحصيل المصالح (الخامس) ان اقبال الخلق فى أول الليل على النوم يشبه موت الخلائق أولا عند النفخة الاولى فى الصور ويقظتهم عند طلوع الشمس شبيهة بعود الحياة اليهم عند النفخة الثانية وهذا أيضا من الآيات العظام المنبهة على الآيات العظام (السادس) ان انشقاق ظلمة الليل بظهور الصبح المستطيل فيه من الآيات العظام كأنه جدول ماء صاف يسيل فى بحر كدر بحيث لا يتكدر الصافى بالكدر ولا الكدر بالصافى وهو المراد

بقوله تعالى فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا (السابع) ان تقدير الليل والنهار بالمقدار المعتدل الموافق للمصالح من الآيات العظام كما بينا أن فى الموضع الذى يكون القطب على سمت الرأس تكون السنة ستة أشهر فيها نهارا وستة أشهر ليلا وهناك لا يتم النضج ولا يصلح لمسكن الحيوان ولا يتهيأ فيه شئ من اسباب المعيشة (الثامن) ان ظهور الضوء فى الهواء لو قلنا انه حصل بقدرة الله تعالى ابتداء عند طلوع الشمس من حيث انه تعالى اجرى عادته بخلق الضوء فى الهواء عند طلوع الشمس فلا كلام وان قلنا الشمس توجب حصول الضوء فى الجرم المقابل له كان اختصاص الشمس بهذه الخاصية دون سائر الاجسام مع كون الاجسام باسرها متماثلة يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى فان قيل لم لا يجوز أن يقال المحرك لاجرام السموات ملك عظيم الجثة والقوة وحينئذ لا يكون اختلاف الليل والنهار دليلا على الصانع قلنا أما على قولنا فلما دل الدليل على ان قدرة العبد غير صالحة للايجاد فقد زال السؤال وأما على قول المعتزلة فقد نفى أبو هاشم هذا الاحتمال بالسمع (النوع الرابع) من الدلائل قوله تعالى والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحدى الفلك أصله من الدوران وكل مستدير فلك وفلك السماء اسم لاطواق سبعة تجرى فيها النجوم وفلكت الجارية اذا استدار ثديها وفلكة المغزل من هذا والسفينة سميت فلكا لانها تدور وبالماء اسهل دوران قال والفلك واحد وجمع فاذا أريد به الواحد ذكر واذا أريد به الجمع أنث ومثاله قولهم ناقة هجان ونوق هجان ودرع دلاص ودروع دلاص قال سيبويه الفلك اذا اريد به الواحد فضمة الفاء فيه بمنزلة ضمة باء برد وخاء خرج واذا أريد به الجمع فضمة الفاء فيه بمنزلة ضمة الحاء من حمر والصاد من صفر فالضمتان وان اتفقتا فى اللفظ فهما مختلفتان فى المعنى (المسئلة الثانية) قال الليث سمى البحر بحرا لاستبحاره وهو سعته وانبساطه ويقال استبحر فلان فى العلم اذا اتسع فيه والراعى وتبحر فلان فى المال وقال غيره سمى البحر بحرا لانه شق فى الارض والبحر الشق ومنه البحيرة (المسئلة الثالثة) ذكر الجبائى وغيره من العلماء مواضع البحور ان البحور المعروفة خمسة أحدها بحر الهند وهو الذى يقال له أيضا بحر الصين والثانى بحر المغرب والثالث بحر الشام والروم ومصر والرابع بحر نيطش والخامس بحر جرجان (فاما بحر الهند) فانه يمتد طوله من المغرب الى المشرق من أقصى أرض الحبشة الى أقصى أرض الهند والصين يكون مقدار ذلك ثمانمائة ألف ميل وعرضه ألفى وسبعمائة ميل ويجاوز خط الاستواء ألفا وسبعمائة ميل وخلجان هذا البحر (الاول) خليج عند أرض الحبشة ويمتد الى ناحية البربر ويسمى الخليج البربرى طوله مقدار خمسمائة ميل وعرضه مائة ميل (والثانى) خليج بحر ايلة وهو بحر القلزم طوله ألف وأربعمائة ميل وعرضه سبعمائة ميل ومنتهاه الى البحر الذى يسمى البحر الاخضر وعلى طرفه القلزم فلذلك سمى به وعلى شرقيه أرض اليمن وعدن وعلى غربيه أرض الحبشة (الثالث) خليج بحر أرض فارس ويسمى الخليج الفارسى وهو بحر البصرة وفارس الذى على شرقيه تيز ومكران وعلى غربيه عمان طوله ألف وأربعمائة ميل وعرضه خمسمائة ميل وبين هذين الخليجين اعنى خليج أيلة وخليج فارس أرض الحجاز واليمن وسائر بلاد العرب فيما بين مسافة ألف وخمسمائة ميل (الرابع) يخرج منه خليج آخر الى أقصى بلاد الهند ويسمى الخليج الاخضر طوله ألف وخمسمائة ميل قالوا وفى جزيرة بحر الهند من الجزائر العامرة وغير العامرة ألف وثلثمائة وسبعون جزيرة منها جزيرة ضخمة فى أقصى البحر مقابل أرض الهند فى ناحية المشرق عند بلاد الصين وهى سرنديب يحيط بها ثلاثة آلاف ميل فيها جبال عظيمة وانهار كثيرة ومنها يخرج الياقوت الاحمر وحول هذه الجزيرة تسع عشرة جزيرة عامرة فيها مدائن عامرة وقرى كثيرة ومن جزائر هذا البحر جزيرة كلة التى يجلب منها الرصاص القلعى وجزيرة سربرة التى يجلب منها الكافور (وأما بحر المغرب) فهو الذى يسمى بالمحيط وتسميه اليونانيون اوقيانوس ويتصل به بحر الهند ولا يعرف طرفه الا فى ناحية المغرب والشمال عند محاذاة أرض الروس والصقالبة فيأخذ من أقصى المنتهى فى الجنوب محاذيا لارض السودان مارا على حدود السوس الاقصى وطنجة وتاهرت ثم الاندلس

والخلالقة والصقالبة ثم يمتد من هناك وراء الجبال غير المسلوكة والاراضى غير المسكونة نحو بحر المشرق وهذا البحر لا تجرى فيه السفن وانما تسلك بالقرب من سواحله وفيه ست جزائر مقابل أرض الحبشة تسمى جزائر الخالدات ويخرج من هذا البحر خليج عظيم فى شمال الصقالبة ويمتد هذا الخليج الى أرض بلغار المسلمين طوله من المشرق الى المغرب ثلثمائة ميل وعرضه مائة ميل (وأما بحر الروم) وافريقية ومصر والشام طوله مقدار خمسة آلاف ميل وعرضه ستمائة ميل ويخرج منه خليج الى ناحية الشمال قريب من الرومية طوله خمسمائة ميل وعرضه ستمائة ويخرج منه خليج آخر الى أرض سربن طوله مائتا ميل وفى هذا البحر مائة واثنان وستون جزيرة عامرة منها خمسون جزيرة عظام (وأما بحر نيطش) فانه يمتد من لاذقية الى خلف قسطنطينية فى أرض الروس والصقالبة طوله ألف وثلثمائة ميل وعرضه ثلثمائة ميل (وأما بحر جرجان) فطوله من المغرب الى المشرق ثلثمائة ميل وعرضه ستمائة ميل وفيه جزيرتان كانتا عامرتين فيما مضى من الزمان ويعرف هذا البحر ببحر آبسكون لانها على فرضته ثم يمتد الى طبرستان والديلم والنهروان وباب الابواب وناحية أرّان وليس يتصل ببحر آخر فهذه هى البحور العظام وأما غيرها فبحيرات وبطائح كبحيرة خوارزم وبحيرة طبرية وحكى عن ارسطاطاليس أن بحر اوقيانوس محيط بالارض بمنزلة المنطقة لها فهذا هو الكلام المختصر فى أمر البحور (المسئلة الرابعة) فى كيفية الاستدلال بجريان الفلك فى البحر على وجود الصانع تعالى وتقدس وهى من وجوه (أحدها) أن السفن وان كانت من تركيب الناس الا انه تعالى هو الذى خلق الآلات التى بها يمكن تركيب هذه السفن فلولا خلقه لها لما امكن ذلك (وثانيها) لولا الرياح المعينة على تحريكها لما تكامل النفع بها (وثالثها) لولا هذه الرياح وعدم عصفها لما بقيت ولما سلمت (ورابعها) لولا تقويته قلوب من يركب هذه السفن لما تم الغرض فصيرها الله تعالى من هذه الوجوه مصلحة للعباد وطريقا لمنافعهم وتجاراتهم (وخامسها) انه خص كل طرف من اطراف العالم بشئ معين واحوج الكل الى الكل فصار ذلك داعيا يدعوهم الى اقتحام هذه الاخطار فى هذه الاسفار ولولا انه تعالى خص كل طرف بشئ واحوج الكل اليه لما ارتكبوا هذه السفن فالحامل ينتفع به لانه يربح والمحمول اليه ينتفع بما حمل اليه (وسادسها) تسخير الله البحر لحمل الفلك مع قوة سلطان البحر اذا هاج وعظم الهول فيه اذا ارسل الله الرياح فاضطربت امواجه وتقلبت مياهه (وسابعها) أن الاودية العظام مثل جيحون وسيحون تنصب أبدا الى بحيرة خوارزم على صغرها ثم ان بحيرة خوارزم لا تزداد البتة ولا تمتد فالحق سبحانه وتعالى هو العالم بكيفية حال هذه المياه العظيمة التى تنصب فيها (وثامنها) ما فى البحار من الحيوانات العظيمة ثم ان الله تعالى يخلص السفن عنها ويوصلها الى سواحل السلامة (وتاسعها) ما فى البحار من هذا الامر العجيب وهو قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان وقال هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح اجاج ثم انه تعالى بقدرته يحفظ البعض عن الاختلاط بالبعض وكل ذلك مما يرشد العقول والالباب الى افتقارها الى مدبر يدبرها ومقدر يحفظها (المسئلة الخامسة) دل قوله فى صفة الفلك بما ينفع الناس على اباحة ركوبها وعلى اباحة الاكتساب والتجارة وعلى الانتفاع باللذات (النوع الخامس) قوله تعالى وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيى به الارض بعد موتها واعلم أن دلالته على الصانع من وجوه (أحدها) أن تلك الاجسام وما قام بها من صفات الرقة والرطوبة واللطافة والعذوبة لا يقدر أحد على خلقها الا الله تعالى قال سبحانه قل أرأيتم ان أصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين (وثانيها) انه تعالى جعله سببا لحياة الانسان ولاكثر منافعه قال تعالى أفرأيتم الماء الذى تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون وقال وجعلنا من الماء كل شئ حى أفلا يؤمنون (وثالثها) انه تعالى كما جعله سببا لحياة الانسان جعله سببا لرزقه قال تعالى وفى السماء رزقكم وما توعدون (ورابعها) ان السحاب مع ما فيه من المياه العظيمة التى تسيل منها الاودية العظام تبقى معلقة فى جو السماء وذلك من الآيات العظام (وخامسها) أن نزولها عند التضرع واحتياج الخلق اليه مقدرا بمقدار النفع من الآيات

العظام قال تعالى حكاية عن نوح فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا (وسادسها) ما قال فسقناه الى بلد ميت وقال وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج فان قيل افتقولون ان الماء ينزل من السماء على الحقيقة أومن السحاب أوتجوزون ما قاله بعضهم من أن الشمس تؤثر فى الارض فيخرج منها بخرة متصاعدة فاذا وصلت الى الجو البارد بردت فثقلت فنزلت من فضاء المحيط الى ضيق المركز فاتصلت فتولدت من اتصال بعض تلك الذرات بالبعض قطرات هى قطرات المطر قلنا بل نقول انه ينزل من السماء كما ذكره الله تعالى وهو الصادق فى خبره واذا كان قادرا على امساك الماء فى السحاب فاى بعد فى ان يمسكه فى السماء فاما قول من يقول انه من بخار الارض فهذا ممكن فى نفسه لكن القطع به لا يمكن الا بعد القول بنفى الفاعل المختار وقدم العالم وذلك كفر لانا متى جوزنا الفاعل المختار القادر على خلق الجسم فكيف يمكننا مع امكان هذا القسم ان نقطع بما قالوه أما قوله فاحيى به الارض بعد موتها فاعلم أن هذه الحياة من جهات (أحدها) ظهور النبات الذى هو الكلا والعشب وما شاكلهما مما لولاه لما عاشت دواب الارض (وثانيها) انه لولاه لما حصلت الاقوات للعباد (وثالثها) انه تعالى ينبت كل شئ بقدر الحاجة لانه تعالى ضمن أرزاق الحيوانات بقوله وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها (ورابعها) انه يوجد فيه من الالوان والطعوم والروائح وما يصلح للملابس لان ذلك كله مما لا يقدر عليه الا الله (وخامسها) انه يحصل للارض بسبب النبات حسن ونضرة ورواء ورونق فذلك هو الحياة واعلم أن وصفه تعالى ذلك بالاحياء بعد الموت مجاز لان الحياة لا تصح الا على من يدرك ويصح ان يعلم وكذلك الموت الا ان الجسم اذا صار حيا حصل فيه أنواع من الحسن والنضرة والبهاء والنشو والنماء فاطلق لفظ الحياة على حصول هذه الاشياء وهذا من فصيح الكلام الذى على اختصاره يجمع المعانى الكثيرة واعلم أن احياء الارض بعد موتها يدل على الصانع من وجوه (أحدها) نفس الزرع لان ذلك ليس فى مقدور أحد على الحد الذى يخرج عليه (وثانيها) اختلاف الوانها على وجه لا يكاد يحد ويحصى (وثالثها) اختلاف طعوم ما يظهر على الزرع والشجر (ورابعها) استمرار العادات بظهور ذلك فى اوقاتها المخصوصة (النوع السادس) من الآيات قوله تعالى وبث فيها من كل دابة ونظيره جميع الآيات الدالة على خلقة الانسان وسائر الحيوانات كقوله وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واعلم أن حدوث الحيوانات قد يكون بالتوليد وقد يكون بالتوالد وعلى التقديرين فلا بد فيهما من الصانع الحكيم فلنبين ذلك فى الناس ثم فى سائر الحيوانات أما الانسان فالذى يدل على افتقاره فى حدوثه الى الصانع وجوه (أحدها) يروى ان واحدا قال عند عمر بن الخطاب رضى الله عنه انى اتعجب من أمر الشطرنج فان رقعته ذراع فى ذراع ولواعب الانسان ألف ألف مرة فانه لا يتفق مرتان على وجه واحد فقال عمر بن الخطاب ههنا ما هو أعجب منه وهو ان مقدار الوجه شبر فى شبر ثم ان مواضع الاعضاء التى فيها كالحاجبين والعينين والانف والفم لا يتغير البتة ثم انك لا ترى شخصين فى الشرق والغرب يشتبهان فى الصورة فما أعظم تلك القدرة والحكمة التى أظهرت فى هذه الرقعة الصغيرة هذه الاختلافات التى لا حد لها (وثانيها) ان الانسان متولد من النطفة فالمؤثر فى تصوير النطفة وتشكيلها قوة موجودة فى النطفة أوغير موجودة فيها فان كانت القوة المصورة فيها فتلك القوة اما ان يكون لها شعور وادراك وعلم وحكمة حتى تمكنت من هذا التصوير العجيب واما ان لا تكون تلك القوة كذلك بل يكون تأثيرها بمجرد الطبع والعلية والاول ظاهر الفساد لان الانسان حال استكماله أكثر علما وقدرة ثم انه حال كماله لو أراد أن يغير شعرة عن كيفيتها لا يقدر على ذلك فحال ما كان فى نهاية الضعف كيف يقدر على ذلك وأما ان كانت تلك القوة مؤثرة بالطبع فهذا المعنى اما ان يكون جسما متشابه الاجزاء فى نفسه أو يكون مختلف الاجزاء فان كان متشابه الاجزاء فالقوة الطبيعية اذا عملت فى المادة البسيطة لا بد وان يصدر منه فعل متشابه وهذا هو الكرة فكان ينبغى أن يكون الانسان على صورة كرة وتكون جميع الاجزاء المفترضة فى تلك الكرة متشابهة فى الطبع وهذا هو الذى

يستدلون به على أن البسائط لابد وان تكون كرات فثبت أنه لابد للنطفة فى انقلابها حاودماوانساناًمن مدبر ومقدر لاعضائها وقواها وتراكيبها وماذاك الا الصانع سبحانه وتعالى (وثالثها) الاستدلال باحوال تشريح ابدان الحيوانات والعجائب الواقعة فى تركيبها وتاليفها وايراد ذلك فى هذا الموضع كالمتعذر لكثرتها واستقصاء الناس فى شرحها فى الكتب المعمولة فى هذا الفن (ورابعها) ماروى عن أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه قال سبحان من بصر بشحم وأسمع بعظم وأنطق بلحم ومن عجائب الامر فى هذا التركيب ان أهل الطبائع قالوا أعلى العناصر يجب أن يكون هو النار لانها حارة يابسة وأدون منها فى اللطافة الهواء ثم الماء والارض لابد وان تكون تحت الكل لثقلها وكثافتها ويبسها ثم انهم قلبوا هذه القضية فى تركيب بدن الانسان لان اعلى الاعضاء منه عظم القحف والعظم بارد يابس على طبيعة الارض وتحته الدماغ وهو بارد رطب على طبع الماء وتحته النفس وهو حار رطب على طبع الهواء وتحت الكل القلب وهو حار يابس على طبع النار فسبحان من بيده قلب الطبائع يرتبها كيف يشاء ويركبها كيف أراد ومما ذكرنا فى هذا الباب أن كل صانع يأتى بنقش لطيف فانه يصونه عن التراب كيلا يكدره وعن الماء كيلا يمحوه وعن الهواء كيلا يزيل طراوته ولطافته وعن النار كيلا تحرقه ثم انه سبحانه وتعالى وضع نقش خلقته على هذه الاشياء فقال ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب وقال وجعلنا من الماء كل شئ حى وقال فى الهواء فنفخنا فيه من روحنا وقال أيضاً واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى فتنفخ فيها وقال ونفخت فيه من روحى وقال فى النار وخلق الجان من مارج من نار وهذا يدل على ان صنعه بخلاف صنع كل أحد (وخامسها) انظر الى الطفل بعد انفصاله من الام فانك لو وضعت على فمه وأنفه ثوباً ينقطع نفسه لمات فى الحال ثم انه بقى فى الرحم الضيق مدة مديدة مع تعذر النفس هناك ولم يمت ثم انه بعد الانفصال يكون من أضعف الاشياء وابعدها عن الفهم بحيث لا يميز بين الماء والنار وبين المؤذى والملذ وبين الام وبين غيرها ثم ان الانسان وان كان فى أول أمره من أبعد الاشياء عن الفهم فانه بعد استكماله أكمل الحيوانات فى الفهم والعقل والادراك ليعلم أن ذلك من عطية القادر الحكيم فانه لو كان الامر بالطبع لكان كل من كان أذكى فى أول الخلقة كان أكثر فهماً وقت الاستكمال فلما لم يكن الامر كذلك بل كان على الضد منه علمنا أن كل ذلك من عطية الله الخالق الحكيم (وسادسها) اختلاف الالسنة واختلاف طبائعهم واختلاف أمزجتهم من أقوى الدلائل ونرى الحيوانات البرية والجبلية شديدة المشابهة بعضها بالبعض ونرى الناس مختلفين جداً فى الصورة ولولا ذلك لاختلت المعيشة ولاشتبه كل أحد باحد فما كان يتميز البعض عن البعض وفيه فساد المعيشة واستقصاء الكلام فى هذا النوع لامطمع فيه لانه بحر لا ساحل له (النوع السابع) من الدلائل تصريف الرياح وفيه مسائل (المسئلة الاولى) وجه الاستدلال بها انها مخلوقة على وجه يقبل التصريف وهو الرقة واللطافة ثم انه سبحانه يصرفها على وجه يقع به النفع العظيم فى الانسان والحيوان والنبات وذلك من وجوه (أحدها) انها مادة النفس الذى لو انقطع ساعة عن الحيوان لمات وقيل فيه ان كل ما كانت الحاجة اليه أشد كان وجدانه أسهل ولما كان احتياج الانسان الى الهواء أعظم الحاجات حتى لو انقطع عنه لحظة لمات لاجرم كان وجدانه أسهل من وجدان كل شئ وبعد الهواء الماء فان الحاجة الى الماء أيضاً شديدة دون الحاجة الى الهواء فلاجرم سهل أيضاً وجدان الماء ولكن وجدان الهواء أسهل لان الماء لابد فيه من تكلف الاغتراف بخلاف الهواء فان الآلات المهيأة لجذبه حاضرة أبداً ثم بعد الماء الحاجة الى الطعام شديدة ولكن دون الحاجة الى الماء فلاجرم كان تحصيل الطعام أصعب من تحصيل الماء وبعد الطعام الحاجة الى تحصيل المعاجين والادوية النادرة قليلة فلاجرم عزت هذه الاشياء وبعد المعاجين الحاجة الى أنواع الجواهر من اليواقيت والزبرجد نادرة جداً فلاجرم كانت فى نهاية العزة فثبت أن كل ما كان الاحتياج اليه أشد كان وجدانه أسهل وكل ما كان الاحتياج اليه أقل كان وجدانه أصعب وماذاك الا رحمة منه على العباد ولما كانت الحاجة الى رحمة الله تعالى أعظم الحاجات

فنرجو أن يكون وجدانها أسهل من وجدان كل شيء وعبر الشاعر عن هذا المعنى فقال

سبحان من خص القليل بعزه * والناس مستغنون عن اجناسه
وأذل انفاس الهواء وكل ذى * نفس لمحتاج الى انفاسه

(وثانيها) لولا تحرك الرياح لما جرت الفلك وذلك مما لا يقدر عليه أحد الا الله فلو أراد كل من فى العالم ان يقلب الريح من الشمال الى الجنوب أو اذا كان الهواء ساكنا ان يحركه لتعذر (المسئلة الثانية) قال الواحدى وتصريف الرياح أراد وتصريفه الرياح فأضاف المصدر الى المفعول وهو كثير (المسئلة الثالثة) الرياح جمع الريح قال أبو على الريح اسم على فعل والعين منه واو انقلبت فى الواحد للكسرة ياء فانه فى الجمع القليل أرواح وذلك لانه لا شئ فيه يوجب الاعلال ألا ترى ان سكون الراء لا يوجب الاعلال كالواو فى قوم وقول وفى الجمع الكثير رياح انقلبت الواو ياء للكسرة التى قبلها نحو ديمة وديم وحيلة وحيل قال ابن الانبارى انما سميت الريح ريحا لان الغالب عليها فى هبوبها المجىء بالروح والراحة وانقطاع هبوبها يكسب الكرب والغم فهى مأخوذة من الروح والدليل على ان أصلها الواو قولهم فى الجمع أرواح (المسئلة الرابعة) قالوا الرياح أربع الشمال والجنوب والصبا والدبور فالشمال من نقطة الشمال والجنوب من نقطة الجنوب والصبا مشرقية والدبور مغربية وتسمى الصبا قبولا لانها استقبلت الدبور وما بين كل واحد من هذه المهاب فهى نكباء (المسئلة الخامسة) اختلف القراء فى الرياح فقرأ أبو عمرو وعاصم وابن عامر الرياح على الجمع فى عشرة مواضع البقرة والاعراف والحجر والكهف والفرقان والنمل والروم فى موضعين والجاثية وفاطر وقرأ نافع فى اثنى عشر موضعا هذه العشرة وفى ابراهيم كرماد اشتدت به الرياح وفى حم عسق ان يشأ يسكن الرياح وقرأ ابن كثير الرياح فى خمسة مواضع البقرة والحجر والكهف والروم فى موضعين وقرأ الكسائى فى ثلاثة مواضع فى الحجر والفرقان والروم الاول منها * واعلم ان كل واحدة من هذه الرياح مثل الاخرى فى دلالتها على الوحدانية وأما من وحد فانه يريد به الجنس كقولهم أهلك الناس الدينار والدرهم واذا أريد بالريح الجنس كانت قراءة من وحد كقراءة من جمع فأما ما روى فى الحديث من انه عليه الصلاة والسلام كان اذا هبت الريح قال اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا فانه يدل على ان مواضع الرحمة بالجمع أولى قال تعالى ومن آياته أن يرسل الرياح مبشرات وانما يبشر بالرحمة وقال فى موضع الافراد وفى عاد اذ أرسلنا عليهم الريح العقيم وقد يختص اللفظ فى القرآن بشئ فيكون امارة له فمن ذلك ان عامة ما جاء فى التنزيل من قوله تعالى وما يدريك لعل الساعة قريب وما كان من لفظ أدراك فانه مفسر لمبهم غير معين كقوله وما أدراك ما القارعة وما أدراك ما هيه (النوع الثامن) من الدلائل قوله تعالى والسحاب المسخر بين السماء والارض سمى السحاب سحابا لانسحابه فى الهواء ومعنى التسخير التذليل وانما سماه مسخرا لوجوه (أحدها) ان طبع الماء ثقيل يقتضى النزول فكان بقاؤه فى جو الهواء على خلاف الطبع فلا بد من قاسر قاهر يقهره على ذلك فلذلك سماه بالمسخر (الثانى) ان هذا السحاب لو دام لعظم ضرره من حيث انه يستر ضوء الشمس ويكثر الامطار والابتلال ولو انقطع لعظم ضرره لانه يقتضى القحط وعدم العشب والزراعة فكان تقديره بالمقدار المعلوم هو المصلحة فهو كالمسخر لله سبحانه يأتى به فى وقت الحاجة ويرده عند زوال الحاجة (الثالث) ان السحاب لا يقف فى موضع معين بل يسوقه الله تعالى بواسطة تحريك الرياح الى حيث أراد وشاء فذلك هو التسخير فهذا هو الاشارة الى وجوه الاستدلال بهذه الدلائل وأما قوله تعالى لآيات لقوم يعقلون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله لآيات لفظ جمع فيحتمل أن يكون ذلك راجعا الى الكل أى مجموع هذه الاشياء آيات ويحتمل أن يكون راجعا الى كل واحد مما تقدم ذكره فكانه تعالى بين أن فى كل واحد مما ذكرنا آيات وأدلة وتقرير ذلك من وجوه (أحدها) انا بينا ان كل واحد من هذه الامور الثمانية يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى من وجوه كثيرة (وثانيها) ان كل واحد من هذه الآيات يدل على مدلولات كثيرة فهى من حيث انها لم تكن موجودة ثم وجدت دلت على وجود المؤثر وعلى كونه قادرا لانه لو كان

المؤثر

المؤثر موجبا لدام الاثر بدوامه فما كان يحصل التغير ومن حيث انها وقعت على وجه الاحكام والاتقان
دلت على علم الصانع ومن حيث ان حدوثها اختص بوقت دون وقت دلت على ارادة الصانع ومن حيث انها
وقعت على وجه الاتساق والانتظام من غير ظهور الفساد فيها دلت على وحدانية الصانع على ما قال تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا (وثالثها) انها كما تدل على وجود الصانع وصفاته فكذلك تدل على وجوب
طاعته وشكره علينا عند من يقول بوجوب شكر المنعم عقلا لان كثرة النعم توجب الخلوص في الشكر
(ورابعها) ان كل واحد من هذه الدلائل الثمانية أجسام عظيمة فهي مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى
فذلك الجزء الذي يتقاصر الحس والوهم والخيال عن ادراكه قد حصل فيه جميع هذه الدلائل فان ذلك
الجزء من حيث انه حادث فكان حدوثه لا محالة مختصا بوقت معين ولا بد وأن يكون مختصا بصفة معينة مع انه
يجوز في العقل وقوعه على خلاف هذه الامور وذلك يدل على الافتقار الى الصانع الموصوف بالصفات
المذكورة واذا كان كل واحد من أجزاء هذه الاجسام ومن صفاتها شاهدا على وجود الصانع لا جرم قال
انها آيات وحاصل القول ان الموجود اما قديم واما محدث أما القديم فهو الله سبحانه وتعالى وأما المحدث فكل
ما عداه واذا كان في كل محدث دلالة على وجود الصانع كان كل ما عداه شاهدا على وجوده مقرا بوحدانيته
معترفا بلسان الحال بالهيته وهذا هو المراد من قوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم
أما قوله تعالى لقوم يعقلون فانما خص الآيات بهم لانهم الذين يتمكنون من النظر فيه والاستدلال به على
ما يلزمهم من توحيد ربهم وعدله وحكمته ليقوموا بشكره وما يلزم من عبادته وطاعته واعلم ان النعم على
قسمين نعم دنيوية ونعم دينية وهذه الامور الثمانية التي عدها الله تعالى نعم دنيوية في الظاهر فاذا تفكر
العاقل فيها واستدل بها على معرفة الصانع صارت نعما دينية لكن الانتفاع بها من حيث انها نعم دنيوية
لا يكمل الا عند سلامة الحواس وصحة المزاج فكذا الانتفاع بها من حيث انها نعم دينية لا يكمل الا عند
سلامة العقول وانفتاح بصر الباطن فلذلك قال لآيات لقوم يعقلون قال القاضي عبد الجبار الآية تدل
على أمور (أحدها) انه لو كان الحق يدرك بالتقليد واتباع الآباء والجري على الالف والعادة لما صح ذلك
(وثانيها) لو كانت المعارف ضرورية وحاصلة بالالهام لما صح وصف هذه الامور بانها آيات لان المعلوم
بالضرورة لا يحتاج في معرفته الى الآيات (وثالثها) ان سائر الاجسام والاعراض وان كانت تدل على
الصانع فهو تعالى خص هذه الثمانية بالذكر لانها جامعة بين كونها دلائل وبين كونها نعما على المكلفين على
أوفر حظ ونصيب ومتى كانت الدلائل كذلك كانت أنجع في القلوب وأشد تأثيرا في الخواطر * قوله عز وجل

(ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله ولو يرى الذين ظلموا اذ
يرون العذاب ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب) اعلم انه سبحانه وتعالى لما قرر التوحيد بالدلائل
القاهرة القاطعة أردف ذلك بتقبيح ما يضاد التوحيد لان تقبيح ضد الشيء مما يؤكد حسن الشيء ولذلك
قال الشاعر * وبضدها تتبين الاشياء * وقالوا أيضا النعمة مجهولة فاذا فقدت عرفت والناس
لا يعرفون قدر الصحة فاذا مرضوا ثم عادت الصحة اليهم عرفوا قدرها وكذا القول في جميع النعم فلهذا
السبب أردف الله تعالى الآية الدالة على التوحيد بهذه الآية وههنا مسائل (المسئلة الاولى) أما الند
فهو المثل المنازع وقد بينا تحقيقه في قوله تعالى في أول هذه السورة فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون
واختلفوا في المراد بالانداد على أقوال (أحدها) انها هي الاوثان التي اتخذوها آلهة لتقربهم الى الله زلفى
ورجوا من عندها النفع والضر وقصدوها بالمسائل ونذروا لها النذور وقربوا لها القرابين وهو قول أكثر
المفسرين وعلى هذا الاصنام أنداد بعضها لبعض أي أمثال ليس انها أنداد لله تعالى أو المعنى انها أنداد لله
تعالى بحسب ظنونهم الفاسدة (وثانيها) انها السادة الذين كانوا يطيعونهم فيحلون لمكان طاعتهم ما حرم
الله ويحرمون ما أحل الله عن السدي والقائلون بهذا القول رجحوا هذا القول على الاول من وجوه
(الاول) ان قوله يحبونهم كحب الله الهاء والميم فيه ضمير العقلاء (الثاني) انه يبعد انهم كانوا يحبون

الاصنام كمحبتهم لله تعالى مع علمهم بانها لا تضر ولا تنفع (الثالث) ان الله تعالى ذكر بعد هذه الآية
اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا وذلك لا يليق الا بمن اتخذ الرجال أندادا وأمثالا لله تعالى يلتزمون من
تعظيمهم والانقياد لهم ما يلتزمونه المؤمنون من الانقياد لله تعالى (القول الثالث) في تفسير الانداد
قول الصوفية والعارفين وهو ان كل شئ شغلت قلبك به سوى الله تعالى فقد جعلته في قلبك ندا لله تعالى
وهو المراد من قوله أفرأيت من اتخذ الهه هواه أما قوله تعالى يحبونهم كحب الله فاعلم انه ليس المراد
محبة ذاتهم فلابد من محذوف والمراد يحبون عبادتهم أو التقرب اليهم والانقياد لهم أو جميع ذلك وقوله
كحب الله فيه ثلاثة أقوال قيل فيه كحبهم لله وقيل فيه كالحب اللازم عليهم لله وقيل فيه كحب المؤمنين لله
وانما اختلفوا هذا الاختلاف من حيث انهم اختلفوا في انهم هل كانوا يعرفون الله أم لا فمن قال كانوا
يعرفونه مع اتخاذهم الانداد تأول على ان المراد كحبهم لله ومن قال انهم ما كانوا عارفين بربهم حمل الآية على
أحد الوجهين الباقيين اما كالحب اللازم لهم أو كحب المؤمنين لله والقول الاول أقرب لان قوله يحبونهم
كحب الله راجع الى الناس الذين تقدم ذكرهم وظاهر قوله كحب الله يقتضي حبا لله ثابتا فيهم فكانه
تعالى بين في الآية السالفة ان الاله واحد ونبه على دلائله ثم حكى قول من يشرك معه وذلك يقتضي كونهم
مقرين بالله تعالى فان قيل العاقل يستحيل أن يكون حبه للاوثان كحبه لله وذلك لانه بضرورة العقل يعلم
أن هذه الاوثان أحجار لا تنفع ولا تضر ولا تسمع ولا تبصر ولا تعقل وكانوا مقرين بان لهذا العالم صانعا
مدبرا حكيما ولهذا قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ومع هذا الاعتقاد كيف
يعقل أن يكون حبهم لتلك الاوثان كحبهم لله تعالى وأيضا فان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا ما نعبدهم
الا ليقربونا الى الله زلفى واذا كان كذلك كان المقصود الاصلي طلب مرضاة الله تعالى فكيف يعقل الاستواء
في الحب مع هذا القول قلنا قوله يحبونهم كحب الله أي في الطاعة لها والتعظيم لها فالاستواء على هذا
القول في المحبة لا ينافي ما ذكرتموه أما قوله تعالى والذين آمنوا أشد حبا لله ففيه مسائل (المسئلة الاولى)
في البحث عن ماهية محبة العبد لله تعالى اعلم انه لا نزاع بين الامة في اطلاق هذه اللفظة وهي ان العبد قد
يحب الله تعالى والقرآن ناطق به كما في هذه الآية وكما في قوله يحبهم ويحبونه وكذا الاخبار روى ان
ابراهيم عليه السلام قال لملك الموت عليه السلام وقد جاءه لقبض روحه هل رأيت خليلا يميت خليله فأوحى
الله تعالى اليه هل رأيت خليلا يكره لقاء خليله فقال يا ملك الموت الآن فاقبض وجاء اعرابي الى النبي صلى
الله عليه وسلم فقال يا رسول الله متى الساعة فقال ما أعددت لها فقال ما أعددت كثير صلاة ولا صيام الا أني
أحب الله ورسوله فقال عليه الصلاة والسلام المرء مع من أحب فقال أنس فما رأيت المسلمين فرحوا بشئ
بعد الاسلام فرحهم بذلك وروى ان عيسى عليه السلام مر بثلاثة نفر وقد نحلت أبدانهم وتغيرت ألوانهم
فقال لهم ما الذي بلغ بكم الى ما أرى فقالوا الخوف من النار فقال حق على الله أن يؤمن الخائف ثم تركهم الى
ثلاثة آخرين فاذا هم أشد نحولا وتغيرا فقال لهم ما الذي بلغ بكم الى هذا المقام قالوا الشوق الى الجنة فقال
حق على الله أن يعطيكم ما ترجون ثم تركهم الى ثلاثة آخرين فاذا هم أشد نحولا وتغيرا كأن وجوههم
المرايا من النور فقال كيف بلغتم الى هذه الدرجة قالوا بحب الله فقال عليه الصلاة والسلام أنتم المقربون
الى الله يوم القيامة وعن السدي قال تدعى الامم يوم القيامة بانبيائها فيقال يا أمة موسى ويا أمة عيسى
ويا أمة محمد غير المحبين منهم فانهم ينادون يا أولياء الله وفي بعض الكتب عبدي أنا وحقك لك محب فبحقي عليك
كن لي محبا واعلم ان الامة وان اتفقوا في اطلاق هذه اللفظة لكنهم اختلفوا في معناها فقال جمهور المتكلمين
ان المحبة نوع من أنواع الارادة والارادة لا تعلق لها الا بالجائزات فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى
وصفاته فاذا قلنا نحب الله فمعناه نحب طاعة الله وخدمته أو نحب ثوابه واحسانه وأما العارفون فقد قالوا
العبد قد يحب الله تعالى لذاته وأما حب خدمته أو حب ثوابه فدرجة نازلة واحتجوا بان قالوا انا وجدنا
ان اللذة محبوبة لذاتها والكمال أيضا محبوب لذاته أما اللذة فانه اذا قيل لنا لم تكتسبون قلنا لنجد المال فاذا

قيل ولم تطلبون المال قلنا لنجد به المأكول والمشروب فان قالوا لم تطلبون المأكول والمشروب قلنا لتحصل اللذة ويندفع الالم فاذا قيل لنا ولم تطلبون اللذة وتكرهون الالم قلنا هذا غير معلل فانه لو كان كل شئ انما كان مطلوبا لاجل شئ آخر لزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فلابد من الانتهاء الى ما يكون مطلوبا لذاته واذا ثبت ذلك فنحن نعلم ان اللذة مطلوبة الحصول لذاتها والالم مطلوب الدفع لذاته لا لسبب آخر وأما الكمال فلانا نحب الانبياء والاولياء لمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال واذا سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل رستم واسفنديار واطلعنا على كيفية شجاعتهم مالت قلوبنا اليهم حتى انه قد يبلغ ذلك الميل الى انفاق المال العظيم في تقرير تعظيمه وقد ينتهى ذلك الى المخاطرة بالروح وكون اللذة محبوبة لذاتها لا ينافى كون الكمال محبوبا لذاته اذا ثبت هذا فنقول الذين حملوا محبة الله تعالى على محبة طاعته أو على محبة ثوابه فهؤلاء هم الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها ولم يعرفوا ان الكمال محبوب لذاته أما العارفون الذين قالوا انه تعالى محبوب في ذاته ولذاته فهم الذين انكشف لهم ان الكمال محبوب لذاته وذلك لان اكمل الكاملين هو الحق سبحانه وتعالى فانه لوجوب وجوده غنى عن كل ما عداه وكل كل شئ فهو مستفاد منه وانه سبحانه وتعالى اكمل الكاملين في العلم والقدرة فاذا كنا نحب الرجل العالم لكماله في علمه والرجل الشجاع لكماله في شجاعته والرجل الزاهد لبراءته عما لا ينبغى من الافعال فكيف لا نحب الله وجميع العلوم بالنسبة الى علمه كالعدم وجميع القدر بالنسبة الى قدرته كالعدم وجميع ما للخلق من البراءة عن النقائص بالنسبة الى ما للحق من ذلك كالعدم فلزم القطع بأن المحبوب الحق هو الله تعالى وانه محبوب في ذاته ولذاته سواء أحبه غيره أو ما أحبه غيره واعلم انك لما وقفت على النكتة في هذا الباب فنقول العبد لا سبيل له الى الاطلاع على كمال الله سبحانه ابتداء بل ما لم ينظر في علو كاته لا يمكنه الوصول الى ذلك المقام فلا جرم كل من كان اطلاعه على دقائق حكمة الله وقدرته في المخلوقات أتم كان علمه بكماله أتم فكان حبه له أتم ولما كان لا نهاية لمراتب وقوف العبد على دقائق حكمة الله تعالى فلا جرم لا نهاية لمراتب محبة العباد لجلال حضرة الله تعالى ثم تحدث هناك حالة أخرى وهى ان العبد اذا كثرت مطالعته لدقائق حكمة الله تعالى كثر ترقيه في مقام محبة الله فاذا كثر ذلك صار ذلك سببا لاستيلاء حب الله تعالى على قلب العبد وغوصه فيه على مثال القطرات النازلة من الماء على الصخرة الصماء فانها مع لطافتها تنقب الحجارة الصلدة فاذا غاصت محبة الله في القلب تكيف القلب بكيفيتها واشتد الفه بها وكلما كان ذلك الالف أشد كانت النفرة عما سواه أشد لان الالتفات الى ما عداه يشغله عن الالتفات اليه والمانع عن حضور المحبوب مكروه فلا تزال تتعاقب محبة الله ونفرته عما سواه على القلب ويشتد كل واحد منهما بالآخر الى أن يصير القلب نفورا عما سوى الله تعالى والنفرة توجب الاعراض عما سوى الله والاعراض يوجب الفناء عما سوى الله تعالى فيصير ذلك القلب مستنيرا بأنوار القدس مستضيئا بأضواء عالم العظمة فانيا عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث وهذا المقام اعلى الدرجات وليس له في هذا العالم مثال الا العشق الشديد على أى شئ كان فانك ترى من التجار المشغوفين بتحصيل المال من نسى جوعه وطعامه وشرابه عند استغراقه في حفظ المال فاذا عقل ذلك في ذلك المقام الخسيس فكيف يستبعد ذلك عند مطالعة جلال الحضرة الصمدية (المسئلة الثانية) في معنى الشوق الى الله تعالى اعلم ان الشوق لا يتصور الا الى شئ أدرك من وجه ولم يدرك من وجه فاما الذى لم يدرك أصلا فلا يشتاق اليه فان من لم ير شخصا ولم يسمع وصفه لم يتصور أن يشتاق اليه ولو أدرك كماله لا شتاق اليه ثم ان الشوق الى المعشوق من وجهين (أحدهما) انه اذا رآه ثم غاب عنه اشتاق الى استكمال خياله بالرؤية (والثانى) أن يرى وجه محبوبه ولا يرى شعره ولا سائر محاسنه فيشتاق الى أن ينكشف له ما لم يره قط والوجهان جميعا متصوران في حق الله تعالى بل هما لازمان بالضرورة لكل العارفين فان الذى اتضح للعارفين من الامور الالهية وان كان في غاية الوضوح مشوب بشوائب الخيالات فان الخيالات لا تفتر في هذا العالم عن المحاكاة والتمثيلات وهى مدركات للمعارف الروحانية ولا يحصل تمام التجلى الا في الآخرة وهذا يقتضى حصول

الشوق لا محالة فى الدنيا فهذا أحد نوعى الشوق فيما اتضح اتضاحا (والثانى) ان الامور الالهية لا نهاية لها وانما ينكشف لكل عبد من العباد بعضها وتبقى أمور لا نهاية لها غامضة فاذا علم العارف ان ما غاب عن عقله أكثر مما حضر فانه لا يزال يكون مشتاقا الى معرفتها والشوق بالتفسير الاول ينتهى فى دار الآخرة بالمعنى الذى يسمى رؤية ولقاء ومشاهدة ولا يتصور أن يكون فى الدنيا وأما الشوق بالتفسير الثانى فيشبه أن لا يكون له نهاية اذ نهايته أن ينكشف للعبد فى الآخرة جلال الله وصفاته وحكمته فى أفعاله وهى غير متناهية والاطلاع على غير المتناهى على سبيل التفصيل محال وقد عرفت حقيقة الشوق الى الله تعالى واعلم ان ذلك الشوق لذيذ لان العبد اذا كان فى الترقى حصل بسبب تعاقب الوجدان والحرمان والوصول والصد آلام مخلوطة بلذات واللذات اذا كانت محفوفة بالحرمان والفقدان كانت أقوى فيشبه أن يكون هذا النوع من اللذات مما لا يحصل الا للبشر فان الملائكة كالات تامة حاضرة بالفعل والبهائم لا تستعدلها أما البشر فهم المترددون بين جهتى السفالة والعلو (المسئلة الثالثة) فى بيان ان الذين آمنوا اهم أشد حبا لله أما المتكلمون فقالوا ان حبهم لله يكون من وجهين (أحدهما) انه ما يصدر منهم من التعظيم والمدح والثناء والعبادة خالصة عن الشرك وعما لا ينبغى من الاعتقاد ومحبة غيرهم ليست كذلك (والثانى) ان حبهم لله اقترن به الرجاء والثواب والرغبة فى عظيم منزلته والخوف من العقاب والاخذ فى طريق التخلص منه ومن يعبد الله ويعظمه على هذا الحد يكون محبته لله أشد وأما العارفون فقالوا المؤمنون هم الذين عرفوا الله بقدر الطاقة البشرية وقد دللنا على ان الحب من لوازم العرفان فكلما كان عرفانهم أتم وجب أن تكون محبتهم أشد فان قيل كيف يمكن أن يقال محبة المؤمنين لله تعالى أشد مع انا نرى الهنود يأتون بطاعات شاقة لا يأتى بشئ منها أحد من المسلمين ولا يأتون بها الا لله تعالى ثم يقتلون أنفسهم حبا لله (والجواب) من وجوه (أحدها) ان الذين آمنوا لا يتضرعون الا الى الله بخلاف المشركين فانهم يعدلون الى الله عند الحاجة وعند زوال الحاجة يرجعون الى الانداد قال تعالى فاذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين له الدين الى آخره والمؤمن لا يعرض عن الله فى الضراء والسراء والشدة والرخاء والكافر قد يعرض عن ربه فكان حب المؤمن أقوى (وثانيها) أن من أحب غيره رضى بقضائه فلا يتصرف فى ملكه فاولئك الجهال قتلوا أنفسهم بغير اذنه أما المؤمنون فقد يقتلون أنفسهم باذنه وذلك فى الجهاد (وثالثها) ان الانسان اذا ابتلى بالعذاب الشديد لا يمكنه الاشتغال بمعرفة الرب فالذى فعلوه باطل (ورابعها) قال ابن عباس ان المشركين كانوا يعبدون صنما فاذا رأوا شيئا أحسن منه تركوا ذلك وأقبلوا على عبادة الاحسن (وخامسها) أن المؤمنين يوحدون ربهم والكفار يعبدون مع الصنم اصناما فتنتقص محبة الواحد أما الاله الواحد فتنضم محبة الجميع اليه أما قوله تعالى ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن فى قراءة هذه الآية ابحاثا (البحث الاول) قرأ نافع وابن عامر ولو ترى بالتاء المنقوطة من فوق خطابا للنبى عليه السلام كانه قال ولو ترى يا محمد الذين ظلموا والباقون بالياء المنقوطة من تحت على الاخبار عمن جرى ذكرهم كانه قال ولو يرى الذين ظلموا أنفسهم باتخاذ الانداد ثم قال بعضهم هذه القراءة أولى لان النبى صلى الله عليه وسلم والمسلمين قد علموا اقدر ما يشاهده الكفار ويعاينونه من العذاب يوم القيامة أما المتوعدون فى هذه الآية فهم الذين لم يعلموا ذلك فوجب اسناد الفعل اليهم (البحث الثانى) اختلفوا فى يرون فقرأ ابن عامر يرون بضم الياء على التعدية وحجته قوله تعالى كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم والباقون يرون بالفتح على اضافة الرؤية اليهم (البحث الثالث) اختلفوا فى ان فقرأ بعض القراء ان بكسر الالف على الاستئناف وأما القراء السبع فعلى فتح الالف فيها (البحث الرابع) لما عرفت أن يرى الذين ظلموا اقرئ تارة بالتاء المنقوطة من فوق وأخرى بالياء المنقوطة من تحت وقوله ان القوة قرئ تارة بفتح الهمزة من ان وأخرى بكسرها حصل ههنا أربع احتمالات (الاحتمال الاول)

ان يقرأ ولو يرى بالياء المنقوطة من تحت مع فتح الهمزة من ان والوجه فيه انهم اعملوا يرون فى القوة والتقدير ولو يرون أن القوة لله ومعناه ولو يرى الذين ظلموا شدة عذاب الله وقوته لما اتخذوا من دونه اندادا فعلى هذا جواب لو محذوف وهو كثير فى التنزيل كقوله ولو ترى اذ وقفوا على النار ولو ترى اذ الظالمون فى غمرات الموت ولو ان قرآنا سيرت به الجبال ويقولون لو رأيت فلانا والسياط تأخذ منه قالوا وهذا الحذف أفخم وأعظم لان على هذا التقدير يذهب خاطر المخاطب الى كل ضرب من الوعيد فيكون الخوف على هذا التقدير أشد مما اذا كان عين له ذلك الوعيد (الاحتمال الثانى) ان يقرأ بالياء المنقوطة من تحت مع كسر الهمزة من ان والتقدير ولو يرى الذين ظلموا عجزهم حال مشاهدتهم عذاب الله لقالوا ان القوة لله (والاحتمال الثالث) ان تقرأ بالتاء المنقوطة من فوق مع فتح الهمزة من ان وهى قراءة نافع وابن عامر قال الفراء الوجه فيه تكرير الرؤية والتقدير فيه ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ترى ان القوة لله جميعا (الاحتمال الرابع) ان يقرأ بالتاء المنقوطة من فوق مع كسر الهمزة وتقديره ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب لقلت ان القوة لله جميعا وهذا أيضا تأويل ظاهر جيد (المسئلة الثانية) ان قيل كيف جاء قوله ولو يرى الذين ظلموا وهو مستقبل مع قوله اذ يرون العذاب واذ للماضى قلنا انما جاء على لفظ المضى لان وقوع الساعة قريب قال تعالى وما أمر الساعة الا كلمح البصر أو هو أقرب وقال لعل الساعة قريب وكل ما كان قريب الوقوع فانه يجرى مجرى ما وقع وحصل وعلى هذا التاويل قال تعالى ونادى أصحاب الجنة وقول المقيم قد قامت الصلاة يقول ذلك قبل ايقاعه التحريم للصلاة لقرب ذلك وقد جاء كثير فى التنزيل من هذا الباب قال تعالى ولو ترى اذ وقفوا ولو ترى اذ الظالمون ولو ترى اذ فزعوا ولو ترى اذ يتوفى

● قوله عز وجل (اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الاسباب وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤا منا كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار) اعلم أنه تعالى لما بين حال من يتخذ من دون الله اندادا بقوله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب على طريق التهديد زاد فى هذا الوعيد بقوله تعالى اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا فبين أن الذين افنوا عمرهم فى عبادتهم واعتقدوا انهم من أوكد أسباب نجاتهم فانهم يتبرؤن منهم عند احتياجهم اليهم ونظيره قوله تعالى يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وقال أيضا الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين وقال كلما دخلت أمة لعنت أختها وحكى عن ابليس انه قال انى كفرت بما أشركتمونى من قبل وههنا مسائل (المسئلة الاولى) فى قوله اذ تبرأ قولان (الاول) انه بدل من اذ يرون العذاب (الثانى) ان عامل الاعراب فى اذ معنى شديد كانه قال هو شديد العذاب اذ تبرأ يعنى فى وقت التبرؤ (المسئلة الثانية) معنى الآية ان المتبوعين يتبرؤن من الاتباع فى ذلك اليوم فبين تعالى ما لاجله يتبرؤن منهم وهو عجزهم عن تخليصهم من العذاب الذى رأوه لان قوله وتقطعت بهم الاسباب يدخل فى معناه انهم لم يجدوا الى تخليص أنفسهم واتباعهم سببا والآيس من كل وجه يرجو به الخلاص مما نزل به وباوليائه من البلاء يوصف بانه تقطعت به الاسباب واختلفوا فى المراد بهؤلاء المتبوعين على وجوه (أحدها) انهم السادة والرؤساء من مشركى الانس عن قتادة والربيع وعطاء (وثانيها) انهم شياطين الجن الذين صاروا متبوعين للكفار بالوسوسة عن السدى (وثالثها) انهم شياطين الجن والانس (ورابعها) الاوثان الذين كانوا يسمونها بالآلهة والاقرب هو الاول لان الاقرب فى الذين اتبعوا انهم الذين يصح منهم الامر والنهى حتى يمكن أن يتبعوا وذلك لا يليق بالاصنام ويجب أيضا حملهم على السادة من الناس لانهم الذين يصح وصفهم من عظمهم بانهم يحبونهم كحب الله دون الشياطين ويؤكده قوله تعالى انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا وقرأ مجاهد الاول على البناء للفاعل والثانى على البناء للمفعول أى تبرأ الاتباع من الرؤساء (المسئلة الثالثة) ذكروا فى تفسير التبرؤ وجوها (أحدها) أن يقع منهم ذلك بالقول (وثانيها) أن يكون نزول العذاب بهم وعجزهم عن دفعهم عن أنفسهم فكيف عن غيرهم فتبرؤا (وثالثها)

انه ظهر فيهم الندم على ما كان منهم من الكفر بالله والاعراض عن انبيائه ورسله فسمى ذلك الندم تبرؤا والاقرب هو الاول لانه هو الحقيقة فى اللفظ أما قوله تعالى ورأوا العذاب الواو للحال أى يتبرؤن فى حال رؤيتهم العذاب وهذا أولى من سائر الاقوال لان فى تلك الحالة يزداد الهول والخوف أما قوله تعالى وتقطعت بهم الاسباب ففيه مسائل (المسئلة الاولى) انه عطف على تبرأوا وذكروا فى تفسير الاسباب سبعة أقوال (الاول) انها المواصلات التى كانوا يتواصلون عليها عن مجاهد وقتادة والربيع (والثانى) الارحام التى كانوا يتعاطفون بها عن ابن عباس وابن جريج (الثالث) الاعمال التى كانوا يلزمونها عن ابن زيد والسدى (الرابع) العهود والحلف التى كانت بينهم يتوادون عليها عن ابن عباس (والخامس) ما كانوا يتواصلون به من الكفر وكان بها انقطاعهم عن الاصم (السادس) المنازل التى كانت لهم فى الدنيا عن الضحاك والربيع بن انس (السابع) اسباب النجاة تقطعت عنهم والاظهر دخول الكل فيه لان ذلك كالنفى فيعم الكل فكانه قال وزال عنهم كل سبب يمكن أن يتعلق به وانهم لا ينتفعون بالاسباب على اختلافها من منزلة وسبب ونسب وحلف وعقد وعهد وذلك نهاية ما يكون من اليأس فحصل فيه التوكيد العظيم فى الزجر (المسئلة الثانية) الباء فى قوله بهم الاسباب بمعنى عن كقوله تعالى فاسأل به خبيرا أى عنه قال علقمة بن عبدة

فان تسألونى بالنساء فاننى * بصير بادواء النساء طبيب

أى عن النساء (المسئلة الثالثة) أصل السبب فى اللغة الحبل قالوا ولا يدعى الحبل سببا حتى ينزل ويصعد به ومنه قوله تعالى فليمدد بسبب الى السماء ثم قيل لكل شئ وصلت به الى موضع أو حاجة تريدها سبب يقال ما بينى وبينك سبب أى رحم ومودة وقيل للطريق سبب لانك بسلوكه تصل الى الموضع الذى تريده قال تعالى فاتبع سببا أى طريقا وأسباب السموات أبوابها لان الوصول الى السماء يكون بدخولها قال تعالى مخبرا عن فرعون لعلى ابلغ الاسباب أسباب السموات قال زهير

ومن هاب أسباب المنايا تناله * ولورام أسباب السماء بسلم

والمودة بين القوم تسمى سببا لانهم بها يتواصلون أما قوله تعالى وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤا منا فذلك تمن منهم لان يتمكنوا من الرجعة الى الدنيا والى حال التكليف فيكون الاختيار اليهم حتى يتبرؤن منهم فى الدنيا كما تبرؤا منهم يوم القيامة ومفهوم الكلام انهم تمنوا لهم فى الدنيا ما يقارب العذاب فيتبرؤن منهم ولا يخلصونهم ولا ينصرونهم كما فعلوا بهم يوم القيامة وتقديره فلو أن لنا كرة فنتبرأ منهم وقد دهمهم مثل هذا الخطب كما تبرؤا منا والحالة هذه لانهم ان تمنوا التبرؤ منهم مع سلامة فليس فيه فائدة أما قوله كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) فى قوله كذلك يريهم وجهان (الاول) كتبرى بعضهم من بعض يريهم الله أعمالهم حسرات وذلك لانقطاع الرجاء من كل أحد (الثانى) كما اراهم العذاب يريهم الله أعمالهم حسرات لانهم ايقنوا بالهلاك (المسئلة الثانية) فى المراد بالاعمال أقوال (الاول) الطاعات يتحسرون لم ضيعوها عن السدى (الثانى) المعاصى وأعمالهم الخبيثة عن الربيع وابن زيد يتحسرون لم عملوها (الثالث) ثواب طاعاتهم التى أتوا بها فاحبطوه بالكفر عن الاصم (الرابع) أعمالهم التى تقربوا بها الى رؤسائهم من تعظيمهم والانقياد لامرهم والظاهر أن المراد الاعمال التى اتبعوا فيها السادة وهو كفرهم ومعاصيهم وانما تكون حسرة بان رأوها فى صحيفتهم وايقنوا بالجزاء عليها وكان يمكنهم تركها والعدول الى الطاعات وفى هذا الوجه الاضافة حقيقية لانهم عملوها وفى الثانى مجاز بمعنى لزمهم فلم يقوموا به (المسئلة الثالثة) حسرات ثالث مفاعيل رأى (المسئلة الرابعة) قال الزجاج الحسرة شدة الندامة حتى يبقى النادم كالحسير من الدواب وهو الذى لا منفعة فيه يقال حسر فلان يحسر حسرة وحسرا اذا اشتد ندمه على أمر فاته وأصل الحسر الكشف يقال حسر عن ذراعيه أى كشف والحسرة انكشاف عن حال الندامة والحسور الاعياء لانه انكشاف الحال عما وجبه طول

السفر قال تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون والحسرة المكنسة لانها تكشف عن الارض والطير تحسر لانها تكشف بذهاب الريش أما قوله تعالى وماهم بخارجين من النار فقد احتج به الاصحاب على ان اصحاب الكبيرة من أهل القبلة يخرجون من النار فقالوا ان قوله وماهم تخصيص لهم بعدم الخروج على سبيل الحصر فوجب أن يكون عدم الخروج مخصوصا بهم وهذه الآية تكشف عن المراد بقوله وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وماهم عنها بغائبين وثبت أن المراد بالفجار ههنا الكفار لدلالة هذه الآية عليه * قوله عزوجل (ياأيها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين انما يأمركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله مالا تعلمون) اعلم أنه تعالى لما بين التوحيد ودلائله وما للموحدين من الثواب واتبعه بذكر الشرك ومن يتخذ من دون الله اندادا ويتبع رؤساء الكفرة أتبع ذلك بذكر انعامه على الفريقين واحسانه اليهم وان معصية من عصاه وكفر من كفر به لم تؤثر في قطع احسانه ونعمه عنهم فقال ياأيها الناس كلوا مما في الارض وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس نزلت الآية في الذين حرموا على أنفسهم السوائب والوصائل والبحائر وهم قوم من ثقيف وبني عامر بن صعصعة وخزاعة وبني مدلج (المسئلة الثانية) الحلال المباح الذي انحلت عقدة الحظر عنه وأصله من الحل الذي هو نقيض العقد ومنه حل بالمكان اذا نزل به لانه حل شد الارتحال للنزول وحل الدين اذا وجب لانحلال العقدة بانقضاء المدة وحل من احرامه لانه حل عقدة الاحرام وحلت عليه العقوبة أي وجبت لانحلال العقدة المانعة من العذاب والحلة الازار والرداء لانه يحل عن الطي للبس ومن هذا تحلة اليمين لان عقدة اليمين تحل به واعلم أن الحرام قد يكون حراما لخبثه كالميتة والدم والخمر وقد يكون حراما لا لخبثه كملك الغير اذا لم يأذن في أكله فالحلال هو الخالي عن القيدين (المسئلة الثالثة) قوله حلالا طيبا ان شئت نصبته على الحال مما في الارض وان شئت نصبته على انه مفعول (المسئلة الرابعة) الطيب في اللغة قد يكون بمعنى الطاهر والحلال يوصف بانه طيب لان الحرام يوصف بانه خبيث قال تعالى قل لا يستوى الخبيث والطيب والطيب في الاصل هو ما يستلذ به ويستطاب ووصف به الطاهر والحلال على جهة التشبيه لان النجس تكرهه النفس فلا تستلذه والحرام غير مستلذ لان الشرع يزجر عنه وفي المراد بالطيب في الآية وجهان (الاول) أنه المستلذ لانا لو حملناه على الحلال لزم التكرار فعلى هذا انما يكون طيبا اذا كان من جنس ما يشتهى لانه ان تناول مالا شهوة له فيه عاد حراما وان كان يبعد أن يقع ذلك من العاقل الا عند شبهة (والثاني) المراد منه المباح وقوله يلزم التكرار قلنا لا نسلم فان قوله حلالا المراد منه ما يكون جنسه حلالا وقوله طيبا المراد منه ان لا يكون متعلقا به حق الغير فان أكل الحرام وان استطابه الآكل فمن حيث يفضي الى العقاب يصير مضرة ولا يكون مستطابا كما قال تعالى ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا أما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن عامر والكسائي وهي احدى الروايتين عن ابن كثير وحفص عن عاصم خطوات بضم الخاء والطاء والباقون بسكون الطاء اما من ضم العين فلان الواحدة خطوة فلذا جمعت حركت العين للجمع كما فعل بالاسماء التي على هذا الوزن نحو غرفة وغرفات وتحريك العين للجمع كما فعل في نحو هذا الجمع للفصل بين الاسم والصفة وذلك ان ما كان اسما جمعته بتحريك العين نحو تمرة وتمرات وغرفة وغرفات وشهوة وشهوات وما كان نعتا جمع بسكون العين نحو ضخمة وضخمات وعبلة وعبلات والخطوة من الاسماء لا من الصفات فيجمع بتحريك العين وأما من خفف العين فبقاه على الاصل وطلب الخفة (المسئلة الثانية) قال ابن السكيت فيما رواه عنه الجبائي الخطوة والخطوة بمعنى واحد وحكى عن الفراء خطوت خطوة والخطوة ما بين القدمين كما يقال حثوت حثوة والحثوة اسم لما تحثيت وكذلك غرفت غرفة والغرفة اسم لما اغترفت واذا كان كذلك فالخطوة المكان المتخطى كما ان الغرفة هي الشئ المغترف بالكف فيكون المعنى لا تتبعوا سبيله ولا تسلكوا طريقه لان الخطوة اسم مكان

وهذا قول الزجاج وابن قتيبة فانهما قالا خطوات الشيطان طرقه وان جعلت الخطوة بمعنى الخطوة كما ذكره الجبائى فالتقدير لا تأتموا به ولا تقفوا أثره والمعنيان متقاربان وان اختلف التقدير ان هذا ما يتعلق باللغة وأما المعنى فليس مراد الله ههنا ما يتعلق باللغة بل كأنه قيل لمن ابيح له الاكل على الوصف المذكور احذر ان تتعداه الى ما يدعوك اليه الشيطان وزجر المكلف بهذا الكلام عن تخطى الحلال الى الشبه كما زجره عن تخطيه الى الحرام لان الشيطان انما يلقى الى المرء ما يجرى مجرى الشبهة فيزين بذلك ما لا يحل له فزجر الله تعالى عن ذلك ثم بين العلة فى هذا التحذير وهو كونه عدوا مبينا أى متظاهرا بالعداوة وذلك لان الشيطان التزم أمورا سبعة فى العداوة أربعة منها فى قوله تعالى ولأضلنهم ولأمنينهم ولآمرنهم فليبتكن آذان الانعام ولآمرنهم فليغيرن خلق الله وثلاثة منها فى قوله تعالى لأقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين فلما التزم الشيطان هذه الامور كان عدوا متظاهرا بالعداوة فلهذا وصفه الله تعالى بذلك وأما قوله تعالى انما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون فهذا كالتفصيل لجملة عداوته وهو مشتمل على أمور ثلاثة (أولها) السوء وهو متناول جميع المعاصى سواء كانت تلك المعاصى من أفعال الجوارح أو من أفعال القلوب (وثانيها) الفحشاء وهى نوع من السوء لانها أقبح أنواعه وهو الذى يستعظم ويستفحش من المعاصى (وثالثها) أن تقولوا على الله ما لا تعلمون وكأنه أقبح أنواع الفحشاء لان وصف الله تعالى بما لا ينبغى من أعظم أنواع الكبائر فصارت هذه الجملة كالتفسير لقوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فيدخل فى الآية ان الشيطان يدعو الى الصغائر والكبائر والكفر والجهل بالله وههنا مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان أمر الشيطان ووسوسته عبارة عن هذه الخواطر التى نجدها من أنفسنا وقد اختلف الناس فى هذه الخواطر من وجوه (أحدها) اختلفوا فى ماهياتها فقال بعضهم انها حروف وأصوات خفية وقالت الفلاسفة انها تصورات الحروف والاصوات وتخيلاتها على مثال الصور المنطبعة فى المرايا فان تلك الصور تشبه تلك الاشياء من بعض الوجوه وان لم تكن مشابهة لها فى كل الوجوه ولقائل أن يقول صور هذه الحروف وتخيلاتها هل تشبه هذه الحروف فى كونها حروفا أولا تشبهها فان كان الاول فصور الحروف حروف فعاد القول الى ان هذه الخواطر أصوات وحروف خفية وان كان الثانى لم تكن تصورات هذه الحروف حروفا لكنى أجد من نفسى هذه الحروف والاصوات مترتبة منتظمة على حسب انتظامها فى الخارج والعربى لا يتكلم فى قلبه الا بالعربية وكذا العجمى وتصورات هذه الحروف وتعاقبها وتواليها لا يكون الا على مطابقة تعاقبها وتواليها فى الخارج فثبت انها فى أنفسها حروف وأصوات خفية (وثانيها) ان فاعل هذه الخواطر من هو أما على أصلنا وهو أن خالق الحوادث بأسرها هو الله تعالى فالامر ظاهر وأما على أصل المعتزلة فهم لا يقولون بذلك وأيضا فلان المتكلم عندهم من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الخواطر هو الله تعالى وفيها ما يكون كذبا وسخفا لزم كون الله موصوفا بذلك تعالى الله عنه ولا يمكن أن يقال ان فاعلها هو العبد لان العبد قد يكره حصول تلك الخواطر ويحتال فى دفعها عن نفسه مع انها البتة لا تندفع بل ينجر البعض الى البعض على سبيل الاتصال فاذن لا بد ههنا من شئ آخر وهو اما الملك واما الشيطان فلعلهما يتكلمان بهذا الكلام فى أقصى الدماغ وفى أقصى القلب حتى ان الانسان وان كان فى غاية الصمم فانه يسمع هذه الحروف والاصوات ثم ان قلنا بان الشيطان والملك ذوات قائمة بانفسها غير متحيزة البتة لم يبعد كونها قادرة على مثل هذه الافعال وان قلنا بانها أجسام لطيفة لم يبعد أيضا أن يقال انها وان كانت لا تتولج بواطن البشر الا انهم يقدرون على ايصال هذا الكلام الى بواطن البشر ولا يبعد أيضا أن يقال انها لغاية لطافتها تقدر على النفوذ فى مضايق باطن البشر ومخارق جسمه وتوصل الكلام الى أقصى قلبه ودماغه ثم انها مع لطافتها تكون مستحكمة التركيب بحيث يكون اتصال بعض أجزائه بالبعض اتصالا لا ينفصل فلا جرم لا يقتضى نفوذها فى هذه المضايق والمخارق انفصالها وتفرق أجزائها وكل هذه الاحتمالات مما لا دليل على فسادها والامر

في معرفة حقائقها عند الله تعالى ومما يدل على اثبات الهام الملائكة بالخير قوله تعالى اذ يوحي ربك الى الملائكة اني معكم فثبتوا الذين آمنوا أي ألهموهم الثبات وشجعوهم على أعدائهم ويدل عليه من الاخبار قوله عليه الصلاة والسلام ان للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة وفي الحديث أيضا اذا ولد المولود لبني آدم قرن ابليس به شيطانا وقرن الله به ملكا فالشيطان جاثم على اذن قلبه الايسر والملك جاثم على اذن قلبه الايمن فهما يدعوانه ومن الصوفية والفلاسفة من فسر الملك الداعي الى الخير بالقوة العقلية وفسر الشيطان الداعي الى الشر بالقوة الشهوانية والغضبية (المسئلة الثانية) دلت الآية على ان الشيطان لا يأمر الا بالقبائح لانه تعالى ذكره بكلمة انما وهي للحصر وقال بعض العارفين ان الشيطان قد يدعو الى الخير لكن لغرض أن يجره منه الى الشر وذلك يدل على أنواع اما أن يجره من الافضل الى الفاضل ليتمكن من ان يخرجه من الفاضل الى الشر واما أن يجره من الفاضل الاسهل الى الافضل الاشق ليصير ازدياد المشقة سببا لحصول النفرة عن الطاعة بالكلية (المسئلة الثالثة) قوله تعالى وأن تقولوا على الله مالا تعلمون يتناول جميع المذاهب الفاسدة بل يتناول مقلد الحق لانه وان كان مقلدا للحق لكنه قال مالا يعلمه فصار مستحقا للذم لاندراجه تحت الذم في هذه الآية (المسئلة الرابعة) تمسك نفاة القياس بقوله وأن تقولوا على الله مالا تعلمون والجواب عنه انه متى قامت الدلالة على ان العمل بالقياس واجب كان العمل بالقياس قولا على الله بما يعلم لا بما لا يعلم * قوله تعالى (واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون) اعلم انهم اختلفوا في الضمير في قوله لهم على ثلاثة أقوال (أحدها) انه عائد على من في قوله من يتخذ من دون الله أندادا وهم مشركو العرب وقد سبق ذكرهم (وثانيها) يعود على الناس في قوله يا أيها الناس فعدل عن المخاطبة الى المغايبة على طريق الالتفات مبالغة في بيان ضلالهم كانه يقول للعقلاء انظروا الى هؤلاء الحمقى ماذا يقولون (وثالثها) قال ابن عباس نزلت في اليهود وذلك حين دعاهم رسول الله الى الاسلام فقالوا نتبع ما وجدنا عليه آباءنا فهم كانوا خيرا منا وأعلم منا فعلى هذا الآية مستأنفة والكناية في لهم تعود الى غير مذكور الا ان الضمير قد يعود على المعلوم كما يعود على المذكور ثم حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الكسائي يدغم لام هل وبل في ثمانية أحرف التاء كقوله بل تؤثرون والنون بل نتبع والثاء هل ثوب والسين بل سولت والزاي بل زين والضاد بل ضلوا والظاء بل ظننتم والطاء بل طبع وأكثر القراء على الاظهار ومنهم من يوافقه في البعض والاظهار هو الاصل (المسئلة الثانية) ألفينا بمعنى وجدنا بدليل قوله تعالى في آية أخرى بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا ويدل عليه أيضا قوله تعالى وألفيا سيدها لدى الباب وقوله انهم ألفوا آباءهم ضالين (المسئلة الثالثة) معنى الآية ان الله تعالى أمرهم بان يتبعوا ما أنزل الله من الدلائل الباهرة فهم قالوا لا نتبع ذلك وانما نتبع آباءنا وأسلافنا فكانهم عارضوا الدلالة بالتقليد وأجاب الله تعالى عنهم بقوله أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الواو في أولو واو العطف دخلت عليها همزة الاستفهام المنقولة الى معنى التوبيخ والتقريع وانما جعلت همزة الاستفهام للتوبيخ لانها تقتضي الاقرار بشئ يكون الاقرار به فضيحة كما يقتضي الاستفهام الاخبار عن المستفهم عنه (المسئلة الثانية) تقرير هذا الجواب من وجوه (أحدها) انه يقال للمقلد هل تعترف بان شرط جواز تقليد الانسان أن يعلم كونه محقا أم لا فان اعترفت بذلك لم تعلم جواز تقليده الا بعد أن تعرف كونه محقا فكيف عرفت انه محق وان عرفته بتقليد آخر لزم التسلسل وان عرفته بالعقل فذاك كاف فلا حاجة الى التقليد وان قلت ليس من شرط جواز تقليده أن يعلم كونه محقا فاذن قد جوزت تقليده وان كان مبطلا فاذن أنت على تقليدك لا تعلم انك محق أو مبطل (وثانيها) هب ان ذلك المتقدم كان عالما بهذا الشئ الا انا لو قدرنا ان ذلك المتقدم ما كان عالما بذلك الشئ قط وما اختار فيه البتة مذهبا فانت ماذا كنت تعمل فعلى تقدير أن لا يوجد ذلك المتقدم ولا مذهبه كان لا بد من العدول الى النظر فكذا ههنا

(وثالثها) انك اذا قلدت من قبلك فذلك المتقدم كيف عرفته أعرفته بتقليد أم لا بتقليد فان عرفته بتقليد لزم اما الدور واما التسلسل وان عرفته لا بتقليد بل بدليل فاذا اوجبت تقليد ذلك المتقدم وجب أن تطلب العلم بالدليل لا بالتقليد لانك لو طلبت بالتقليد لا بالدليل مع ان ذلك المتقدم طلبه بالدليل لا بالتقليد كنت مخالفاله فثبت ان القول بالتقليد يفضى ثبوته الى نفيه فيكون باطلا (المسئلة الثالثة) انما ذكر تعالى هذه الآية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان تنبيها على انه لافرق بين متابعة وساوس الشيطان وبين متابعة التقليد وفيه أقوى دليل على وجوب النظر والاستدلال وترك التعويل على مايقع فى الخاطر من غير دليل أو على مايقوله الغير من غير دليل (المسئلة الرابعة) قوله لايعقلون شيئا لفظ عام ومعناه الخصوص لانهم كانوا يعقلون كثيرا من أمور الدنيا فهذا يدل على جواز ذكر العام مع ان المراد به الخاص (المسئلة الخامسة) قوله لايعقلون شيئا المراد انهم لايعلمون شيئا من الدين وقوله تعالى ولايهتدون المراد انهم لايهتدون الى كيفية اكتسابه

قوله تعالى (ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لايسمع الادعاء ونداء صم بكم عمى فهم لايعقلون) اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم عند الدعاء الى اتباع ما أنزل الله تركوا النظر والتدبر وأخلدوا الى التقليد وقالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ضرب لهم هذا المثل تنبيها للسامعين لهم انهم انما وقعوا فيما وقعوا فيه بسبب ترك الاصغاء وقلة الاهتمام بالدين فصيرهم من هذا الوجه بمنزلة الانعام ومثل هذا المثل يزيد السامع معرفة باحوال الكفار ويحقر الى الكافر نفسه اذا سمع ذلك فيكون كسرا لقلبه وتضييقا لصدره حيث صيره كالبهيمة فيكون فى ذلك نهاية الزجر والردع لمن يسمعه عن أن يسلك مثل طريقه فى التقليد وههنا مسائل (المسئلة الاولى) نعق الراعى بالغنم اذا صاح بهم وأما نغق الغراب فبالغين المعجمة (المسئلة الثانية) للعلماء من أهل التأويل فى هذه الآية طريقان (أحدهما) تصحيح المعنى بالاضمار فى الآية (والثانى) اجراء الآية على ظاهرها من غير اضمار أما الذين أضمروا فذكروا وجوها (الاول) وهو قول الاخفش والزجاج وابن قتيبة كانه قال ومثل من يدعو الذين كفروا الى الحق كمثل الذى ينعق فصار الناعق الذى هو الراعى بمنزلة الداعى الى الحق وهو الرسول عليه الصلاة والسلام وسائر الدعاة الى الحق وصار الكفار بمنزلة الغنم المنعوق بها ووجه التشبيه ان البهيمة تسمع الصوت ولا تفهم المراد وهؤلاء الكفار كانوا يسمعون صوت الرسول وألفاظه وما كانوا ينتفعون بها وبمعانيها لاجرم حصل وجه التشبيه (الثانى) مثل الذين كفروا فى دعائهم آلهتهم من الاوثان كمثل الناعق فى دعائه مالا يسمع كالغنم ومايجرى مجراه من الكلام والبهائم لاتفهم فشبه الاصنام فى انها لاتفهم بهذه البهائم فاذا كان لاشك ان من دعا بهيمة عد جاهلا فمن دعا حجرا أولى بالذم والجهل والفرق بين هذا القول وماقبله ان ههنا المحذوف هو المدعو وفى القول الذى قبله المحذوف هو الداعى وفيه سؤال وهو ان قوله الادعاء ونداء لايساعد عليه لان الاصنام لاتسمع شيئا (الثالث) قال ابن زيد مثل الذين كفروا فى دعائهم آلهتهم كمثل الناعق فى دعائه عند الجبل فانه لايسمع الا الصدى صوته فاذا قال يازيد يسمع من الصدى يازيد فكذلك هؤلاء الكفار اذا دعوا هذه الاوثان لايسمعون الا ماتلفظوا به من الدعاء والنداء (الطريق الثانى) فى الآية وهو اجراؤها على ظاهرها من غير اضمار وفيه وجهان (أحدهما) أن يقول مثل الذين كفروا فى قلة عقلهم فى عبادتهم لهذه الاوثان كمثل الراعى اذا تكلم مع البهائم فكما انه يقضى على ذلك الراعى بقلة العقل فكذا ههنا (الثانى) مثل الذين كفروا فى اتباعهم آباءهم وتقليدهم لهم كمثل الراعى اذا تكلم مع البهائم فكما ان الكلام مع البهائم عبث عديم الفائدة فكذا التقليد عبث عديم الفائدة أما قوله تعالى صم بكم عمى فاعلم انه تعالى لما شبههم بالبهائم زاد فى تبكيتهم فقال صم بكم عمى لانهم صاروا بمنزلة الصم فى ان الذى سمعوه كانهم لم يسمعوه وبمنزلة البكم فى ان لايستجيبوا لما دعوا اليه وبمنزلة العمى من حيث انهم أعرضوا عن الدلائل فصاروا كانهم لم يشاهدوها قال النحويون صم أى هم صم وهو رفع على الذم أما قوله فهم لايعقلون فالمراد العقل الاكتسابى لان العقل المطبوع كان حاصلا لهم قال العقل عقلان

مطبوع ومسموع * ولما كان طريق اكتساب العقل المكتسب هو الاستعانة بهذه القوى الثلاثة فلما أعرضوا عنها فقدوا العقل المكتسب ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما * قوله عز وجل (يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون) اعلم ان هذه الآية شبيهة بما تقدم من قوله كلوا مما في الارض حلالا طيبا ثم نقول ان الله سبحانه وتعالى تكلم من أول السورة الى ههنا في دلائل التوحيد والنبوة واستقصى في الرد على اليهود والنصارى ومن هنا شرع في بيان الاحكام اعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الاكل قد يكون واجبا وذلك عند دفع الضرر عن النفس وقد يكون مندوبا وذلك ان الضيف قد يمتنع من الاكل اذا انفرد وينبسط في ذلك اذا سوعد فهذا الاكل مندوب وقد يكون مباحا اذا خلا عن هذه العوارض والاصل في الشئ أن يكون خاليا عن العوارض فلا جرم كان مسمى الاكل مباحا واذا كان الامر كذلك كان قوله كلوا في هذا الموضع لا يفيد الايجاب والندب بل الاباحة (المسئلة الثانية) احتج الاصحاب على ان الرزق قد يكون حراما لقوله تعالى من طيبات ما رزقناكم فان الطيب هو الحلال فلو كان كل رزق حلالا لكان قوله من طيبات ما رزقناكم معناه من محللات ما أحللناكم فيكون تكرارا وهو خلاف الاصل أجابوا عنه بان الطيب في أصل اللغة عبارة عن المستلذ المستطاب ولعل أقواما ظنوا ان التوسع في المطاعم والاستكثار من طيباتها ممنوع منه فأباح الله تعالى ذلك بقوله كلوا من لذائذ ما أحللناه لكم فكان تخصيصه بالذكر لهذا المعنى (المسئلة الثالثة) قوله واشكروا لله أمر وليس باباحة فان قيل الشكر اما أن يكون بالقلب أو باللسان أو بالجوارح أما بالقلب فهو اما العلم بصدور النعمة عن ذلك المنعم أو العزم على تعظيمه باللسان وبالجوارح أما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل فان العاقل لا ينسى ذلك فاذا كان ذلك العلم ضروريا فكيف يمكن ايجابه وأما العزم على تعظيمه باللسان والجوارح فذلك العزم القلبي مع الاقرار باللسان والعمل بالجوارح فاذا بينا انهما لا يجبان كان العزم بان لا يجب أولى وأما الشكر باللسان فهو اما أن يقر بالاعتراف له بكونه منعما أو بالثناء عليه فهذا غير واجب بالاتفاق بل هو من باب المندوبات وأما الشكر بالجوارح والاعضاء فهو أن يأتي بأفعال دالة على تعظيمه وذلك أيضا غير واجب واذا ثبت هذا فنقول ظهر انه لا يمكن القول بوجوب الشكر قلنا الذي تلخص في هذا الباب انه يجب عليه اعتقاد كونه مستحقا للتعظيم واظهار ذلك باللسان أو بسائر الافعال ان وجدت هناك تهمة أما قوله تعالى ان كنتم اياه تعبدون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في هذه الآية وجوه (أحدها) واشكروا لله ان كنتم عارفين بالله وبنعمه فعبر عن معرفة الله تعالى بعبادته اطلاقا لاسم الاثر على المؤثر (وثانيها) معناه ان كنتم تريدون أن تعبدوا الله فاشكروه فان الشكر رأس العبادات (وثالثها) واشكروا لله الذي رزقكم هذه النعم ان كنتم اياه تعبدون أي ان صح انكم تخصونه بالعبادة وتقرون انه سبحانه هو المنعم لا غير عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى اني والجن والانس في نبأ عظيم أخلق ويعبد غيري وأرزق ويشكر غيري (المسئلة الثانية) احتج من قال ان المعلق بلفظ ان لا يكون عدما عند عدم ذلك الشئ بهذه الآية فانه تعالى علق الامر بالشكر بكلمة ان على فعل العبادة مع ان من لا يفعل هذه العبادات يجب عليه الشكر أيضا * قوله تعالى (انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم) اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أمر في الآية السالفة بتناول الحلال فصل في هذه الآية أنواع الحرام والكلام فيها على نوعين (النوع الاول) ما يتعلق بالتفسير والنوع الثاني ما يتعلق بالاحكام التي استنبطها العلماء من هذه الآية (النوع الاول) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن كلمة انما على وجهين (أحدهما) أن تكون حرفا واحدا كقولك انما داري دارك وانما مالي مالك (الثاني) أن تكون ما منفصلة من ان وتكون ما بمعنى الذي كقولك ان ما أخذت مالك وان ما ركبت دابتك وجاء في التنزيل

على الوجهين أما على الاول فقوله انما الله اله واحد وانما انت نذير واما على الثاني فقوله انما صنعوا كيد ساحر ولو نصبت كيد ساحر على ان تجعل انما حرفا واحدا كان صوابا وقوله انما اتخذتم من دون الله أوثانا مودة بينكم تنصب المودة وترفع على هذين الوجهين واختلفوا في حكمها على الوجه الاول فمنهم من قال انها تفيد الحصر واحتجوا عليه بالقرآن والشعر والقياس أما القرآن فقوله تعالى انما الله اله واحد أي ما هو الا اله واحد وقال انما الصدقات للفقراء والمساكين أي لهم لا لغيرهم وقال تعالى لمحمد قل انما أنا بشر مثلكم أي ما أنا الا بشر مثلكم وكذا هذه الآية فانه تعالى قال في آية أخرى قل لا أجد فيما أوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فصارت الآيتان واحدة فقوله انما حرم عليكم في هذه الآية مفسر لقوله قل لا أجد فيما أوحي الي محرما الا كذا في تلك الآية وأما الشعر فقول الاعشى

ولست بالاكثر منهم حصى * وانما العزة للكاثر

وقول الفرزدق
انا الذائد الحامي الذمار وانما * يدافع عن احسابهم أنا أو مثلي

وأما القياس فهو ان كلمة ان للاثبات وكلمة ما للنفي فاذا اجتمعا فلا بد وان يبقيا على أصليهما فاما أن يفيدا ثبوت غير المذكور ونفي المذكور وهو باطل بالاتفاق أو ثبوت المذكور ونفي غير المذكور وهو المطلوب واحتج من قال انه لا يفيد الحصر بقوله تعالى انما أنت نذير وقد كان غيره نذيرا وجوابه معناه ما أنت الا نذير فهو يفيد الحصر ولا ينفي وجود نذير آخر (المسئلة الثانية) قرئ حرم على البناء للفاعل وحرم للبناء للمفعول وحرم بوزن كرم (المسئلة الثالثة) قال الواحدي الميتة ما فارقته الروح من غير ذكاة مما يذبح وأما الدم فكانت العرب تجعل الدم في المباعر وتشويها ثم تأكلها فحرم الله الدم وقوله لحم الخنزير أراد الخنزير بجميع اجزائه لكنه خص اللحم لانه المقصود بالاكل وقوله وما أهل به لغير الله قال الاصمعي الاهلال أصله رفع الصوت فكل رافع صوته فهو مهل وقال ابن أحمر

يهل بالفرقد ركبانها * كما يهل الراكب المعتمر

هذا معنى الاهلال في اللغة ثم قيل للمحرم مهل لرفعه الصوت بالتلبية عند الاحرام هذا معنى الاهلال يقال اهل فلان بحجة أو عمرة أي احرم بها وذلك لانه يرفع الصوت بالتلبية عند الاحرام والذابح مهل لان العرب كانوا يسمون الاوثان عند الذبح ويرفعون اصواتهم بذكرها ومنه استهل الصبي فمعنى قوله وما أهل به لغير الله يعني ما ذبح للاصنام وهو قول مجاهد والضحاك وقتادة وقال الربيع بن انس وابن زيد يعني ما ذكر عليه غير اسم الله وهذا القول أولى لانه أشد مطابقة للفظ قال العلماء لو أن مسلما ذبح ذبيحة وقصد بذبحها التقرب الى غير الله صار مرتدا وذبيحته ذبيحة مرتد وهذا الحكم في غير ذبائح أهل الكتاب أما ذبائح أهل الكتاب فتحل لنا لقوله تعالى وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم أما قوله تعالى فمن اضطر ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ نافع وابن كثير وابن عامر والكسائي فمن اضطر بضم النون والباقون بالكسر فالضم للاتباع والكسر على أصل الحركة لالتقاء الساكنين (المسئلة الثانية) اضطر احوج والجئ وهو افتعل من الضرورة وأصله من الضرر وهو الضيق (المسئلة الثالثة) لما حرم الله تعالى تلك الاشياء استثنى عنها حال الضرورة وهذه الضرورة لها سببان (أحدهما) الجوع الشديد وان لا يجد مأكولا حلالا يسد به الرمق فعند ذلك يكون مضطرا (الثاني) اذا اكرهه على تناوله مكره فيحل له تناوله (المسئلة الرابعة) ان الاضطرار ليس من افعال المكلف حتى يقال انه لا اثم عليه فيه ان الله غفور رحيم فاذا لا بد ههنا من اضمار وهو الاكل والتقدير فمن اضطر فاكل فلا اثم عليه والحذف ههنا كالحذف في قوله فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من ايام أخر اي فأفطر فحذف فافطر وقوله فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة ومعناه فحلق ففدية وانما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالحذف ولدلالة الخطاب عليه أما قوله تعالى غير باغ ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الفراء غير ههنا لا تصلح ان تكون بمعنى الاستثناء لان غير ههنا بمعنى النفي ولذلك

عطف عليها الا لانها في معنى لا وهي ههنا حال للمضطر كانك قلت فمن اضطر لا باغيا ولا عاديا فهو له حلال (المسئلة الثانية) أصل البغي في اللغة الفساد وتجاوز الحد قال الليث البغي في عدو الفرس اختيال ومروح وانه يبغي في عدوه ولا يقال فرس باغ والبغي الظلم والخروج عن الانصاف ومنه قوله تعالى والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون وقال الاصمعي يقال بغى الجرح يبغي بغيا اذا بدأ بالفساد وبغت السماء اذا كثر مطرها حتى تجاوز الحد وبغى الجرح والبحر والسحاب اذا طغا أما قوله تعالى ولا عاد فالعدو هو التعدي في الامور وتجاوز ما ينبغي أن يقتصر عليه يقال عدا عليه عدوا وعدوانا وعديا واعتداء وتعديا اذا ظلمه ظلما مجاوزا للحد وعدا طوره جاوز قدره (المسئلة الثالثة) لاهل التأويل في قوله غير باغ ولا عاد قولان (أحدهما) أن يكون قوله غير باغ ولا عاد مختصا بالاكل (والثاني) ان يكون عاما في الاكل وغيره أما على القول الاول ففيه وجوه (الاول) غير باغ وذلك بان يجد حلالا تكرهه النفس فعدل الى أكل الحرام اللذيذ ولا عاد أي متجاوز قدر الرخصة (الثاني) غير باغ للذة أي طالب لها ولا عاد متجاوز سد الجوعة عن الحسن وقتادة والربيع ومجاهد وابن زيد (الثالث) غير باغ على مضطر آخر بالاستيلاء عليه ولا عاد في سد الجوعة (القول الثاني) ان يكون المعنى غير باغ على امام المسلمين في السفر من البغي ولا عاد بالمعصية أي مجاوز طريقة المحقين والكلام في ترجيح أحد هذين التأويلين على الآخر سيجيء ان شاء الله تعالى أما قوله فلا اثم عليه ففيه سؤالان (أحدهما) ان الاكل في تلك الحالة واجب وقوله لا اثم عليه يفيد الاباحة (الثاني) أن المضطر كالملجأ الى الفعل والملجأ لا يوصف بانه لا اثم عليه قلنا قد بينا في تفسير قوله فلا جناح عليه أن يطوف بهما أن نفي الاثم قدر مشترك بين الواجب والمندوب والمباح وأيضا فقوله تعالى فلا اثم عليه معناه رفع الحرج والضيق واعلم أن هذا الجائع ان حصلت فيه شهوة الميتة ولم يحصل فيه النفرة الشديدة فانه يصير ملجأ الى تناول ما يسد به الرمق كما يصير ملجأ الى الهرب من السبع اذا امكنه ذلك أما اذا حصلت النفرة الشديدة فانه بسبب تلك النفرة يخرج عن ان يكون ملجأ ولزمه تناول الميتة على ما هو عليه من النفار وههنا يتحقق معنى الوجوب أما قوله تعالى في آخر الآية ان الله غفور رحيم ففيه اشكال وهو انه لما قال فلا اثم عليه فكيف يليق أن يقول بعده ان الله غفور رحيم فان الغفران انما يكون عند حصول الاثم والجواب من وجوه (أحدها) ان المقتضي للحرمة قائم في الميتة والدم الا انه زالت الحرمة لقيام المعارض فلما كان تناوله تناولا لما حصل فيه المقتضي للحرمة عبر عنه بالمغفرة ثم ذكر بعده انه رحيم يعني لاجل الرحمة عليكم ابحت لكم ذلك (وثانيها) لعل المضطر يزيد على تناول الحاجة فهو سبحانه غفور بان يغفر ذنبه في تناول الزيادة رحيم حيث اباح في تناول قدر الحاجة (وثالثها) انه تعالى لما بين هذه الاحكام عقبها بكونه غفورا رحيما لانه غفور للعصاة اذا تابوا رحيم بالمطيعين المستمرين على نهج حكمه سبحانه وتعالى (النوع الثاني) من الكلام في هذه الآية المسائل الفقهية التي استنبطها العلماء منها وهي مرتبة على فصول

(الفصل الاول فيما يتعلق بالميتة والكلام فيه مرتب على مقدمة ومقاصد) أما المقدمة ففيها ثلاث مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في أن التحريم المضاف الى الاعيان هل يقتضي الاجمال فقال الكرخي انه يقتضي الاجمال لان الاعيان لا يمكن وصفها بالحل والحرمة فلا بد من صرفهما الى فعل من افعالنا فيها وليست جميع أفعالنا فيها محرمة لان تبعيدها عن النفس وعما يجاوز المكان فعل من الافعال فيها وهو غير محرم فاذن لا بد من صرف هذا التحريم الى فعل خاص وليس بعض الافعال أولى من بعض فوجب صيرورة الآية مجملة وأما أكثر العلماء فانهم اصروا على انه ليس من المجملات بل هذه اللفظة تفيد في العرف حرمة التصرف في هذه الاجسام كما ان الذوات لا تملك وانما يملك التصرفات فيها فاذا قيل فلان يملك جارية فهم كل أحد انه يملك التصرف فيها فكذا هنا وقد استقصينا الكلام فيه في كتاب المحصول في علم الاصول (المسئلة الثانية) لما ثبت الاصل الذي قدمناه وجب أن تدل الآية على حرمة جميع

التصرفات الا ما اخرجه الدليل المخصص فان قيل لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالاكل والذي يدل عليه وجوه (أحدها) أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها (وثانيها) أنه ورد عقيب قوله كلوا من طيبات ما رزقناكم (وثالثها) ما ورد عن الرسول عليه السلام في خبر شاة ميمونة انما حرم من الميتة أكلها (والجواب) عن الاول لا نسلم أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها وعن الثاني أن هذه الآية مستقلة بنفسها فلا يجب قصرها على ما تقدم بل يجب اجراؤها على ظاهرها وعن الثالث أن ظاهر القرآن مقدم على خبر الواحد لكن هذا انما يستقيم اذا لم يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد ويمكن أن يجاب عنه بان المسلمين انما رجعوا في معرفة وجوه الحرمة الى هذه الآية فدل انعقاد اجماعهم على انها غير مخصوصة ببيان حرمة الاكل وللسائل أن يمنع هذا الاجماع (المسئلة الثالثة) الميتة من حيث اللغة هو الذي خرج من أن يكون حيا من دون نقص بنية ولذلك فرقوا بين المقتول والميت وأما من جهة الشرع فهو غير المذكى اما لانه لم يذبح أو ان ذبح ولكن لم يكن ذبحه ذكاة وسنذكر حد الذكاة في موضعه فان قيل كيف يصح ذلك وقد قال تعالى في سورة المائدة حرمت عليكم الميتة والدم ثم ذكر من بعده المنخنقة والموقوذة والمتردية فدل هذا على ان غير المذكى منه ما هو ميتة ومنه ما ليس كذلك قلنا لعل الامر كان في ابتداء الشرع على أصل اللغة وأما بعد استقرار الشرع فالميتة ما ذكرناه والله أعلم أما المقاصد فاعلم أن الخطأ في المسائل المستنبطة من هذه الآية من وجهين (أحدهما) ما أخرجوه عن الآية وهو داخل فيها (والثاني) ما ادخلوه فيها وهو خارج عنها (أما القسم الاول) ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذهب الشافعي رضي الله عنه في أظهر أقواله الى انه يحرم الانتفاع بصوف الميتة وشعرها وعظمها وقال مالك يحرم الانتفاع بعظمها خاصة وجل الفقهاء اتفقوا على تحريم الانتفاع بشعر الخنزير واحتج هؤلاء بأن هذه الاشياء ميتة فوجب أن يحرم الانتفاع بها انما قلنا انها ميتة لقوله عليه السلام ما ابين من حي فهو ميت وهذا الخبر يعم الشعر والعظم والكل وأما الذي يدل على ان العظم ميتة خاصة فقوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم فثبت انها كانت حية فعند الموت تصير ميتة واذا ثبت انها ميتة وجب أن يحرم الانتفاع بها لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اعترض المخالف عليه بأن الشعر والصوف لا حياة فيه لان حكم الحياة الادراك والشعور وذلك مفقود في الشعر ولاجل هذا الكلام ذهب مالك الى تنجيس العظام دون الشعور (والجواب) أن الحياة ليست عبارة عن المعنى المقتضي للادراك والشعور بدليل الآية والخبر أما الآية فقوله تعالى كيف يحيي الارض بعد موتها وأما الخبر فقوله عليه السلام من احيي أرضا ميتة فهي له والاصل في الاطلاق الحقيقة فعلمنا أن الحياة في أصل اللغة ليست عبارة عما ذكروه بل عن كون الحيوان أو النبات صحيحا في مزاجه معتدلا في حاله غير معترض للفساد والتعفن والتفرق واذا ثبت ذلك ظهر اندراجه تحت الآية واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر والاجماع والقياس أما القرآن فقوله تعالى ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين حيث ذكرها في معرض المنة والامتنان لا يقع بالنجس الذي لا يحل الانتفاع به وأما الخبر فقوله عليه السلام في شاة ميمونة انما حرم من الميتة أكلها وأما الاجماع فهو انهم كانوا يلبسون جلود الثعالب ويجعلون منها القلانس وعن النخعي كانوا لا يرون بجلود السباع وجلود الميتة اذا دبغت بأسا وما خصوا حال الشعر وعدمه وقول الشافعي كانوا اشارة الى الصحابة وليس لاحد أن يقول الثعلب عند الشافعي رضي الله عنه حلال فلهذا يقول باباحته لان الذكاة شرط بالاتفاق وهو غير حاصل في هذه الثعالب وأما القياس فلان هذه الشعور والعظام اجسام منتفع بها غير متعرضة للتعفن والفساد فوجب أن يقضي بطهارتها كالجلود المدبوغة وأما النفع بشعر الخنزير فلي الفقهاء من منع نجاسته وهو الاسلم ثم قالوا هب أن عموم قوله حرمت عليكم الميتة يقتضي حرمة الانتفاع بالصوف والعظم وغيرهما الا ان هذه الدلائل تبيح الانتفاع بها والخاص مقدم على العام فكان هذا الجانب أولى بالرعاية (المسئلة الثانية) قال أبو حنيفة رضي الله عنه اذا مات

فى الماء دابة ليس لها نفس سائلة لم يفسد الماء وقال أوكثر والشافعى رضى الله عنه قولان فى الماء القليل واحتج الشافعى بانها حيوانات فاذا ماتت صارت ميتة فيحرم استعمالها بمقتضى الآية واذا حرم استعمالها بمقتضى الآية وجب الحكم بنجاستها واذا ثبت الحكم بنجاستها وجب الحكم بنجاسة الماء القليل الذى وقعت هى فيه وأجابوا عنه بانها ميتة ويحرم الانتفاع بها ولكن لم قلتم انها متى كانت كذلك كانت نجسة ثم لم يلزم من نجاستها تنجيس الماء بها واحتجوا على القول الثانى للشافعى رضى الله عنه بقوله عليه السلام اذا وقع الذباب فى اناء أحدكم فامقلوه ثم انقلوه فان فى أحد جناحيه داء وفى الآخر دواء أمر بالمقل فربما كان الطعام حارا فيموت الذباب فيه فلو كان ذلك سببا للتنجيس لما أمر النبى عليه السلام به (المسئلة الثالثة) للفقهاء مذاهب سبعة فى أمر الدباغ فاوسع الناس فيه قولا الزهرى فانه يجوز استعمال الجلود بامرها قبل الدباغ ويليه داود فانه قال تطهر كلها بالدباغ ويليه مالك فانه قال يطهر ظاهرها دون باطنها ويليه أبو حنيفة فانه قال يطهر كلها الا جلد الخنزير ويليه الشافعى فانه قال يطهر الكل الا جلد الكلب والخنزير ويليه الاوزاعى وأبو ثور فانهما يقولان يطهر جلد مايؤكل لحمه فقط ويليه أحمد بن حنبل رضى الله عنهم فانه قال لا يطهر منها شئ بالدباغ واحتج أحمد بالآية والخبر أما الآية فقوله تعالى حرمت عليكم الميتة أطلق التحريم وماقيده بحال دون حال وأما الخبر فقول عبدالله بن حكيم اتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل وفاته ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب اجابوا عن التمسك بالآية بان تخصيص العموم بخبر الواحد وبالقياس جائز وقد وجدا ههنا أما خبر الواحد فقوله عليه الصلاة والسلام ايما اهاب دبغ فقد طهر وأما القياس فهو ان بالدباغ يعود الجلد الى ماكان عليه حال الحياة وكما كان حال الحياة طاهرا كذلك بعد الدباغ وهذا القياس والخبر هما معتقد الشافعى رحمه الله (المسئلة الرابعة) اختلفوا فى انه هل يجوز الانتفاع بالميتة باطعام البازى والبهيمة فمنهم من منع منه لانه اذا أطعم البازى ذلك فقد انتفع بتلك الميتة والآية دالة على تحريم الانتفاع بالميتة فاما اذا أقدم البازى من عند نفسه على أكل الميتة فهل يجب علينا منعه أم لا فيه احتمالان (المسئلة الخامسة) اختلفوا فى دهن الميتة وودكها هل يجوز الاستصباح به أم لا وهذا يتظرفيه فان كان ذلك مما حلته الحياة أو فى جلته ماهو هذا حاله فالظاهر يقتضى المنع منه وان لم يكن كذلك فهو خارج من جملة الميتة وانما يحرم ذلك لدليل سوى الظاهر وعن عطاء بن جابر قال لما قدم الرسول صلى الله عليه وسلم مكة أتاه الذين يجمعون الاوداك فقالوا يارسول الله انا نجمع الاوداك وهى من الميتة وغيرها وانما هى للاديم والسفن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها فنهاهم عن ذلك وأخبرهم بان تحريمه اياها على الاطلاق أوجب تحريم بيعها كما أوجب تحريم أكلها (المسئلة السادسة) الظاهر يقتضى حرمة السمك والجراد الا انهما خصا بالخبر عن ابن عمر رضى الله عنه قال عليه الصلاة والسلام أحلت لنا ميتتان ودمان أما الميتتان فالجراد والنون وأما الدمان فالطحال والكبد وعن جابر فى قصة طويلة ان البحر ألقى اليهم حوتا فأكلوا منه نصف شهر فلما رجعوا أخبروا النبى عليه الصلاة والسلام بذلك فقال هل عندكم منه شئ تطعمونى وقال عليه الصلاة والسلام فى صفة البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وأيضا فانه ثبت بالتواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام حل السمك واختلفوا فى السمك الطافى وهو الذى يموت فى الماء حتف انفه فقال مالك والشافعى رضى الله عنهما لا بأس به وقال أبو حنيفة وأصحابه والحسن بن صالح انه مكروه واختلفت الصحابة فى هذه المسئلة أيضا فعن على رضى الله عنه انه قال ماطفا من صيد البحر فلا تأكله وهذا أيضا مروى عن ابن عباس وجابر بن عبدالله وروى عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه وأبى أيوب اباحته وروى أبو بكر الرازى روايات مختلفة عن جابر بن عبدالله انه عليه الصلاة والسلام قال ما ألقى البحر أوجزر عنه فكلوه وما مات فيه وطفا فلا تأكلوه وأما الشافعى رضى الله عنه فقد احتج بالآية والخبر والمعقول أما الآية فقوله تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه وهذا السمك

الطارق من طعام البحر فوجب حله وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام أحلت لنا ميتتان السمك والجراد وهذا مطلق وقوله في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وهذا عام وروى عن أنس رضي الله عنه انه عليه الصلاة والسلام قال كل ما طفا على البحر (المسئلة السابعة) قال الشافعي وأبو حنيفة رضي الله عنهما لا بأس بأكل الجراد كله ما أخذته وما وجدته وروى عن مالك رضي الله عنه ان ما وجده ميتا لا يحل وأما ما أخذه حيا ثم قطع رأسه وشوى أكل وما أخذه حيا فغفل عنه حتى يموت لم يؤكل حجة مالك ظاهر الآية وحجة الشافعي وأبي حنيفة قوله عليه السلام أحلت لنا ميتتان السمك والجراد فوجب حملهما على الاطلاق فتبين بذلك أن قطع رأسه ان جعل له ذكاة فهو كالشاة المذكاة في انه لا يكون ميتة فلا يكون لقوله عليه السلام أحلت لنا ميتتان فائدة وقال عبد الله بن أبي أوفى غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات نأكل الجراد ولا نأكل غيره فلم يفرق بين ميته وبين مقتوله (المسئلة الثامنة) اختلفوا في الجنين اذا خرج ميتا بعد ذبح الام فقال أبو حنيفة لا يؤكل الا أن يخرج حيا فيذبح وهو قول حماد وقال الشافعي وأبو يوسف ومحمد انه يؤكل وهذا هو المروى عن علي وابن مسعود وابن عمر وقال مالك ان تم خلقه ونبت شعره أكل والا لم يؤكل وهو قول سعيد بن المسيب واحتج أبو حنيفة بظاهر هذه الآية وهو انه ميتة فوجب أن يحرم قال الشافعي اخصص هذا العموم بالخبر والقياس أما الخبر فهو انا أجمعنا على ان المذكى مباح وهذا مذكى لما روى أبو سعيد الخدري وأبو الدرداء وأبو امامة وكعب بن مالك وابن عمر وأبو أيوب وأبو هريرة رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ذكاة الجنين ذكاة أمه وتقريره أن كون الذكاة سببا للاباحة حكم شرعي فجاز أن تكون ذكاة الجنين حاصلة شرعا بتحصيل ذكاة أمه أجاب الحنفيون بان قوله ذكاة الجنين ذكاة أمه يحتمل أن يريد به ان ذكاة أمه ذكاة له ويحتمل أن يريد به ايجاب تذكيته كما تذكى أمه وانه لا يؤكل بغير ذكاة كقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض ومعناه كعرض السموات والارض وكقول القائل قولي قولك ومذهبي مذهبك وانما المعنى قولي كقولك ومذهبي كمذهبك وقال الشاعر فعيناك عيناها وجيدك جيدها * واذا ثبت ما ذكرنا كان أحد الاحتمالين ايجاب تذكيته وانه لا يؤكل غير مذكى في نفسه والآخر ان ذكاة أمه تبيح أكله واذا كان كذلك لم يجز تخصيص الامر بل يجب حمله على المعنى الموافق للآية أجاب الشافعي رضي الله عنه من وجوه (أحدها) ان على الاحتمال الذي ذكرتموه لا بد فيه من اضمار وهو ان ذكاة الجنين كذكاة أمه والاضمار خلاف الاصل (وثانيها) انه لا يسمى جنينا الا حال كونه في بطن أمه ومتى ولد لا يسمى جنينا والنبي عليه الصلاة والسلام انما أثبت له الذكاة حال كونه جنينا فوجب أن يكون في تلك الحالة مذكى بذكاتها (وثالثها) ان حمل الخبر على ما ذكرت من ايجاب ذكاته اذا خرج حيا فسقط فائدته لان ذلك معلوم قبل وروده (ورابعها) ماروى عن أبي سعيد انه عليه الصلاة والسلام سئل عن الجنين يخرج ميتا قال ان شئتم فكلوه فان ذكاته ذكاة أمه وأما القياس فمن وجوه (أحدها) انا أجمعنا على ان من ضرب بطن امرأة فماتت وألقت جنينا ميتا لم ينفرد الجنين بحكم نفسه ولو خرج الولد حيا ثم مات انفرد بحكم نفسه دون أمه في ايجاب الغرة فكذلك جنين الحيوان اذا مات عن ذبح أمه وخرج ميتا كان تبعا للام في الذكاة واذا خرج حيا لم يؤكل حتى يذكى (وثانيها) ان الجنين حال اتصاله بالام في حكم عضو من أعضائها فوجب أن يحل بذكاتها كسائر الاعضاء (وثالثها) الواجب في الولد أن يتبع الام في الذكاة كما يتبع الولد الام في العتاق والاستيلاد والكتابة ونحوها (المسئلة التاسعة) ما قطع من الحي من الابعاض فهو محرم لانه ميتة فوجب أن يكون حراما انما قلنا انه ميتة للنص والمعقول أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام ما أبين من حي فهو ميت وأما المعقول فهو ان ذلك البعض كان حيا لانه يدرك الالم واللذة وبالقطع زال ذلك الوصف فصار ميتا فوجب أن يحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة (المسئلة العاشرة) اختلفوا في ان ذبح ما لا يؤكل لحمه هل يستعقب طهارة الجلد فعند

الشافعي رضي الله عنه لا يستعقبه لان هذا الذبح لا يستعقب حل الاكل فوجب أن لا يستعقب الطهارة كذبح المجوسي وعند أبي حنيفة يستعقبه (القسم الثاني) مما دخل في الآية وليس منها وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم وحرمت عليكم الميتة لا يقتضي تحريم ما مات فيه من المائعات وانما يقتضي تحريم عين الميتة وما جاور الميتة فلا يسمى ميتة فلا يتناوله لفظ التحريم كالسمن اذا وقعت فيه فأرة وماتت فانه لا يتناولها هذا الظاهر وجملة الكلام في هذا الباب تدور على فصلين (أحدهما) اما الذى ينجس بمجاورته الميتة فيحرم واما الذى لا ينجس فلا يحرم (والثاني) ان الذى ينجس كيف الطريق الى تطهيره (المسئلة الثانية) سأل عبد الله بن المبارك أبا حنيفة عن طائر وقع في قدر مطبوخ فمات فقال أبو حنيفة لاصحابه ما ترون فيها فذكروا له عن ابن عباس ان اللحم يؤكل بعد ما يغسل ويراق المرق فقال أبو حنيفة بهذا نقول على شريطة ان كان وقع فيها في حال سكونها كما في هذه الرواية وان كان وقع في حال غليانها لم يؤكل اللحم ولا المرق قال ابن المبارك ولم ذلك قال لانه اذا سقط فيها في حال غليانها فمات فقد داخلت الميتة اللحم واذا وقع فيها في حال سكونها فمات فانما رشحت الميتة اللحم قال ابن المبارك وعقد بيده ثلاثين هذا زرين بالفارسية يعني المذهب وروى ابن المبارك مثل هذا عن الحسن (المسئلة الثالثة) قال أبو حنيفة لبن الشاة الميتة وأنفحتها طاهرتان وقال الشافعي ومالك لا يحل هذا اللبن والانفحة وقال الليث لا تؤكل البيضة التي تخرج من دجاجة ميتة واعلم ان الشافعي رضي الله عنه لا يتمسك في هذه المسئلة بظاهر قوله حرمت عليكم الميتة لان اللبن لا يوصف بانه ميتة فوجب الرجوع فيه نفيا واثباتا الى دليل آخر ومعتمد الشافعي ان اللبن لو كان مجموعا في اناء فسقط فيه شئ من الميتة ينجس فكذلك اذا ماتت وهو في ضرعها وهكذا الخلاف في الانفحة أما البيض اذا أخرج من جوف الدجاج فهو طاهر اذا غسل ويحل أكله لان القشرة اذا صلبت حجزت بين المأكول وبين الميتة فصل ولذلك لو كانت البيضة غير منعقدة لحرمت ولنختم هذا الفصل بمسائل مشتركة بين القسمين (المسئلة الاولى) اختلف المتكلمون في ان الميتة هل تكون ميتة بمعنى الموت فمنهم من أثبت الموت بمعنى مضاد للحياة على ما قال تعالى هو الذى خلق الموت والحياة ومنهم من قال انه عدم الحياة عما من شأنه أن يقبل الحياة وهذا أقرب (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان حرمة الميتة هل تقتضي نجاستها والحق ان حرمة الانتفاع لا تقتضي النجاسة لانه لا يمتنع في العقل أن يحرم الانتفاع بها ويحل الانتفاع بما جاورها الا انه قد ثبت بالاجماع ان الميتة نجسة

(الفصل الثاني في تحريم الدم وفيه مسئلتان) (المسئلة الاولى) الشافعي رضي الله عنه حرم جميع الدماء سواء كان مسفوحا أو غير مسفوح وقال أبو حنيفة دم السمك ليس بمحرم أما الشافعي فانه تمسك بظاهر هذه الآية وهو قوله انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وهذا دم فوجب أن يحرم وأبو حنيفة تمسك بقوله تعالى قل لا أجد فيما أوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا فصرح بانه لم يجد شيئا من المحرمات الا هذه الامور فالدم الذى لا يكون مسفوحا وجب أن لا يكون محرما بمقتضى هذه الآية فاذن هذه الآية خاصة وقوله حرمت عليكم الميتة والدم عام والخاص مقدم على العام أجاب الشافعي رضي الله عنه بان قوله قل لا أجد فيما أوحي الي محرما ليس فيه دلالة على تحليل غير هذه الاشياء المذكورة في هذه الآية بل على انه تعالى ما بين له الا تحريم هذه الاشياء وهذا لا ينافي أن يبين له بعد ذلك تحريم ما عداها فلعل قوله تعالى له انما حرم عليكم الميتة نزلت بعد ذلك فكان ذلك بيانا لتحريم الدم سواء كان مسفوحا أو غير مسفوح اذا ثبت هذا وجب الحكم بحرمة جميع الدماء ونجاستها فيجب ازالة الدم عن اللحم ما أمكن وكذا في السمك وأى دم وقع في الماء والثوب فانه ينجس ذلك المورود (المسئلة الثانية) اختلفوا في قوله عليه الصلاة والسلام أحلت لنا ميتتان ودمان الطحال والكبد هل يطلق اسم الدم عليهما فيكون استثناء صحيحا أم لا فمنهم من منع ذلك لان الكبد يجري مجرى اللحم وكذا الطحال وانما يوصفان

بذلك تشبيهاً ومنهم من يقول هو كالدم الجامد ويستدل عليه بالحديث

(الفصل الثالث) في الخنزير وفيه مسائل (المسئلة الاولى) أجمعت الامة على ان الخنزير بجميع أجزائه محرم وانما ذكر الله تعالى لحمه لان معظم الانتفاع متعلق به وهو كقوله اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فخص البيع بالنهي لما كان هو أعظم المهمات عندهم أما شعر الخنزير فغير داخل في الظاهر وان اجمعوا على تحريمه وتنجيسه واختلفوا في انه هل يجوز الانتفاع به للخرز فقال أبو حنيفة ومحمد يجوز وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز وقال أبو يوسف أكره الخرز به وروى عنه الاباحة حجة أبي حنيفة ومحمد انا نرى المسلمين يقرون الاساكفة على استعماله من غير نكير ظهر منهم ولان الحاجة ماسة اليه واذا قال الشافعي في دم البراغيث انه لا ينجس الثوب لمشقة الاحتراز فهلا جاز مثله في شعر الخنزير اذا خرز به (المسئلة الثانية) اختلفوا في خنزير الماء قال ابن أبي ليلى ومالك والشافعي والاوزاعي لا بأس بأكل شيء يكون في البحر وقال أبو حنيفة وأصحابه لا يؤكل حجة الشافعي قوله تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه وحجة أبي حنيفة ان هذا خنزير فيحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وقال الشافعي الخنزير اذا أطلق فانه يتبادر الى الفهم خنزير البر لا خنزير البحر كما ان اللحم اذا أطلق يتبادر الى الفهم لحم غير السمك لا لحم السمك بالاتفاق ولان خنزير الماء لا يسمى خنزيرا على الاطلاق بل يسمى خنزير الماء (المسئلة الثالثة) للشافعي رضي الله عنه قولان في انه هل يغسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا (أحدهما) نعم تشبيها له بالكلب (والثاني) لا لان ذلك التشديد انما كان فطما لهم عن مخالطة الكلاب وهم ما كانوا يخالطون الخنزير فظهر الفرق

(الفصل الرابع في تحريم ما أهل به لغير الله) من الناس من زعم ان المراد بذلك ذبائح عبدة الاوثان الذين كانوا يذبحون لاوثانهم كقوله تعالى وما ذبح على النصب وأجازوا ذبيحة النصراني اذا سمى عليها باسم المسيح وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبي وسعيد بن المسيب وقال مالك والشافعي وأبو حنيفة وأصحابه لا يحل ذلك والحجة فيه انهم اذا ذبحوا على اسم المسيح فقد أهلوا به لغير الله فوجب أن يحرم وروى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه انه قال اذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تأكلوا واذا لم تسمعوهم فكلوا فان الله تعالى قد أحل ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون واحتج المخالف بوجوه (الاول) انه تعالى قال وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وهذا عام (الثاني) أنه تعالى قال وما ذبح على النصب فدل على أن المراد بقوله وما أهل به لغير الله هو المراد بقوله وما ذبح على النصب (الثالث) ان النصراني اذا سمى الله تعالى وانما يريد به المسيح فاذا كانت ارادته لذلك لم تمنع حل ذبيحته مع انه يهل به لغير الله فكذلك ينبغي أن يكون حكمه اذا أظهر ما يضمره عند ذكر الله وارادته المسيح (والجواب عن الاول) ان قوله وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم عام وقوله وما أهل به لغير الله خاص والخاص مقدم على العام (وعن الثاني) ان قوله وما ذبح على النصب لا يقتضي تخصيص قوله وما أهل به لغير الله لانهما آيتان متباينتان ولا مساواة بينهما (وعن الثالث) انا انما كلفنا بالظاهر لا بالباطن فاذا ذبحه على اسم الله وجب أن يحل ولا سبيل لنا الى الباطن

(الفصل الخامس) القائلون بان كلمة انما للحصر اتفقوا على ان ظاهر الآية يقتضي أن لا يحرم سوى هذه الاشياء لكنا نعلم ان في الشرع أشياء أخر سواها من المحرمات فتصير كلمة انما متروكة الظاهر في العمل ومن قال انها لا تفيد الحصر فالاشكال زائل

(الفصل السادس في المضطر وفيه مسائل) (المسئلة الاولى) قال الشافعي رضي الله عنه قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد معناه ان من كان مضطرا ولا يكون موصوفا بصفة البغي ولا بصفة العدوان البتة فأكل فلا اثم عليه وقال أبو حنيفة معناه فمن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد في الاكل فلا اثم عليه فخصص صفة البغي والعدوان بالاكل ويتفرع على هذا الاختلاف ان العاصي بسفره هل يترخص أم لا

فقال الشافعي رضي الله عنه لا يترخص لانه موصوف بالعدوان فلا يندرج تحت الآية وقال أبو حنيفة بل يترخص لانه مضطر غير باغ ولا عاد في الاكل فيندرج تحت الآية واحتج الشافعي على قوله بهذه الآية وبالمعقول أما الآية فهي انه سبحانه وتعالى حرم هذه الاشياء على الكل بقوله حرمت عليكم الميتة والدم ثم أباحها للمضطر الذي يكون موصوفا بانه غير باغ ولا عاد والعاصي بسفره غير موصوف بهذه الصفة لان قولنا فلان ليس بمتعد نقيض لقولنا فلان متعد ويكفي في صدقه كونه متعديا في أمر ما من الامور سواء كان في السفر أو في الاكل أو في غيرهما واذا كان اسم المتعدي يصدق بكونه متعديا في أمر ما أي أمر كان وجب أن يكون قولنا فلان غير متعد لا يصدق الا اذا لم يكن متعديا في شيء من الاشياء البتة فاذا قولنا غير باغ ولا عاد لا يصدق الا اذا انتفى عنه صفة التعدي من جميع الوجوه والعاصي بسفره متعد بسفره فلا يصدق عليه كونه غير عاد واذا لم يصدق عليه ذلك وجب بقاؤه تحت الآية وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم أقصى ما في الباب أن يقال هذا يشكل بالعاصي في سفره فانه يترخص مع انه موصوف بالعدوان لكنا نقول انه عام دخله التخصيص في هذه الصورة والفرق بين الصورتين ان الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية أما اذا لم يكن السفر في نفسه معصية لم تكن الاعانة عليه اعانة على المعصية فظهر الفرق واعلم ان القاضي وأبا بكر الرازي نقلا عن الشافعي أنه قال في تفسير قوله غير باغ ولا عاد أي غير باغ على امام المسلمين ولا عاد بان لا يكون سفره في معصية ثم قالا تفسير الآية غير باغ ولا عاد في الاكل أولى مما ذكره الشافعي رضي الله عنه وذلك لان قوله غير باغ ولا عاد شرط والشرط بمنزلة الاستثناء في انه لا يستقل بنفسه فلا بد من تعلقه بمذكور وقد علمنا انه لا مذكور الا الاكل لانا بينا أن معنى الآية فمن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه واذا كان كذلك وجب أن يكون متعلقا بالاكل الذي هو في حكم المذكور دون السفر الذي هو البتة غير مذكور واعلم أن هذا الكلام ضعيف وذلك لانا بينا أن قوله غير باغ ولا عاد لا يصدق الا اذا انتفى عنه البغي والعدوان في كل الامور فيدخل فيه نفي العدوان بالسفر ضمنا ولا نقول اللفظ يدل على التعيين وأما تخصيصه بالاكل فهو تخصيص من غير ضرورة فكان على خلاف الاصل ثم الذي يدل على أنه لا يجوز صرفه الى الاكل وجوه (أحدها) أن قوله غير باغ ولا عاد حال من الاضطرار فلا بد وان يكون وصف الاضطرار باقيا مع بقاء كونه غير باغ ولا عاد فلو كان المراد بكونه غير باغ ولا عاد كونه كذلك في الاكل لاستحال أن يبقى وصف الاضطرار معه لانه حال الاكل لا يبقى وصف الاضطرار (وثانيها) ان الانسان ينفر بطبعه عن تناول الميتة والدم وما كان كذلك لم يكن هناك حاجة الى النهي عنه فصرف هذا الشرط الى التعدي في الاكل يخرج الكلام عن الفائدة (وثالثها) أن كونه غير باغ ولا عاد يفيد نفي ماهية البغي ونفي ماهية العدوان وهذه الماهية انما تنتفي عند انتفاء جميع افرادها والعدوان في الاكل أحد افراد هذه الماهية وكذا العدوان في السفر فرد آخر من افرادها فاذا نفي العدوان يقتضي نفي العدوان من جميع هذه الجهات فكان تخصيصه بالاكل غير جائز وأما الشافعي رضي الله عنه فانه لا يخصصه بنفي العدوان في السفر بل يحمله على ظاهره وهو نفي العدوان من جميع الوجوه وذلك يستلزم نفي العدوان في السفر وحينئذ يتحقق مقصوده (ورابعها) أن الاحتمال الذي ذكرناه متأيد بآية أخرى وهي قوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم فبين في هذه الآية أن المضطر انما يترخص اذا لم يكن متجانفا لاثم وهو الذي قلناه من ان الآية تقتضي أن لا يكون موصوفا بالبغي والعدوان في أمر من الامور واحتج أبو حنيفة رضي الله عنه بوجوه (أحدها) قوله تعالى في آية أخرى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وهذا الشخص مضطر فوجب أن يترخص (وثانيها) قوله تعالى ولا تقتلوا أنفسكم ان الله كان بكم رحيما وقال ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة والامتناع من الاكل سعي في قتل النفس والقاء النفس في التهلكة فوجب أن يحرم (وثالثها) روى أنه عليه السلام رخص للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها ولم يفرق

فيه بين العاصى والمطيع (ورابعها) أن العاصى بسفره اذا كان نائما فاشرف على غرق أو حرق يجب على الحاضر الذى يكون فى الصلاة ان يقطع صلاته لانجائه من الغرق او الحرق فلان يجب عليه فى هذه الصورة أن يسعى فى انقاذ المهجة أولى (وخامسها) أن العاصى بسفره له ان يدفع اسباب الهلاك كالفيل والجمل الصول والحية والعقرب بل يجب عليه فكذا ههنا (وسادسها) أن العاصى بسفره اذا اضطر فلو اباح له رجل شيئا من ماله فانه يحل له ذلك بل يجب عليه فكذا ههنا والجامع دفع الضرر عن النفس (وسابعها) أن المؤنة فى دفع ضرر الناس أعظم فى الوجوب من كل ما يدفع المرء من المضار عن نفسه فكذلك يدفع ضرر الهلاك عن نفسه بهذا الاكل وان كان عاصيا (وثامنها) أن الضرورة تبيح تناول طعام الغير من دون الرضى بل على سبيل القهر وهذا التناول محرم لولا الاضطرار فكذا ههنا أجاب الشافعى عن التمسك بالعمومات بأن دليلنا النافى للترخص أخص من دلالتهم المرخصة والخاص مقدم على العام وعن الوجوه القياسية بانه يمكنه الوصول الى استباحة هذه الرخص بالتوبة واذا لم يتب فهو الجانى على نفسه ثم عارض هذه الوجوه بوجه قوى وهو ان الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية وذلك محال لان المعصية ممنوع منها والاعانة سعى فى تحصيلها والجمع بينهما متناقض والله أعلم (المسئلة الثانية) قال الشافعى وأبو حنيفة وأصحابه لا يأكل المضطر من الميتة الا قدر ما يمسك رمقه وقال عبد الله بن الحسن العنبرى يأكل منها ما يسد جوعته وعن مالك يأكل منها حتى يشبع ويتزود فان وجد غنى عنها طرحها والاقرب فى دلالة الآية ما ذكرناه أولا لان سبب الرخصة اذا كان الالجاء فمتى ارتفع الالجاء ارتفعت الرخصة كما لو وجد الحلال لم يجز له تناول الميتة لارتفاع الالجاء الى أكلها لوجود الحلال فكذلك اذا زال الاضطرار بأكل قدر منه فالزائد محرم ولا اعتبار فى ذلك بسد الجوعة على ما قاله العنبرى لان الجوعة فى الابتداء لا تبيح أكل الميتة اذا لم يخف ضررا بتركه فكذا ههنا ويدل عليه أيضا انه لو كان معه من الطعام مقدار ما اذا أكله أمسك رمقه لم يجز له أن يتناول الميتة فاذا أكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجز له أن يأكل الميتة فكذا اذا أكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر وجب أن يحرم عليه الاكل بعد ذلك (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى المضطر اذا وجد كل ما يعد من المحرمات قال كثيرون من العلماء خيروه بين الكل لان الميتة والدم ولحم الخنزير سواء فى التحريم والاضطرار فوجب أن يكون مخيرا فى الكل وهذا هو الاليق بظاهر هذه الآية وهو أولى من قول من اوجب أن يتناول الميتة دون لحم الخنزير ويعد لحم الخنزير أعظم شأنا فى التحريم (المسئلة الرابعة) اختلفوا فى المضطر الى الشرب اذا وجد خمرا أو من غص بلقمة فلم يجد ما يسيغه ووجد الخمر فمنهم من اباحه بالقياس على هذه الصورة فان الله تعالى انما اباح هذه المحرمات ابقاء للنفس ودفعا للهلاك عنها فكذلك فى هذه الصورة وهذا هو الاقرب الى الظاهر والقياس وهو قول سعيد بن جبير وأبى حنيفة وقال الشافعى رضى الله عنه لا يشرب لانه يزيده عطشا وجوعا ويذهب عقله وأجيب عنه بأن قوله لا يزيده الا عطشا وجوعا مكابرة وقوله يزيل العقل فكلامنا فى القليل الذى لا يكون كذلك (المسئلة الخامسة) اختلفوا اذا كانت الميتة يحتاج الى تناولها للعلاج امابانفرادها أو بوقوعها فى بعض الادوية المركبة فاباحه بعضهم للنص والمعنى أما النص فهو انه أباح للعرنيين شرب أبوال الابل وألبانها للتداوى وأما المعنى فمن وجوه (الاول) ان الترياق الذى جعل فيه لحوم الافاعى مستطاب فوجب أن يحل لقوله تعالى أحل لكم الطيبات غاية ما فى الباب أن هذا العموم مخصوص ولكن لا يقدح فى كونه حجة (الثانى) ان أبا حنيفة لما عفا عن قدر الدرهم من النجاسة لاجل الحاجة والشافعى عفا عن دم البراغيث للحاجة فلم لا يحكمان بالعفو فى هذه الصورة للحاجة (الثالث) انه تعالى اباح أكل الميتة لمصلحة النفس فكذا ههنا ومن الناس من حرمه واحتج بقوله عليه السلام ان الله تعالى لم يجعل شفاء أمتى فيما حرم عليهم واجاب الاولون بان التمسك بهذا الخبر انما يتم لو ثبت انه يحرم عليه تناوله والنزاع ليس الا فيه (المسئلة السادسة) اختلفوا

في التداوي بالخمر واعلم أن الحاجة الى ذلك التداوي ان انتهت الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسئلة الرابعة فان لم تنته الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسئلة الخامسة (الحكم الثاني)

● قوله تعالى (ان الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا أولئك ما يأكلون في بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم) اعلم أن في قوله ان الذين يكتمون مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس نزلت هذه الآية في رؤساء اليهود كعب بن الاشرف وكعب بن اسد ومالك بن الصيف وحيي بن اخطب وأبي ياسر بن اخطب كانوا يأخذون من اتباعهم الهدايا فلما بعث محمد عليه السلام خافوا انقطاع تلك المنافع فكتموا أمر محمد عليه السلام وأمر شرائعه فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) اختلفوا في انهم أي شئ كانوا يكتمون فقيل كانوا يكتمون صفة محمد صلى الله عليه وسلم ونعته والبشارة به وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي والاصم وأبي مسلم وقال الحسن كتموا الاحكام وهو كقوله تعالى ان كثيرا من الاحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله (المسئلة الثالثة) اختلفوا في كيفية الكتمان فالمروي عن ابن عباس انهم كانوا محرفين يحرفون التوراة والانجيل وعند المتكلمين هذا ممتنع لانهما كانا كتابين بلغا في الشهرة والتواتر الى حيث يتعذر ذلك فيهما بل كانوا يكتمون التأويل لانه قد كان فيهم من يعرف الآيات الدالة على نبوة محمد عليه السلام وكانوا يذكرون لها تأويلات باطلة ويصرفونها عن محاملها الصحيحة الدالة على نبوة محمد عليه السلام فهذا هو المراد من الكتمان فيصير المعنى ان الذين يكتمون معاني ما انزل الله من الكتاب أما قوله تعالى ويشترون به ثمنا قليلا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الكناية في به يجوز أن تعود الى الكتمان والفعل يدل على المصدر ويحتمل أن تكون عائدة الى ما أنزل الله ويحتمل أن تكون عائدة الى المكتوم (المسئلة الثانية) معنى قوله ويشترون به ثمنا قليلا كقوله ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا وقد مر ذلك وبالجملة فكان غرضهم من ذلك الكتمان أخذ الاموال بسبب ذلك فهذا هو المراد من اشترائهم بذلك ثمنا قليلا (المسئلة الثالثة) انما سماه قليلا اما لانه في نفسه قليل واما لانه بالاضافة الى ما فيه من الضرر العظيم قليل (المسئلة الرابعة) من الناس من قال كان غرضهم من ذلك الكتمان أخذ الاموال من عوامهم وأتباعهم وقال آخرون بل كان غرضهم من ذلك أخذهم الاموال من كبرائهم وأغنيائهم الذين كانوا ناصرين لذلك المذهب وليس في الظاهر أكثر من اشترائهم بذلك الكتمان الثمن القليل وليس فيه بيان من طمعوا فيه وأخذوا منه فالكلام مجمل وانما يتوجه الطمع في ذلك الى من يجتمع الى الجهل وقلة المعرفة المتمكن من المال والشح على المألوف في الدين فينزل عليه ما يلتمس منه فهذا هو معلوم بالعادة واعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر هذه الحكاية عنهم ذكر الوعيد على ذلك من وجوه (أولها) قوله تعالى أولئك ما يأكلون في بطونهم الا النار وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قال بعضهم ذكر البطن ههنا زيادة بيان لانه يقال أكل فلان المال اذا بذره وأفسده وقال آخرون بل فيه فائدة فقوله في بطونهم أي ملء بطونهم يقال اكل فلان في بطنه وأكل في بعض بطنه (المسئلة الثانية) قيل ان أكلهم في الدنيا وان كان طيبا في الحال فعاقبته النار فوصف بذلك كقوله ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا عن الحسن والربيع وجماعة من أهل العلم وذلك لانه لما أكل ما يوجب النار فكأنه أكل النار كما روي في حديث آخر الشارب من آنية الذهب والفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم وقوله اني أراني أعصر خمرا أي عنبا فسماه باسم ما يؤل اليه وقيل انهم في الآخرة يأكلون النار لا كلهم في الدنيا الحرام عن الاصم (وثانيها) قوله تعالى ولا يكلمهم الله فظاهره انه لا يكلمهم أصلا لكنه لما أورده مورد الوعيد فهم منه ما يجري مجرى العقوبة لهم وذكروا فيه ثلاثة أوجه (الاول) انه قد دلت الدلالة على انه سبحانه وتعالى يكلمهم وذلك قوله فوربك لنسئلنهم أجمعين عما كانوا يعملون وقوله فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين فعرفنا انه يسأل كل واحد من المكلفين والسؤال لا يكون الا بكلام فقالوا وجب أن يكون المراد من الآية انه تعالى لا يكلمهم بتحية وسلام وانما يكلمهم بما يعظم عنده الغم والحسرة من

المناقشة والمساءلة وبقوله اخسؤا فيها ولا تكلمون (الثاني) انه تعالى لا يكلمهم أصلا وأما قوله تعالى فوربك لنسألنهم أجمعين فالسؤال انما يكون من الملائكة بأمره تعالى وانما كان عدم تكليمهم يوم القيامة مذكورا في معرض التهديد لان يوم القيامة هو اليوم الذي يكلم الله تعالى كل الخلائق بلا واسطة فيظهر عند كلامه السرور في أوليائه وضده في أعدائه ويتميز أهل الجنة بذلك من أهل النار فلا جرم كان ذلك من أعظم الوعيد (الثالث) أن قوله ولا يكلمهم استعارة عن الغضب لان عادة الملوك انهم عند الغضب يعرضون عن المغضوب عليه ولا يكلمونه كما انهم عند الرضا يقبلون عليه بالوجه والحديث (وثالثها) قوله ولا يزكيهم وفيه وجوه (الاول) لا ينسبهم الى التزكية ولا يثني عليهم (الثاني) لا يقبل أعمالهم كما يقبل أعمال الازكياء (الثالث) لا ينزلهم منازل الازكياء (ورابعها) قوله ولهم عذاب أليم واعلم أن الفعيل قد يكون بمعنى الفاعل كالسميع بمعنى السامع والعليم بمعنى العالم وقد يكون بمعنى المفعول كالجريح والقتيل بمعنى المجروح والمقتول وقد يكون بمعنى المفعل كالبصير بمعنى المبصر والاليم بمعنى المؤلم واعلم أن هذه الآية مشتملة على مسائل (المسئلة الاولى) ان علماء الاصول قالوا العقاب هو المضرة الخالصة المقرونة بالاهانة فقوله ولا يكلمهم الله ولا يزكيهم اشارة الى الاهانة والاستخفاف وقوله ولهم عذاب أليم اشارة الى المضرة وقدم الاهانة على المضرة تنبيها على ان الاهانة أشق وأصعب (المسئلة الثانية) دلت الآية على تحريم الكتمان لكل علم في باب الدين يجب اظهاره (المسئلة الثالثة) العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فالآية وان نزلت في اليهود لكنها عامة في حق كل من كتم شيئا من باب الدين يجب اظهاره فتصلح لان يتمسك بها القاطعون بوعيد أصحاب الكبائر والله أعلم * قوله تعالى (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما أصبرهم على النار) اعلم أنه تعالى لما وصف علماء اليهود بكتمان الحق وعظم في الوعيد عليه وصف ذلك الجرم ليعلم أن ذلك العقاب انما عظم لهذا الجرم العظيم واعلم أن الفعل اما ان يعتبر حاله في الدنيا أو في الآخرة اما في الدنيا فاحسن الاشياء الاهتداء والعلم وأقبح الاشياء الضلال والجهل فلما تركوا الهدى والعلم في الدنيا ورضوا بالضلال والجهل فلا شك انهم في نهاية الخيانة في الدنيا وأما في الآخرة فاحسن الاشياء المغفرة وأخسرها العذاب فلما تركوا المغفرة ورضوا بالعذاب فلا شك انهم في نهاية الخسارة في الآخرة واذا كانت صفتهم على ما ذكرناه كانوا لا محالة أعظم الناس خسارا في الدنيا وفي الآخرة وانما حكم تعالى عليهم بانهم اشتروا العذاب بالمغفرة لانهم لما كانوا عالمين بما هو الحق وكانوا عالمين بان في اظهاره وازالة الشبهة عنه أعظم الثواب وفي اخفائه والقاء الشبهة فيه أعظم العقاب فلما اقدموا على اخفاء ذلك الحق كانوا بائعين للمغفرة بالعذاب لا محالة أما قوله فما أصبرهم على النار ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن في هذه اللفظة قولان (أحدهما) أن ما في هذه الآية استفهام بمعنى التوبيخ معناه ما الذي أصبرهم وأي شئ صبرهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل وهذا قول عطاء وابن زيد وقال ابن الانباري وقد يكون أصبر بمعنى صبر وكثيرا ما يكون افعل بمعنى فعل نحو اكرم وكرم وأخبر وخبر (القول الثاني) انه بمعنى التعجب وتقريره أن الراضي بموجب الشئ لا بد وان يكون راضيا بمعلوله ولازمه اذا علم ذلك اللزوم فلما اقدموا على ما يوجب النار ويقتضي عذاب الله مع علمهم بذلك صاروا كالراضين بعذاب الله تعالى والصابرين عليه فلهذا قال تعالى فما أصبرهم على النار وهو كما تقول لمن يتعرض لما يوجب غضب السلطان ما أصبرك على القيد والسجن اذا عرفت هذا ظهر انه يجب حمل قوله فما أصبرهم على النار على حالهم في الدنيا لان ذلك وصف لهم في حال التكليف وفي حال اشترائهم الضلالة بالهدى وقال الاصم المراد انه اذا قيل لهم اخسؤا فيها ولا تكلمون فهم يسكتون ويصبرون على النار لليأس من الخلاص وهذا ضعيف لوجوه (أحدها) ان الله تعالى وصفهم بذلك في الحال فصرفه الى انهم سيصبرون كذلك خلاف الظاهر (وثانيها) أن أهل النار قد يقع منهم الجزع والاستغاثة (المسئلة الثانية) في حقيقة التعجب وفي الالفاظ الدالة عليه في اللغة وههنا بحثان (البحث الاول)

فى التعجب وهو استعظام الشئ مع خفاء سبب حصول عظم ذلك الشئ فعالم بوجه المعنيان لا يحصل التعجب هذا هو الاصل ثم قد تستعمل لفظة التعجب عند مجرد الاستعظام من غير خفاء السبب أو من غير ان يكون للعظمة سبب حصول ولهذا انكر شريح قراءة من قرأ بل عجبت ويسخرون بضم التاء من عجبت فانه رأى أن خفاء شئ ما على الله محال قال النخعى معنى التعجب فى حق الله تعالى مجرد الاستعظام وان كان فى حق العباد لابد مع الاستعظام من خفاء السبب كما انه يجوز اضافة السخرية والاستهزاء والمكر الى الله تعالى لا بالمعنى الذى يضاف الى العباد (البحث الثانى) اعلم أن للتعجب صيغتين (احداهما) ما افعله كقوله تعالى فما اصبرهم على النار (والثانى) افعل به كقوله اسمع بهم وأبصر (أما العبارة الاولى) وهى قولهم ما أصبره ففيها مذاهب (القول الاول) وهو اختيار البصريين ان ما اسم مبهم يرتفع بالابتداء وأحسن فعل وهو خبر المبتدأ وزيدا مفعول وتقديره شئ حسن زيدا أى صيره حسنا واعلم أن هذا القول عند الكوفيين فاسد واحتجوا عليه بوجوه (الاول) انه يصح أن يقال ما أكرم الله وما أعظمه وما أعلمه وكذا القول فى سائر صفاته ويستحيل أن يقال شئ جعل الله كريما وعظيما وعالما لان صفات الله سبحانه وتعالى واجبة لذاته فان قيل هذه اللفظة اذا اطلقت فيما يجوز عليه الحدوث كان المراد منه الاستعظام مع خفاء سببه واذا اطلقت على الله تعالى كان المراد منه أحد شطريه وهو الاستعظام فحسب قلنا اذا قلنا ما أعظم الله فكلمة ما ههنا ليست بمعنى شئ فلا تكون مبتدأ ولا يكون أعظم خبرا عنه فلابد من صرفه الى وجه آخر واذا كان كذلك ثبت أن تفسير هذه الالفاظ بهذه الاشياء فى مقام التعجب غير صحيح (الحجة الثانية) انه لو كان معنى قولنا ما أحسن زيدا شئ حسن زيدا لوجب أن يبقى معنى التعجب اذا صرحنا بهذا الكلام ومعلوم انا اذا قلنا شئ حسن زيدا فانه لا يبقى فيه معنى التعجب البتة بل كان ذلك كالهذيان فعلمنا أنه لا يجوز تفسير قولنا ما أحسن زيدا بقولنا شئ حسن زيدا (الحجة الثالثة) ان الذى حسن زيدا او الشمس والقمر والعالم هو الله سبحانه وتعالى ولا يجوز التعبير عنه بما وان جاز ذلك لكن التعبير عنه سبحانه بمن أولى فكان ينبغى انا لو قلنا من أحسن زيدا أن يبقى معنى التعجب ولما لم يبق علمنا فساد ما قالوه (الحجة الرابعة) ان على التفسير الذى قالوه لا فرق بين قوله ما أحسن زيدا وبين قوله زيد ضرب عمرا فكما ان هذا ليس بتعجب وجب أن يكون الاول كذلك (الحجة الخامسة) ان كل صفة ثبتت للشئ فثبوتها له اما ان يكون له من نفسه أو من غيره فاذا كان المؤثر فى تلك الصفة نفسه أو غيره وعلى التقديرين فشئ صيره حسنا اما ان يكون ذلك الشئ هو نفسه أو غيره فاذن العلم بان شيئا صيره حسنا علم ضرورى والعلم بكونه متعجبا منه غير ضرورى فاذن لا يجوز تفسيره قولنا ما أحسن زيدا بقولنا شئ حسن زيدا (الحجة السادسة) انهم قالوا المبتدأ لا يجوز أن يكون نكرة فكيف جعلوا ههنا أشد الاشياء تنكيرا مبتدأ وقالوا لا يجوز أن يقال رجل كاتب لان كل أحد يعلم ان فى الدنيا رجلا كاتبا فلا يكون هذا الكلام مفيدا وكذلك كل أحد يعلم أن شيئا ما هو الذى حسن زيدا فأى فائدة فى هذا الاخبار (الحجة السابعة) دخول التصغير الذى هو من خاصية الاسماء فى قولك ما أحسن زيدا فان قيل جواز دخول التصغير انما كان لان هذا الفعل قد لزم طريقة واحدة فصار مشابها للاسم فأخذ خاصيته وهو التصغير قلنا لاشك ان للفعل ماهية وللتصغير ماهية فهما تان الماهيتان اما أن يكونا متنافيتين أو لا يكونا متنافيتين فان كانتا متنافيتين استحال اجتماعهما فى كل المواضع بحيث اجتمعا ههنا علمنا ان هذا ليس بفعل وان لم يكونا متنافيتين وجب صحة تطرق التصغير الى كل الافعال ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القسم (الحجة الثامنة) تصحيح هذه اللفظة وابطال اعلاله فانك تقول فى التعجب ما أقوم زيدا بتصحيح الواو كما تقول زيد أقوم من عمرو ولو كانت فعلا لكانت واوه ألفا لفتحة ما قبلها ألا تراهم يقولون أقام يقيم فان قيل هذه اللفظة لما لزمت طريقة واحدة صارت بمنزلة الاسم وتمام التقرير ان الاعلال فى الافعال ما كان لعلة كونها افعالا ولا التصحيح فى الاسماء لعلة الاسمية بل كان الاعلال فى الافعال لطلب الخفة عند وجوب كثرة التصرف وعدم

الاعلال فى الاسماء لعدم التصرف وهذا الفعل بمنزلة الاسم فى علة التصحيح والامتناع من الاعلال قلنا لما
كان الاعلال فى الافعال اطلب الخفة فكان ينبغى أن يجعل خفيفا ثم يترك على خفته فان هذا أقرب الى العقل
(الحجة التاسعة) ان قولك أحسن لو كان فعلا وقولك زيدا مفعولا لجاز الفصل بينهما بالظرف فيقال ما أحسن
عندك زيدا وما أجمل اليوم عبد الله والرواية الظاهرة ان ذلك غير جائز فبطل ما ذهبتم اليه (الحجة العاشرة)
ان الامر لو كان على ما ذكرتم لكان ينبغى أن يجوز التعجب بكل فعل متعد مجردا كان أو مزيدا ثلاثيا كان
أو رباعيا وحيث لم يجز الا من الثلاثى المجرد دل على فساد هذا القول واحتج البصريون على ان أحسن
فى قولنا ما أحسن زيدا فعل بوجوه (أولها) بان أحسن فعل بالاتفاق فنحن على فعليته الى قيام الدليل
الصارف عنه (وثانيها) ان أحسن مفتوح الآخر ولو كان اسما لوجب أن يرتفع اذا كان خبر المبتدأ (وثالثها)
الدليل على كونه فعلا اتصال الضمير المنصوب به وهو قولك ما أحسنه (والجواب عن الاول) ان أحسن كما انه
قد يكون فعلا فهو أيضا قد يكون اسما حين ما يكون كلمة تفضيل وأيضا فقد دللنا بالوجوه الكثيرة على انه
لا يجوز أن يكون فعلا وأنتم ما طلبتمونا الا بالدلالة (والجواب عن الثانى) انا سنذكر العلة فى لزوم الفتحة لآخر
هذه الكلمة (والجواب عن الثالث) انه منتقض بقولك لعلى وليتنى والعجب ان الاستدلال بالتصغير على
الاسمية أقوى من الاستدلال بهذا الضمير على الفعلية فاذا تركتم ذلك الدليل القوى فبان تتركوا هذا
الضعيف أولى فهذا جملة الكلام فى هذا القول (القول الثانى) وهو اختيار الاخفش قال القياس
أن يجعل المذكور بعد كلمة ما وهو قولك أحسن صلة لما ويكون خبرها مضمرا وهذا أيضا ضعيف لاكثر
الوجوه المذكورة منها انك لو قلت الذى أحسن زيدا ليس هو بكلام منتظم وقولك ما أحسن زيدا كلام منتظم
وكذا القول فى بقية الوجوه (القول الثالث) وهو اختيار الفراء ان كلمة ما للاستفهام وأفعل اسم
وهو للتفضيل كقولك زيد أحسن من عمرو ومعناه أى شئ أحسن من زيد فهو استفهام تحته انكار انه وجد
شئ أحسن منه كما يقول من أخبر عن علم انسان فأنكره غيره فيقول هذا المخبر ومن أعلم من فلان اظهارا منه
بان ما يدعيه منازعه على خلاف الحق وانه لا يمكنه اقامة الدليل عليه ويظهر عجزه فى ذلك عند مطالبتى اياه
بالدليل ثم قولك أحسن وان كان ينبغى أن يكون مرفوعا كما فى قولك ما أحسن زيد اذا استفهمت عن
أحسن عضو من أعضائه الا انه نصب ليقع الفرق بين ذلك الاستفهام وبين هذا فان هناك معنى قولك
ما أحسن زيد أى عضو من زيد أحسن وفى هذا معناه أى شئ من الموجودات فى العالم أحسن من زيد
وبينهما فرق كما ترى واختلاف الحركات موضوع للدلالة على اختلاف المعانى وانتصب قولنا زيدا أيضا
للفرق لان هناك انخفض لانه أضيف أحسن اليه ونصب هنا للفرق وأيضا ففى كل تفضيل معنى الفعل وفى كل
ما فضل عليه غيره معنى المفعول فان معنى قولك زيد أعلم من عمرو ان زيدا جاوز عمرا فى العلم فجعل هذا المعنى
معتبرا عند الحاجة الى الفرق (القول الرابع) وهو أيضا قول بعض الكوفيين قال ان ما للاستفهام
وأحسن فعل كما يقوله البصريون معناه أى شئ حسن زيدا كانك تستدل بكمال هذا الحسن على كمال فاعل
هذا الحسن ثم تقول ان عقلى لا يحيط بكنه كماله فتسأل غيرك أن يشرح لك كماله فهذا جملة ما قيل فى هذا الباب
وأما تحقيق الكلام فى أفعل به فسنذكره ان شاء الله فى قوله أسمع بهم وأبصر * قوله تعالى (ذلك بان الله
نزل الكتاب بالحق وان الذين اختلفوا فى الكتاب لفى شقاق بعيد) اعلم ان فى الآية مسائل (المسئلة الاولى)
اختلفوا فى ان قوله ذلك اشارة الى ماذا فذكروا وجهين (الاول) انه اشارة الى ما تقدم من الوعيد لانه
تعالى لما حكم على الذين يكتمون البينات بالوعيد الشديد بين ان ذلك الوعيد على ذلك الكتمان انما كان
لان الله نزل الكتاب بالحق فى صفة محمد صلى الله عليه وسلم وان هؤلاء اليهود والنصارى لاجل مشاقة
الرسول يخفونه ويوقعون الشبهة فيه فلا جرم استحقوا ذلك الوعيد الشديد ثم قد تقدم فى وعيدهم أمور
(أحدها) انهم اشتروا العذاب بالمغفرة (وثانيها) اشتروا الضلالة بالهدى (وثالثها) ان لهم
عذابا أليما (ورابعها) ان الله لا يزكيهم (وخامسها) ان الله لا يكلمهم فقوله ذلك يصلح أن يكون

اشارة الى كل واحد من هذه الاشياء وأن يكون اشارة الى مجموعها (الثانى) ان ذلك اشارة الى ما يفعلونه من جراءتهم على الله فى مخالفتهم أمر الله وكتمانهم ما أنزل الله تعالى فبين تعالى ان ذلك انما هو من أجل ان الله نزل الكتاب بالحق وقد نزل فيه ان هؤلاء الرؤساء من أهل الكتاب لا يؤمنون ولا ينقادون ولا يكون منهم الا الاصرار على الكفر كما قال ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون (المسئلة الثانية) قوله ذلك يحتمل أن يكون فى محل الرفع أو فى محل النصب أما فى محل الرفع بان يكون مبتدا ولا محالة له خبر وفى ذلك الخبر وجهان (الاول) التقدير ذلك الوعيد معلوم لهم بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق فبين فيه وعيد من فعل هذه الاشياء فكان هذا الوعيد معلوما لهم لا محالة (الثانى) التقدير ذلك العذاب بسبب ان الله نزل الكتاب وكفروا به فيكون الباء فى محل الرفع بالخبرية وأما فى محل النصب فلان التقدير فعلنا ذلك بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق وهم قد حرفوه (المسئلة الثالثة) المراد من الكتاب يحتمل أن يكون هو التوراة والانجيل المشتملين على بعث محمد صلى الله عليه وسلم ويحتمل أن يكون هو القرآن فان كان الاول كان المعنى وان الذين اختلفوا فى تأويله وتحريفه لفى شقاق بعيد وان كان الثانى كان المعنى وان الذين اختلفوا فى كونه حقا منزلا من عند الله لفى شقاق بعيد (المسئلة الرابعة) قوله بالحق أى بالصدق وقيل ببيان الحق وقوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه فيه مسئلتان (المسئلة الاولى) ان الذين اختلفوا قيل هم الكفار أجمع اختلفوا فى القرآن والاقرب حمله على التوراة والانجيل اللذين ذكرت البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم فيهما لان القوم قد عرفوا ذلك وكتموه وحرفوا تأويله فاذا أورد تعالى ما يجرى مجرى العلة فى انزال العقوبة بهم فالاقرب أن يكون المراد كتابهم الذى هو الاصل عندهم دون القرآن الذى اذا عرفوه فعلى وجه التبع لصحة كتابهم أما قوله بالحق فقيل بالصدق وقيل ببيان الحق وأما قوله وان الذين اختلفوا فى الكتاب فاعلم انا وان قلنا المراد من الكتاب هو القرآن كان اختلافهم فيه ان بعضهم قال انه كهانة وآخرون قالوا انه سحر وثالث قال انه رجز ورابع قال انه أساطير الاولين وخامس قال انه كلام منقول مختلق وان قلنا المراد من الكتاب التوراة والانجيل فالمراد باختلافهم يحتمل وجوها (أحدها) انهم مختلفون فى دلالة التوراة على نبوة المسيح فاليهود قالوا انها دالة على القدح فى عيسى والنصارى قالوا انها دالة على نبوته (وثانيها) ان القوم اختلفوا فى تأويل الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فذكر كل واحد منهم له تأويلا آخر فاسدا لان الشئ اذا لم يكن حقا واجب القبول بل كان متكلفا كان كل احد يذكر شيئا آخر على خلاف قول صاحبه فكان هذا هو الاختلاف (وثالثها) ما ذكره أبو مسلم فقال قوله اختلفوا من باب افتعل الذى يكون مكان فعل كما يقال كسب واكتسب وعمل واعتمل وكتب واكتتب وفعل وافتعل ويكون معنى قوله الذين اختلفوا فى الكتاب الذين خلفوا فيه أى توارثوه وصاروا خلفاء فيه كقوله فخلف من بعدهم خلف وقوله ان فى اختلاف الليل والنهار أى كل واحد يأتى خلف الآخر وقوله وهو الذى جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر أى كل واحد منهما يخلف الآخر وفى الآية تأويل ثالث وهو أن يكون المراد بالكتاب جنس ما أنزل الله والمراد بالذين اختلفوا فى الكتاب الذين اختلف قولهم فى الكتاب فقبلوا بعض كتب الله وردوا البعض وهم اليهود والنصارى حيث قبلوا بعض كتب الله وهو التوراة والانجيل وردوا الباقى وهو القرآن أما قوله لفى شقاق بعيد ففيه وجوه (أحدها) ان هؤلاء الذين يختلفون فى كيفية تحريف التوراة والانجيل لاجل عداوتك هم فيما بينهم فى شقاق بعيد ومنازعة شديدة فلا ينبغى أن تلتفت الى اتفاقهم على العداوة فانه ليس فيما بينهم مؤالفة وموافقة (وثانيها) كانه تعالى يقول لمحمد هؤلاء وان اختلفوا فيما بينهم فانهم كالمتفقين على عداوتك وغاية المشقة لك فلهذا خصهم الله بذلك الوعيد (وثالثها) ان هؤلاء الذين اتفقوا على أصل التحريف واختلفوا فى كيفية التحريف فان كل واحد منهم يكذب صاحبه ويشاقه وينازعه واذا كان كذلك فقد اعترفوا بكذبهم بقولهم فلا يكون قدحهم فيك قادحا فيك البتة والله أعلم (الحكم الثالث) * قوله تعالى (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق

والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم اذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون) اعلم ان فى هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلف العلماء فى ان هذا الخطاب عام أو خاص فقال بعضهم أراد بقوله ليس البر أهل الكتاب لما شددوا فى الثبات على التوجه نحو بيت المقدس فقال تعالى ليس البر هذه الطريقة ولكن البر من آمن بالله وقال بعضهم بل المراد مخاطبة المؤمنين لما ظنوا انهم قد نالوا البغية بالتوجه الى الكعبة من حيث كانوا يحبون ذلك فخوطبوا بهذا الكلام وقال بعضهم بل هو خطاب للكل لان عند نسخ القبلة وتحويلها حصل من المؤمنين الاغتباط بهذه القبلة وحصل منهم التشدد فى تلك القبلة حتى ظنوا انه الغرض الاكبر فى الدين فبعثهم تعالى بهذا الخطاب على استيفاء جميع العبادات والطاعات وبين ان البر ليس بان تولوا وجوهكم شرقا وغربا وانما البر كيت وكيت وهذا أشبه بالظاهر اذ لا تخصيص فيه فكانه تعالى قال ليس البر المطلوب هو أمر القبلة بل البر المطلوب هذه الخصال التى عدها (المسئلة الثانية) الاكثرون على ان ليس فعل ومنهم من أنكره وزعم انه حرف حجة من قال انها فعل اتصال الضمائر بها التى لا تتصل الا بالافعال كقولك لست ولسنا ولستم والقوم ليسوا قائمين وهذه الحجة منقوضة بقوله انى وليتنى ولعلى وحجة المنكرين أمور (أولها) انها لو كانت فعلا لكانت ماضيا ولا يجوز أن تكون فعلا ماضيا فلا يجوز أن تكون فعلا بيان الملازمة ان كل من قال انه فعل قال انه فعل ماض وبيان انه لا يجوز أن يكون فعلا ماضيا اتفاق الجمهور على انه لنفى الحال ولو كان ماضيا لكان لنفى الماضى لا لنفى الحال (وثانيها) انه يدخل على الفعل فتقول ليس يخرج زيد والفعل لا يدخل على الفعل عقلا ونقلا وقول من قال ان ليس داخل على ضمير القصة والشأن وهذه الجملة تفسير لذلك الضمير ضعيف فانه لو جاز ذلك جاز مثله فى ما (وثالثها) ان الحرف ما يظهر معناه فى غيره وهذه الكلمة كذلك فانك لو قلت ليس زيد لم يتم الكلام بل لا بد وأن تقول ليس زيد قائما (ورابعها) ان ليس لو كان فعلا لكان ما فعلا وهذا باطل فذاك باطل بيان الملازمة ان ليس لو كان فعلا لكان ذلك لدلالته على حصول معنى السلب مقرونا بزمان مخصوص وهو الحال وهذا المعنى قائم فى ما فوجب أن يكون ما فعلا فلما لم يكن هذا فعلا فكذا القول فى ذلك أو نذكر هذا المعنى بعبارة أخرى فنقول ليس كلمة جامدة وضعت لنفى الحال فأشبهت ما فى نفى الفعلية (وخامسها) انك تصل ما بالافعال الماضية فتقول ما أحسن زيد ولا يجوز أن تصل ما بليس فلا تقول ما ليس زيد يذكرك (وسادسها) انه على غير أوزان الفعل لان فعل غير موجود فى ابنية الفعل فكان فى القول بانه فعل اثبات ما ليس من أوزان الفعل فان قيل أصله ليس مثل صيد البعير الا انهم خففوه والزموه التخفيف لانه لا يتصرف للزومه حالة واحدة وانما تختلف ابنية الافعال لاختلاف الاوقات التى تدل عليها وجعلوا البناء الذى خصوه به ماضيا لانه أخف الابنية قلنا هذا كله خلاف الاصل فالاصل عدمه ولان الاصل فى الفعل التصرف فلما منعوه التصرف كان من الواجب أن يبقوه على بنائه الاصلى لئلا يتوالى عليه النقصانات فاما أن يجعل منع التصرف الذى هو خلاف الاصل علة لتغير البناء الذى هو أيضا خلاف الاصل فذاك فاسد جدا (وسابعها) ذكر القتيبى انها كلمة مركبة من الحرف النافى الذى هو لا وأيس أى موجود قال ولذلك يقولون أخرجه من الليسية الى الايسية أى من العدم الى الوجود وأيسته أى وجدته وهذا نص فى الباب قال وذكر الخليل ان ليس كلمة جحود معناها لا ايس فطرحت الهمزة استخفافا لكثرة ما يجرى فى الكلام والدليل عليه قول العرب ائتنى به من حيث ايس وليس ومعناه من حيث هو ولا هو (وثامنها) الاستقراء دل على ان الفعل انما وضع لاثبات المصدر وهذا انما يفيد السلب أولا فلا يكون فعلا فان قيل ينتقض قولكم بقوله نفى زيدا وأعدمه قلنا قولك نفى زيدا مشتق من النفى فقولك نفى دل على حصول معنى النفى فكانت الصيغة الفعلية دالة على تحقق مصدرها فلم يكن السؤال واردا وأما القائلون بان ليس فعل

فقد تكلفوا في الجواب عن الكلام الاول بان ليس قد يجيء لنفي الماضي كقولهم جاءني القوم ليس زيدا (وعن الثاني) انه منقوض بقولهم أخذ يفعل كذا (وعن الثالث) انه منقوض بسائر الافعال الناقصة (وعن الرابع) ان المشابهة من بعض الوجوه لاتقتضي المماثلة (وعن الخامس) ان ذلك انما امتنع من قبل ان ما للحال وليس للماضي فلا يمكن الجمع بينهما (وعن السادس) ان تغير البناء وان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه ضرورة العمل بما ذكرنا من الدليل (وعن السابع) ان الليسية اسم فلم قلتم ان ليس اسم وأما قوله من حيث ايس وليس فلم قلتم ان المضاف اليه يجب كونه اسما وأما نص الكتب فممنوع منه بالدليل (وعن الثامن) ان ليس مشتق من الليسية فهي دالة على تقرير معنى الليسية فهذا ما يمكن أن يقال في هذه المسئلة وان كانت هذه الجوابات مختلفة (المسئلة الثالثة) قرأ حمزة وحفص عن عاصم ليس البر بنصب الراء والباقون بالرفع قال الواحدي وكلا القراءتين حسن لان اسم ليس وخبرها اجتمعا في التعريف فاستويا في كون كل واحد منهما اسما والآخر خبرا وحجة من رفع البر ان اسم ليس مشبه بالفاعل وخبرها بالمفعول والفاعل بان يلي الفعل أولى من المفعول ومن نصب البر ذهب الى ان بعض النحويين قال ان مع صلتها أولى أن تكون اسم ليس لشبهها بالمضمر في انها لاتوصف كما لا يوصف المضمر فكان ههنا اجتمع مضمر ومظهر والاولى اذا اجتمعا أن يكون المضمر الاسم من حيث كان أذهب في الاختصاص من المظهر وعلى هذا قرئ في التنزيل قوله فكان عاقبتهما انهما في النار وقوله وما كان جواب قومه الا ان قالوا وما كان حجتهم الا ان قالوا والاختيار رفع البر لانه روى عن ابن مسعود انه قرأ ليس البر بان والباء تدخل في خبر ليس (المسئلة الرابعة) البر اسم جامع للطاعات واعمال الخير المقربة الى الله تعالى ومن هذا بر الوالدين قال تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم فجعل البر ضد الفجور وقال وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان فجعل البر ضد الاثم فدل على انه اسم عام لجميع ما يؤجر عليه الانسان وأصله من الاتساع ومنه البر الذي هو خلاف البحر لاتساعه (المسئلة الخامسة) قال القفال قد قيل في نزول هذه الآية أقوال والذي عندنا انه اشارة الى السفهاء الذين طعنوا في المسلمين وقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها مع ان اليهود كانوا يستقبلون المغرب والنصارى كانوا يستقبلون المشرق فقال الله تعالى ان صفة البر لاتحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب بل البر لايحصل الا عند مجموع أمور (أحدها) الايمان بالله وأهل الكتاب أخلوا بذلك أما اليهود فلقولهم بالتجسيم ولقولهم بان عزيرا ابن الله وأما النصارى فلقولهم المسيح ابن الله ولان اليهود وصفوا الله تعالى بالبخل على ما حكى الله تعالى ذلك عنهم بقوله قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء (وثانيها) الايمان باليوم الآخر واليهود أخلوا بهذا الايمان حيث قالوا وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى وقالوا لن تمسنا النار الا أياما معدودة والنصارى أنكروا المعاد الجسماني وكل ذلك تكذيب باليوم الآخر (وثالثها) الايمان بالملائكة واليهود أخلوا بذلك حيث أظهروا عداوة جبريل عليه السلام (ورابعها) الايمان بكتب الله واليهود والنصارى قد أخلوا بذلك لان مع قيام الدلالة على ان القرآن كتاب الله ردوه ولم يقبلوه قال تعالى وان يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم اخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض (وخامسها) الايمان بالنبيين واليهود أخلوا بذلك حيث قتلوا الانبياء على ما قال تعالى ويقتلون النبيين بغير الحق وحيث طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (وسادسها) بذل الاموال على وفق أمر الله سبحانه واليهود أخلوا بذلك لانهم يلقون الشبهات لطلب المال القليل كما قال واشتروا به ثمنا قليلا (وسابعها) اقامة الصلوات والزكوات واليهود كانوا يمنعون الناس منهما (وثامنها) الوفاء بالعهد واليهود نقضوا العهد حيث قال أوفوا بعهدي أوف بعهدكم وههنا سؤال وهو انه تعالى نفى أن يكون التوجه الى القبلة برا ثم حكم بان البر مجموع أمور أحدها الصلاة ولا بد فيها من الاستقبال فيلزم التناقض ولاجل هذا السؤال اختلف المفسرون على أقوال (الاول) ان قوله ليس البر نفي لكمال البر وليس نفيا لاصله كانه قال ليس البر كله هو هذا فان البر اسم لمجموع

الخصال الحميدة واستقبال القبلة واحد منها فلا يكون ذلك تمام البر (الثاني) أن يكون هذا نفيا لاصل كونه برا لان استقبالهم للمشرق والمغرب كان خطأ في وقت النفي حين ما نسخ الله تعالى ذلك بل كان ذلك اثما وفجورا لانه عمل بمنسوخ قد نهى الله عنه وما يكون كذلك فانه لا يعد في البر (الثالث) ان استقبال القبلة لا يكون برا اذا لم يقارنه معرفة الله وانما يكون برا اذا أتى به مع الايمان وسائر الشرائط كما ان السجدة لا تكون من أفعال البر الا اذا أتى بها مع الايمان بالله ورسوله فاما اذا أتى بها بدون هذا الشرط فانها لا تكون من أفعال البر روى انه لما حولت القبلة كثر الخوض في نسخها وصار كأنه لا يراعى بطاعة الله الا الاستقبال فأنزل الله تعالى هذه الآية كأنه تعالى قال ما هذا الخوض الشديد في أمر القبلة مع الاعراض عن كل أركان الدين (المسئلة السادسة) قوله ولكن البر من آمن بالله فيه حذف وفي كيفيته وجوه (أحدها) ولكن البر بر من آمن بالله فحذف المضاف وهو كثير في الكلام كقوله واشربوا في قلوبهم العجل أي حب العجل ويقولون الجود حاتم والشعر زهير والشجاعة عنترة وهذا اختيار الفراء والزجاج وقطرب قال أبو علي ومثل هذه الآية قوله أجعلتم سقاية الحاج ثم قال كمن آمن وتقديره أجعلتم أهل سقاية الحاج كمن آمن أو أجعلتم سقاية الحاج كايمان من آمن ليقع التمثيل بين مصدرين أو بين فاعلين اذ لا يقع التمثيل بين مصدر وفاعل (وثانيها) قال أبو عبيدة البر ههنا بمعنى البار كقوله والعاقبة للتقوى أي للمتقين ومنه قوله ان أصبح ماؤكم غورا أي غائرا وقالت الخنساء * فانما هي اقبال وادبار * أي مقبلة ومدبرة معا (وثالثها) ان معناه ولكن ذا البر فحذف كقوله هم درجات عند الله أي ذو درجات عن الزجاج (ورابعها) التقدير ولكن البر يحصل بالايمان وكذا وكذا عن المفضل واعلم ان الوجه الاول أقرب الى مقصود الكلام فيكون معناه ولكن البر الذي هو كل البر الذي يؤدي الى الثواب العظيم بر من آمن بالله وعن المبرد لو كنت ممن يقرأ القرآن بقراءته لقرأت ولكن البر بفتح الباء وقرأ نافع وابن عامر ولكن مخففة البر بالرفع والباقون لكن مشددة البر بالنصب (المسئلة السابعة) اعلم ان الله تعالى اعتبر في تحقق ماهية البر أمورا (الاول) الايمان بأمور خمسة (أولها) الايمان بالله ولن يحصل العلم بالله الا عند العلم بذاته المخصوصة والعلم بما يجب ويجوز ويستحيل عليه ولن يحصل العلم بهذه الامور الا عند العلم بالدلائل الدالة عليها فيدخل فيه العلم بحدوث العالم والعلم بالاصول التي عليها يتفرع حدوث العالم ويدخل في العلم بما يجب له من الصفات العلم بوجوده وقدمه وبقائه وكونه عالما بكل المعلومات قادرا على كل الممكنات حيا مريدا سميعا بصيرا متكلما ويدخل في العلم بما يستحيل عليه العلم بكونه منزها عن الحالية والمحلية والتحيز والعرضية ويدخل في العلم بما يجوز عليه اقتداره على الخلق والايجاد وبعثة الرسل (وثانيها) الايمان باليوم الآخر وهذا الايمان مفرع على الاول لانا ما لم نعلم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ولم نعلم قدرته على جميع الممكنات لا يمكننا أن نعلم صحة الحشر والنشر (وثالثها) الايمان بالملائكة (ورابعها) الايمان بالكتب (وخامسها) الايمان بالرسل وههنا سؤالات (السؤال الاول) انه لا طريق لنا الى العلم بوجود الملائكة ولا الى العلم بصدق الكتب الا بواسطة صدق الرسل فاذا كان قول الرسل كالاصل في معرفة الملائكة والكتب فلم قدم الملائكة والكتب في الذكر على الرسل (الجواب) ان الامر وان كان كما ذكرتموه في عقولنا وأفكارنا الا ان ترتيب الوجود على العكس من ذلك لان الملك يوجد أولا ثم يحصل بواسطة تبليغه نزول الكتب ثم يصل ذلك الكتاب الى الرسول فالمراعى في هذه الآية ترتيب الوجود الخارجي لا ترتيب الاعتبار الذهني (السؤال الثاني) لم خص الايمان بهذه الامور الخمسة (الجواب) لانه دخل تحتها كل ما يلزم أن يصدق به فقد دخل تحت الايمان بالله معرفته بتوحيده وعدله وحكمته ودخل تحت اليوم الآخر المعرفة بما يلزم من أحكام الثواب والعقاب والمعاد الى سائر ما يتصل بذلك ودخل تحت الملائكة ما يتصل بأدائهم الرسالة الى النبي صلى الله عليه وسلم ليؤديها الينا الى غير ذلك مما يجب أن يعلم من أحوال الملائكة ودخل تحت الكتاب القرآن وجميع ما أنزل الله على أنبيائه ودخل تحت النبيين الايمان بنبوتهم وصحة شرائعهم فثبت انه لم يبق شيء مما يجب الايمان به الا دخل تحت

هذه الآية وتقرير آخر وهو ان للمكلف مبدأ ووسطا ونهاية ومعرفة المبدأ والمنتهى هو المقصود بالذات وهو المراد بالايمان بالله واليوم الآخر وأما معرفة مصالح الوسط فلا تتم الا بالرسالة وهي لا تتم الا بأمور ثلاثة الملائكة الآتين بالوحي ونفس ذلك الوحي وهو الكتاب والموحى اليه وهو الرسول (السؤال الثالث) لم قدم هذا الايمان على أفعال الجوارح وهو ايتاء المال والصلاة والزكاة (والجواب) للتنبيه على ان اعمال القلوب أشرف عند الله من اعمال الجوارح (الامر الثاني) من الامور المعتبرة في تحقق مسمى البر قوله وآتى المال على حبه وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في ان الضمير في قوله على حبه الى ماذا يرجع وذكروا فيه وجوها (الاول) وهو قول الاكثرين انه راجع الى المال والتقدير وآتى المال على حب المال قال ابن عباس وابن مسعود هو أن تؤتيه وأنت صحيح شحيح تأمل الغنى وتخشى الفقر ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وهذا التأويل يدل على ان الصدقة حال الصحة أفضل منها عند القرب من الموت والعقل يدل على ذلك أيضا من وجوه (أحدها) ان عند الصحة يحصل ظن الحاجة الى المال وعند ظن قرب الموت يحصل ظن الاستغناء عن المال وبذل الشئ عند الاحتياج اليه أدل على الطاعة من بذله عند الاستغناء عنه على ما قال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون (وثانيها) ان اعطاءه حال الصحة أدل على كونه متيقنا بالوعد والوعيد من اعطائه حال المرض والموت (وثالثها) ان اعطاءه حال الصحة أشق فيكون أكثر ثوابا قياسا على ما يبذله الفقير من جهد المقل فانه يزيد ثوابه على ما يبذله الغني (ورابعها) ان من كان ماله على شرف الزوال فوهبه من أحد مع العلم بانه لو لم يهبه منه لضاع فان هذه الهبة لا تكون مساوية لما اذا لم يكن خائفا من ضياع المال ثم انه وهبه منه طائعا وراغبا فكذا ههنا (وخامسها) انه متأيد بقوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وقوله ويطعمون الطعام على حبه أي على حب الطعام وعن أبي الدرداء انه صلى الله عليه وسلم قال مثل الذي تصدق عند الموت مثل الذي يهدي بعد ما شبع (القول الثاني) ان الضمير يرجع الى الايتاء كأنه قيل يعطي ويحب الاعطاء رغبة في ثواب الله (الثالث) ان الضمير عائد على اسم الله تعالى يعني يعطون المال على حب الله أي على طلب مرضاته (المسئلة الثانية) اختلفوا في المراد من هذا الايتاء فقال قوم انه الزكاة وهذا ضعيف وذلك لانه تعالى عطف الزكاة عليه بقوله وأقام الصلاة وآتى الزكاة ومن حق المعطوف والمعطوف عليه أن يتغايرا فثبت ان المراد به غير الزكاة ثم انه لا يخلو اما أن يكون من التطوعات أو من الواجبات لا جائز أن يكون من التطوعات لانه تعالى قال في آخر الآية أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون وقف التقوى عليه ولو كان ذلك ندبا لما وقف التقوى عليه فثبت ان هذا الايتاء وان كان غير الزكاة الا انه من الواجبات ثم فيه قولان (الاول) انه عبارة عن دفع الحاجات الضرورية مثل اطعام المضطر ومما يدل على تحقق هذا الوجوب النص والمعقول (أما النص) فقوله عليه الصلاة والسلام لا يؤمن بالله واليوم الآخر من بات شبعانا وجاره طاو الى جنبه وروى عن فاطمة بنت قيس ان في المال حقا سوى الزكاة ثم تلت وآتى المال على حبه وحكى عن الشعبي انه سئل عمن له مال فأدى زكاته فهل عليه شئ سواه فقال نعم يصل القرابة ويعطي السائل ثم تلا هذه الآية وأما العقل فانه لا خلاف انه اذا انتهت الحاجة الى الضرورة وجب على الناس أن يعطوه مقدار دفع الضرورة وان لم تكن الزكاة واجبة عليهم ولو امتنعوا من الاعطاء جاز الاخذ منهم قهرا فهذا يدل على ان هذا الايتاء واجب واحتج من طعن في هذا القول بما روى عن علي رضي الله عنه انه قال ان الزكاة نسخت كل حق (والجواب) من وجوه (الاول) انه معارض بما روي انه عليه الصلاة والسلام قال في المال حقوق سوى الزكاة وقول الرسول أولى من قول علي (الثاني) أجمعت الامة على انه اذا حضر المضطر فانه يجب أن يدفع اليه ما يدفع الضرورة وان كان قد أدى الزكاة بالكمال (الثالث) المراد ان الزكاة نسخت الحقوق المقدرة أما الذي لا يكون مقدرا فانه غير منسوخ بدليل انه يلزم التصدق عند الضرورة ويلزم النفقة على الاقارب وعلى المملوك وذلك غير مقدر فان قيل هب

انه صح هذا التأويل لكن ما الحكمة فى هذا الترتيب قلنا فيه وجوه (أحدها) انه تعالى قدم الاولى فالاولى لان الفقير اذا كان قريبا فهو أولى بالصدقة من غيره من حيث انه يكون ذلك جامعا بين الصلة والصدقة ولان القرابة من أوكد الوجوه فى صرف المال اليه ولذلك يستحق به الارث ويحجر بسببه على المالك فى الوصية حتى لا يتمكن من الوصية الا فى الثلث ولذلك كانت الوصية للاقارب من الواجبات على ما قال كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت الآية وان كانت تلك الوصية قد صارت منسوخة الا عند بعضهم فلهذه الوجوه قدم ذى القربى ثم أتبعه تعالى باليتامى لان الصغير الفقير الذى لا والد له ولا كاسب فهو منقطع الحيلة من كل الوجوه ثم أتبعهم تعالى بذكر المساكين لان الحاجة قد تشتد بهم ثم ذكر ابن السبيل اذ قد تشتد حاجته عند اشتداد رغبته الى أهله ثم ذكر السائلين وفى الرقاب لان حاجتهما دون حاجة من تقدم ذكره (وثانيها) ان معرفة المرء بشدة حاجة هذه الفرق تقوى وتضعف فرتب تعالى ذكر هذه الفرق على هذا الوجه لان علمه بشدة حاجة من يقرب اليه أقرب ثم بحاجة الايتام ثم بحاجة المساكين ثم على هذا النسق (وثالثها) ان ذى القربى مسكين وله صفة زائدة تخصه لان شدة الحاجة فيه تغمه وتؤذى قلبه ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير فلذلك بدأ الله تعالى بذى القربى ثم باليتامى واخر المساكين لان الغم الحاصل بسبب عجز الصغار عن الطعام والشراب أشد من الغم الحاصل بسبب عجز الكبار عن تحصيلهما فأما ابن السبيل فقد يكون غنيا وقد تشتد حاجته فى الوقت والسائل قد يكون غنيا ويظهر شدة الحاجة واخر المكاتب لان ازالة الرق ليست فى محل الحاجة الشديدة (القول الثانى) ان المراد بايتاء المال ماروى انه عليه الصلاة والسلام عند ذكر الابل قال ان فيها حقا هو اطراق فحلها واعارة ذلولها وهذا بعيد لان الحاجة الى اطراق الفحل أمر لا يختص به ابن السبيل والسائل والمكاتب (القول الثالث) ان ايتاء المال الى هؤلاء كان واجبا ثم انه صار منسوخا بالزكاة وهذا أيضا ضعيف لانه تعالى جمع فى هذه الآية بين هذا الايتاء وبين الزكاة (المسئلة الثالثة) أما ذوى القربى فمن الناس من حمل ذلك على المذكور فى آية النفل والغنيمة والاكثرون من المفسرين على ذوى القربى للمعطين وهو الصحيح لانهم به أخص ونظيره قوله تعالى ولا يأتل أولو الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولى القربى واعلم ان ذوى القربى هم الذين يقربون منه بولادة الابوين أو بولادة الجدين فلا وجه لقصر ذلك على ذوى الرحم المحرم على ما حكى عن قوم لان المحرمية حكم شرعى أما القرابة فهى لفظة لغوية موضوعة للقرابة فى النسب وان كان من يختص بذلك يتفاضل ويتفاوت فى القرب والبعد أما اليتامى فمن الناس من حمله على ذوى اليتامى قال لانه لا يحسن من المتصدق أن يدفع المال الى اليتيم الذى لا يميز ولا يعرف وجوه منافعه فانه متى فعل ذلك يكون مخطئا بل اذا كان اليتيم مراهقا عارفا بمواقع حظه وتكون الصدقة من باب ما يؤكل ويلبس ولا يخفى على اليتيم وجه الانتفاع به جاز دفعها اليه هذا كله على قول من قال اليتيم هو الذى لا أب له مع الصغر وعند أصحابنا هذا الاسم قد يقع على الصغير وعلى البالغ والحجة فيه قوله تعالى وآتوا اليتامى أموالهم ومعلوم انهم لا يؤتون المال الا اذا بلغوا وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمى يتيم أبى طالب بعد بلوغه فعلى هذا ان كان اليتيم بالغا دفع المال اليه والا فيدفع الى وليه وأما المساكين ففيه خلاف سنذكره ان شاء الله تعالى فى سورة التوبة والذى نقوله هنا ان المساكين أهل الحاجة ثم هم ضربان منهم من يكف عن السؤال وهو المراد ههنا ومنهم من يسأل وينبسط وهو المراد بقوله والسائلين وانما فرق تعالى بينهما من حيث يظهر على المسكين المسكنة مما يظهر من حاله وليس كذلك السائل لانه بمسألته يعرف فقره وحاجته وأما ابن السبيل فروى عن مجاهد انه المسافر وعن قتادة انه الضيف لانه انما وصل اليك من السبيل والاول أشبه لان السبيل اسم للطريق وجعل المسافر ابنا له للزومه اياه كما يقال لطير الماء ابن الماء ويقال للرجل الذى أتت عليه السنون ابن الايام وللشجعان بنو الحرب وللناس بنو الزمان قال ذو الرمة

وردت عشاء والثريا كأنها * على قمة الرأس ابن ماء محلق

وأما قوله والسائلين فعنى به الطالبين ومن جعل الآية في غير الزكاة أدخل في هذه الآية المسلم والكافر روى الحسن بن علي رضي الله عنهما انه عليه الصلاة والسلام قال للسائل حق ولو جاء على فرس وقال تعالى وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم أما قوله وفي الرقاب ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) الرقاب جمع الرقبة وهي مؤخر أصل العنق واشتقاقها من المراقبة وذلك ان مكانها من البدن مكان الرقيب المشرف على القوم ولهذا المعنى يقال أعتق الله رقبته ولا يقال أعتق الله عنقه لانه لما سميت رقبة كأنها تراقب العذاب ومن هذا يقال للتي لا يعيش ولدها رقوب لاجل مراعاتها موت ولدها (المسئلة الثانية) معنى الآية ويؤتي المال في عتق الرقاب قال القفال واختلف الناس في الرقاب المذكورين في آية الصدقات فقال قائلون انه يدخل فيه من يشتريه فيعتقه ومن يكون مكاتبا فيعينه على أداء كتابته فهؤلاء أجازوا شراء الرقاب من الزكاة المفروضة وقال قائلون لا يجوز صرف الزكاة الا في اعانة المكاتبين فمن تأول هذه الآية على الزكاة المفروضة فحينئذ يبقى فيه ذلك الاختلاف ومن حمل هذه الآية على غير الزكاة أجاز الامرين فيها قطعا ومن الناس من حمل الآية على وجه ثالث وهو فداء الاسارى واعلم ان تمام الكلام في تفسير هذه الاصناف سيأتي ان شاء الله تعالى في سورة التوبة في تفسير آية الصدقات (الامر الثالث) من الامور المعتبرة في تحقق ماهية البر قوله وأقام الصلاة وآتى الزكاة وذلك قد تقدم ذكره (الامر الرابع) قوله تعالى والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) في رفع والموفون قولان (أحدهما) انه عطف على محل من آمن تقديره لكن البر المؤمنون والموفون عن الفراء والاخفش (الثاني) رفع على المدح على أن يكون خبر مبتدا محذوف تقديره وهم الموفون (المسئلة الثانية) في المراد بهذا العهد قولان (الاول) أن يكون المراد ما أخذه الله من العهود على عباده بقولهم وعلى ألسنة رسله اليهم بالقيام بحدوده والعمل بطاعته فقبل العباد ذلك من حيث آمنوا بالانبياء والكتب وقد أخبر الله تعالى عن أهل الكتاب انهم نقضوا العهود والمواثيق وأمرهم بالوفاء بها فقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم فكان المعنى في هذه الآية ان البر هو ماذكر من الاعمال مع الوفاء بعهد الله لا كما نقض أهل الكتاب ميثاق الله وما وفوا بعهوده فجحدوا أنبياءه وقتلوهم وكذبوا بكتابه واعترض القاضي على هذا القول وقال ان قوله تعالى والموفون بعهدهم صريح في اضافة هذا العهد اليهم ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله اذا عاهدوا فلا وجه لحمله على ما يكون لزومه ابتداء من قبله تعالى (والجواب) عنه انه تعالى وان ألزمهم هذه الاشياء لكنهم من عند أنفسهم قبلوا ذلك الالزام والتزموه فصح من هذا الوجه اضافة العهد اليهم (القول الثاني) أن يحمل ذلك على الامور التي يلتزمها المكلف ابتداء من عند نفسه واعلم ان هذا العهد اما أن يكون بين العبد وبين الله أو بينه وبين رسول الله أو بينه وبين سائر الناس أما الذي بينه وبين الله فهو ما يلزمه بالنذور والايمان وأما الذي بينه وبين رسول الله فهو الذي عاهد الرسول عليه عند البيعة من القيام بالنصرة والمظاهرة والمجاهدة وموالاة من والاه ومعاداة من عاداه وأما الذي بينه وبين سائر الناس فقد يكون ذلك من الواجبات مثل ما يلزمه في عقود المعاوضات من التسليم والتسلم وكذا الشرائط التي يلتزمها في السلم والرهن وقد يكون ذلك من المندوبات مثل الوفاء بالمواعيد في بذل المال والاخلاص في المناصرة فقوله تعالى والموفون بعهدهم اذا عاهدوا يتناول كل هذه الاقسام فلا معنى لقصر الآية على بعض هذه الاقسام دون البعض وهذا الذي قلناه هو الذي عبر عنه المفسرون فقالوا هم الذين اذا وعدوا أنجزوا واذا حلفوا ونذروا وفوا واذا قالوا صدقوا واذا ائتمنوا أدوا ومنهم من حمله على قوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله الآية (الامر الخامس) من الامور المعتبرة في تحقق ماهية البر قوله تعالى والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس وفيه مسائل (المسئلة الاولى) في نصب الصابرين أقوال (الاول) قال الكسائي هو معطوف على ذوي القربى كانه قال وآتى المال على حبه ذوي القربى والصابرين قال النحويون ان تقدير الآية يصير هكذا ولكن البر من آمن بالله وآتى المال على حبه

ذوى القربى والصابرين فعلى هذا قوله والصابرين من صلة من وقوله والموفون متقدم على قوله والصابرين فهو عطف على من فحينئذ قد عطفت على الموصول قبل صلته شيئا وهذا غير جائز لان الموصول مع الصلة بمنزلة اسم واحد ومحال ان يوصف الاسم او يؤكد او يعطف عليه الا بعد تمامه وانقضائه بجميع اجزائه اما ان جعلت قوله والموفون رفعا على المدح على ماذكرنا لم يصح أيضا قول الكسائى لانه حينئذ يقع الفصل بين الموصول والصلة بهذا المدح وقد عرفت ان هذا الفصل غير جائز بل هذا اشنع لان المدح جملة فاذا لم يجز الفصل بالمفرد فلان لا يجوز بالجملة كان ذلك أولى فان قيل أليس جاز الفصل بين المبتدا والخبر بالجملة كقول القائل ان زيدا فافهم ما اقول رجل عالم وكقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لانضيع أجر من أحسن عملا ثم قال أولئك ففصل بين المبتدا والخبر بقوله انا لانضيع قلنا الموصول مع الصلة كالشئ الواحد فالتعلق الذى بينهما أشد من التعلق الذى بين المبتدا والخبر فلا يلزم من جواز الفصل بين المبتدا والخبر جوازه بين الموصول والصلة (القول الثانى) قول الفراء انه نصب على المدح وان كان من صفة من وانما رفع الموفون ونصب الصابرين لطول الكلام بالمدح والعرب تنصب على المدح وعلى الذم اذا طال الكلام بالنسق فى صفة الشئ الواحد وأنشد الفراء

الى الملك القرم وابن الهمام * وليث الكتيبة فى المزدحم

وقالوا فيمن قرأ حمالة الحطب بنصب حمالة انه نصب على الذم قال أبو على الفارسى واذا ذكرت الصفات الكثيرة فى معرض المدح أو الذم فالاحسن أن تخالف باعرابها ولا تجعل كلها جارية على موصوفها لان هذا الموضع من مواضع الاطناب فى الوصف والابلاغ فى القول فاذا خولف باعراب الاوصاف كان المقصود أكمل لان الكلام عند اختلاف الاعراب يصير كانه انواع من الكلام وضروب من البيان وعند الاتحاد فى الاعراب يكون وجها واحدا وجملة واحدة ثم اختلف الكوفيون والبصريون فى أن المدح والذم لم صارا علتين لاختلاف الحركة فقال الفراء أصل المدح والذم من كلام السامع وذلك أن الرجل اذا أخبر غيره فقال له قام زيد فربما اثنى السامع على زيد وقال ذكرت والله الظريف ذكرت العاقل اى هو والله الظريف هو العاقل فاراد المتكلم أن يمدحه بمثل ما مدحه به السامع فجرى الاعراب على ذلك وقال الخليل المدح والذم ينصبان على معنى اعنى الظريف وأنكر الفراء ذلك لوجهين (الاول) أن اعنى انما يقع تفسيرا للاسم المجهول والمدح يأتى بعد المعروف (الثانى) أنه لو صح ما قاله الخليل لصح أن يقول قام زيد أخاك على معنى اعنى أخاك وهذا مما لم تقله العرب أصلا واعلم أن من الناس من قرأ والموفين والصابرين ومنهم من قرأ والموفون والصابرون أما قوله فى البأساء قال ابن عباس يريد الفقر وهو اسم من البؤس والضراء قال يريد به المرض وهما اسمان على فعلاء ولا افعل لهما لانهما ليسا بنعتين وحين البأس قال ابن عباس رضى الله عنهما يريد القتال فى سبيل الله والجهاد ومعنى البأس فى اللغة الشدة يقال لا بأس عليك فى هذا أى لا شدة وعذاب بئيس شديد ثم تسمى الحرب بأسا لما فيها من الشدة والعذاب يسمى بأسا لشدته قال تعالى فلما رأوا بأسنا فلما احسوا بأسنا فمن ينصرنا من بأس الله ثم قال تعالى أولئك الذين صدقوا أى أهل هذه الاوصاف هم الذين صدقوا فى ايمانهم وذكر الواحدى رحمه الله فى آخر هذه الآية مسئلة وهى انه قال هذه الواوات فى الاوصاف فى هذه الآية للجمع فمن شرائط البر وتمام شرط البار ان تجتمع فيه هذه الاوصاف ومن قام به واحد منها لم يستحق الوصف بالبر فلا ينبغى أن يظن الانسان أن الموفى بعهده من جملة من قام بالبر وكذا الصابر فى البأساء بل لا يكون قائما بالبر الا عند استجماع هذه الخصال ولذلك قال بعضهم هذه الصفة خاصة للانبياء عليهم السلام لان غيرهم لا تجتمع فيه هذه الاوصاف كلها وقال آخرون هذه عامة فى جميع المؤمنين وما توفيقى الا بالله عليه توكلت (الحكم الرابع) قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى فمن عفى له من أخيه شئ فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم) قبل الشروع

في التفسير لابد من ذكر سبب النزول وفيه ثلاثة أوجه (أحدها) أن سبب نزوله ازالة الاحكام التي كانت
ثابتة قبل مبعث محمد عليه السلام وذلك لان اليهود كانوا يوجبون القتل فقط والنصارى كانوا يوجبون
العفو فقط وأما العرب فتارة كانوا يوجبون القتل وأخرى يوجبون الدية لكنهم كانوا يظهرون التعدي
في كل واحد من هذين الحكمين أما في القتل فلانه اذا وقع القتل بين قبيلتين احداهما أشرف من الاخرى
فالاشرف كانوا يقولون لنقتلن بالعبد منا الحر منهم وبالمرأة منا الرجل منهم وبالرجل منا الرجلين منهم
وكانوا يجعلون جراحاتهم ضعف جراحات خصومهم وربما زادوا على ذلك على ما يروى أن واحدا قتل
انسانا من الاشراف فاجتمع أقارب القاتل عند والد المقتول وقالوا ماذا تريد فقال احدى ثلاث قالوا وما
هي قال اما تحيون ولدي أو تملؤن داري من نجوم السماء أو تدفعوا الى جملة قومكم حتى اقتلهم ثم لا أرى
اني اخذت عوضا وأما الظلم في أمر الدية فهو انهم ربما جعلوا دية الشريف اضعاف دية الرجل الخسيس فلما
بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم أوجب رعاية العدل وسوى بين عباده في حكم القصاص وأنزل
هذه الآية (والرواية الثانية) في هذا المعنى وهو قول السدي ان قريظة والنضير كانوا مع تدينهم بالكتاب
سلكوا طريقة العرب في التعدي (والرواية الثالثة) انها نزلت في واقعة قتل حمزة رضي الله عنه (والرواية
الرابعة) مانقلها محمد بن جرير الطبري عن بعض الناس ورواها عن علي بن أبي طالب وعن الحسن البصري
أن المقصود من هذه الآية بيان أن بين الحرين والعبدين والذكرين والانثيين يقع القصاص ويكفي
ذلك فقط فاما اذا كان القاتل للعبد حرا او للحر عبدا فانه يجب مع القصاص التراجع وأما حر قتل عبدا
فهو قوده فان شاء موالي العبد ان يقتلوا الحر قتلوه بشرط ان يسقطوا ثمن العبد من دية الحر ويردوا الى
أولياء الحر بقية ديته وان قتل عبد حرا فهو به قود فان شاء أولياء الحر قتلوا العبد وأسقطوا قيمة العبد
من دية الحر وادوا بعد ذلك الى أولياء الحر بقية ديته وان شاؤا أخذوا كل الدية وتركوا قتل العبد وان قتل
رجل امرأة فهو بها قود فان شاء اولياء المرأة قتلوه وادوا نصف الدية وان قتلت المرأة رجلا فهي به قود فان
شاء أولياء الرجل قتلوها وأخذوا نصف الدية وان شاؤا اخذوا كل الدية وتركوها قالوا فالله تعالى
أنزل هذه الآية لبيان أن الاكتفاء بالقصاص مشروع بين الحرين والعبدين والانثيين والذكرين فاما عند
اختلاف الجنس فالاكتفاء بالقصاص غير مشروع فيه اذا عرفنا سبب النزول فلنرجع الى التفسير أما قوله
تعالى كتب عليكم فمعناه فرض عليكم فهذه اللفظة تقتضي الوجوب من وجهين (أحدهما) أن قوله تعالى
كتب يفيد الوجوب في عرف الشرع قال تعالى كتب عليكم الصيام وقال كتب عليكم اذا حضر
أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية وقد كانت الوصية واجبة ومنه الصلوات المكتوبات أي المفروضات
وقال عليه السلام ثلاث كتبن علي ولم تكتب عليكم (والثاني) لفظة عليكم مشعرة بالوجوب كما في قوله
تعالى ولله على الناس حج البيت وأما القصاص فهو ان يفعل بالانسان مثل مافعل من قولك اقتص فلان
أثر فلان اذا فعل مثل فعله قال تعالى فارتدا على آثارهما قصصا وقال تعالى وقالت لاخته قصيه أي اتبعي
أثره وسميت القصة قصة لان بالحكاية تساوي المحكي وسمي القصص لانه يذكر مثل اخبار الناس ويسمى
المقص مقصا لتعادل جانبيه وأما قوله تعالى في القتلى أي بسبب قتل القتلى لان كلمة في قد تستعمل للسببية
كقوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الابل اذا عرفت هذا فصار تقدير الآية يا أيها الذين آمنوا
وجب عليكم القصاص بسبب قتل القتلى فدل ظاهر الآية على وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب
قتل جميع القتلى الا انهم أجمعوا على ان غير القاتل خارج من هذا العموم وأما القاتل فقد دخله التخصيص
أيضا في صور كثيرة وهي اذا قتل الوالد ولده والسيد عبده وفيما اذا قتل المسلم حربيا أو معاهدا وفيما
اذا قتل مسلم مسلما خطأ الا ان العام الذي دخله التخصيص يبقى حجة فيما عداه فان قيل قولكم
هذه الآية تقتضي وجوب القصاص فيه اشكالان (الاول) أن القصاص لو وجب لوجب اما على القاتل
أو على ولي الدم أو على ثالث والاقسام الثلاثة باطلة وانما قلنا انه لا يجب على القاتل لان القاتل لا يجب

عليه أن يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك وانما قلنا انه غير واجب على ولي الدم لان ولي الدم مخير في الفعل والترك بل هو مندوب الى الترك بقوله وان تعفوا أقرب للتقوى (والثالث) أيضا باطل لانه يكون اجنبيا عن ذلك القتل والاجنبي عن الشيء لاتعلق له به (السؤال الثاني) اذا بينا أن القصاص عبارة عن التسوية فكان مفهوم الآية ايجاب التسوية وعلى هذا التقدير لاتكون الآية دالة على ايجاب القتل البتة بل اقصى مافي الباب ان الآية تدل على وجوب رعاية التسوية في القتل الذي يكون مشروعا وعلى هذا التقدير تسقط دلالة الآية على كون القتل مشروعا بسبب القتل (والجواب) عن السؤال الاول من وجهين (الاول) أن المراد ايجاب اقامة القصاص على الامام أو من يجري مجراه لانه متى حصلت شرائط وجوب القود فانه لايحل للامام أن يترك القود لانه من جملة المؤمنين والتقدير يا أيها الائمة كتب عليكم استيفاء القصاص ان أراد ولي الدم استيفاءه (والثاني) انه خطاب مع القاتل والتقدير يا أيها القاتلون كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبة الولي بالقصاص وذلك لان القاتل ليس له أن يمتنع ههنا وليس له أن ينكر بل للزاني والسارق الهرب من الحد ولهما أيضا أن يستترا بستر الله ولا يقرا والفرق أن ذلك حق الآدمي (وأما الجواب) عن السؤال الثاني فهو ان ظاهر الآية يقتضي ايجاب التسوية في القتل والتسوية في القتل صفة القتل وايجاب الصفة يقتضي ايجاب الذات فكانت الآية مفيدة لايجاب القتل من هذا الوجه ويتفرع على ماذكرنا مسائل (المسئلة الاولى) ذهب أبو حنيفة الى أن موجب العمد هو القصاص وذهب الشافعي في أحد قوليه الى أن موجب العمد اما القصاص واما الدية واحتج أبو حنيفة بهذه الآية ووجه الاستدلال بها في غاية الضعف لانه سواء كان المخاطب بهذا الخطاب هو الامام أو ولي الدم فهو بالاتفاق مشروط بما اذا كان ولي الدم يريد القتل على التعيين وعندنا انه متى كان الامر كذلك كان القصاص متعينا انما النزاع في ان ولي الدم هل يتمكن من العدول الى الدية وليس في الآية دلالة على انه اذا أراد الدية ليس له ذلك (المسئلة الثانية) اختلفوا في كيفية المماثلة التي دلت هذه الآية على ايجابها فقال الشافعي يراعى جهة القتل الاول فان كان الاول قتله بقطع اليد قطعت يد القاتل فان مات منه في تلك المدة والاحزت رقبته وكذلك لو أحرق الاول بالنار احرق الثاني فان مات في تلك المدة والا حزت رقبته وقال أبو حنيفة رحمه الله المراد بالمثل تناول النفس بأرجى ما يمكن فعلى هذا لا اقتصاص الا بالسيف بحز الرقبة حجة الشافعي رحمه الله ان الله تعالى أوجب التسوية بين الفعلين وذلك يقتضي حصول التسوية من جميع الوجوه الممكنة ويدل عليه وجوه (أحدها) انه يجوز أن يقال كتبت التسوية في القتل الا في كيفية القتل والاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لدخل فدل هذا على ان كيفية القتل داخلة تحت النص (وثانيها) انا لو لم نحكم بدلالة هذه الآية على التسوية في كل الامور لصارت الآية مجملة ولو حكمنا فيها بالعموم كانت الآية مقيدة لكنها ربما صارت مخصوصة في بعض الصور والتخصيص أهون من الاجمال (وثالثها) أن الآية لو لم تفد الا الايجاب للتسوية في أمر من الامور فلا شيئين الا وهما متساويان في بعض الامور فحينئذ لا يستفاد من هذه الآية شيء البتة وهذا الوجه قريب من الثاني فثبت أن هذه الآية تفيد وجوب التسوية من كل الوجوه ثم تأكد هذا النص بسائر النصوص المقتضية لوجوب المماثلة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها ثم تأكدت هذه النصوص المتواترة بالخبر المشهور عن الرسول عليه السلام وهو قوله من حرق حرقناه ومن غرق غرقناه ومما روى أن يهوديا رضخ رأس صبية بالحجارة فقتلها فأمر النبي صلى الله عليه وسلم أن ترضخ رأس اليهودي بالحجارة واذا ثبت هذا بلغت دلالة هذه الآية مع سائر الآيات ومع هذه الاحاديث على قول الشافعي مبلغا قويا واحتج أبو حنيفة بقوله عليه السلام لاقود الا بالسيف وبقوله عليه السلام لايعذب بالنار الا ربها (والجواب) أن الاحاديث لما تعارضت بقيت دلالة الآيات خالية عن المعارضات والله أعلم (المسئلة الثالثة) اتفقوا على ان هذا

القاتل اذا لم يتب واصر على ترك التوبة فان القصاص مشروع في حقه عقوبة من الله تعالى أما اذا كان تائبا فقد اتفقوا على انه لا يجوز أن يكون عقوبة وذلك لان الدلائل دلت على ان التوبة مقبولة قال تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات واذا صارت التوبة مقبولة امتنع أن يبقى التائب مستحقا للعقاب ولانه عليه السلام قال التوبة تمحو الحوبة فثبت أن شرع القصاص في حق التائب لا يمكن أن يكون عقوبة ثم عند هذا اختلفوا فقال أصحابنا يفعل الله ما يشاء ولا اعتراض عليه في شيء وقالت المعتزلة انما شرع ليكون لطفا به ثم سألوا أنفسهم فقالوا انه لا تكليف بعد القتل فكيف يكون هذا القتل لطفا به وأجابوا عنه بان هذا القتل فيه منفعة لولي المقتول من حيث التشفي ومنفعة لسائر المكلفين من حيث يزجر سائر الناس عن القتل ومنفعة للقاتل من حيث انه متى علم انه لا بد وان يقتل صار ذلك داعيا له الى الخير وترك الاضرار والتمرد أما قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى ففيه قولان (القول الاول) أن هذه الآية تقتضي أن لا يكون القصاص مشروعا الا بين الحرين وبين العبدين وبين الانثيين واحتجوا عليه بوجوه (الاول) أن الالف واللام في قوله الحر تفيد العموم فقوله الحر بالحر يفيد أن يقتل كل حر بالحر فلو كان قتل حر بعبد مشروعا لكان ذلك الحر مقتولا لا بالحر وذلك ينافي ايجاب أن يكون كل حر مقتولا بالحر (الثاني) أن الباء من حروف الجر فيكون متعلقا لا محالة بفعل فيكون التقدير الحر يقتل بالحر والمبتدأ لا يكون أعم من الخبر بل اما أن يكون مساويا له أو أخص منه وعلى التقديرين فهذا يقتضي أن يكون كل حر مقتولا بالحر وذلك ينافي كون حر مقتولا بالعبد (الثالث) وهو انه تعالى أوجب في أول الآية رعاية المماثلة وهو قوله كتب عليكم القصاص في القتلى فلما ذكر عقيبه قوله الحر بالحر والعبد بالعبد دل ذلك على ان رعاية التسوية في الحرية والعبدية معتبرة لان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد خرج مخرج التفسير لقوله كتب عليكم القصاص في القتلى وايجاب القصاص على الحر بقتل العبد اهمال لرعاية التسوية في هذا المعنى فوجب أن لا يكون مشروعا فان احتج الخصم بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس فجوابنا أن الترجيح معنا لوجهين (أحدهما) أن قوله وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس شرع لمن قبلنا والآية التي تمسكنا بها شرع لنا ولا شك أن شرعنا أقوى في الدلالة من شرع من قبلنا (وثانيها) أن الآية التي تمسكنا بها مشتملة على احكام النفوس على التفصيل والتخصيص ولا شك أن الخاص مقدم على العام ثم قال أصحاب هذا القول مقتضى ظاهر هذه الآية أن لا يقتل العبد الا بالعبد وان لا تقتل الانثى الا بالانثى الا انا خالفنا هذا الظاهر لدلالة الاجماع وللمعنى المستنبط من نسق هذه الآية وذلك المعنى غير موجود في قتل الحر بالعبد فوجب أن يبقى ههنا على ظاهر اللفظ أما الاجماع فظاهر وأما المعنى المستنبط فهو انه لما قتل العبد بالعبد فلان يقتل بالحر وهو فوقه كان أولى بخلاف الحر فانه لما قتل بالحر لا يلزم أن يقتل بالعبد الذي هو دونه وكذا القول في قتل الانثى بالذكر فأما قتل الذكر بالانثى فليس فيه الا الاجماع والله أعلم (القول الثاني) أن قوله تعالى الحر بالحر لا يفيد الحصر البتة بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين من غير أن يكون فيه دلالة على سائر الاقسام واحتجوا عليه بوجهين (الاول) أن قوله والانثى بالانثى يقتضي قصاص المرأة الحرة بالمرأة الرقيقة فلو كان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد مانعا من ذلك لوقع التناقض (الثاني) أن قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى جملة تامة مستقلة بنفسها وقوله الحر بالحر تخصيص لبعض جزئيات تلك الجملة بالذكر واذا تقدم ذكر الجملة المستقلة كان تخصيص بعض الجزئيات بالذكر لا يمنع من ثبوت الحكم في سائر الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن أن يكون لفوائد سوى نفي الحكم عن سائر الصور ثم اختلفوا في تلك الفائدة فذكروا فيها وجهين (الاول) وهو الذي عليه الاكثرون أن تلك الفائدة بيان ابطال ما كان عليه أهل الجاهلية على ما رويناه في سبب نزول هذه الآية انهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحر من قبيلة القاتل ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك واعلم أن للقائلين بالقول الاول أن يقولوا أما قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى هذا يمنع من جواز قتل الحر بالعبد لان القصاص عبارة عن

المساواة وقتل الحر بالعبد لم يحصل فيه رعاية المساواة لانه زائد عليه فى الشرف وفى أهلية القضاء والامامة والشهادة فوجب أن لا يكون مشروعا أقصى ما فى الباب انه ترك العمل بهذا النص فى قتل العالم بالجاهل والشريف بالخسيس الا انه يبقى فى غير محل الاجماع على الاصل ثم ان سلمنا أن قوله كتب عليكم القصاص فى القتلى يوجب قتل الحر بالعبد الا انا بينا أن قوله الحر بالحر والعبد بالعبد يمنع من جواز قتل الحر بالعبد هذا خاص وما قبله عام والخاص مقدم على العام لاسيما اذا كان الخاص متصلا بالعام فى اللفظ فانه يكون جاريا مجرى الاستثناء ولا شك فى وجوب تقديمه على العام (الوجه الثانى) فى بيان فائدة التخصيص ما نقله محمد بن جرير الطبرى عن على بن أبى طالب والحسن البصرى أن هذه الصور هى التى يكتفى فيها بالقصاص أما فى سائر الصور وهى ما اذا كان القصاص واقعا بين الحر والعبد وبين الذكر والانثى فهناك لا يكتفى بالقصاص بل لا بد فيه من التراجع وقد شرحنا هذا القول فى سبب نزول هذه الآية الا أن كثيرا من المحققين زعموا أن هذا النقل لم يصح عن على بن أبى طالب وهو أيضا ضعيف عند النظر لانه قد ثبت أن الجماعة تقتل بالواحد ولا تراجع فكذلك يقتل الذكر بالانثى ولا تراجع ولان القود نهاية ما يجب فى القتل فلا يجوز وجوب غيره معه أما قوله تعالى فمن عفى له من أخيه شئ فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان فاعلم أن الذين قالوا موجب العمد أحد امرين اما القصاص واما الدية تمسكوا بهذه الآية وقالوا الآية تدل على ان فى هذه القصة عافيا ومعفوا عنه وليس ههنا الا ولى الدم والقاتل فيكون العافى أحدهما ولا يجوز أن يكون هو القاتل لان ظاهر العفو هو اسقاط الحق وذلك انما يتأتى من الولى الذى له الحق على القاتل فصار تقدير الآية فاذا عفا ولى الدم عن شئ يتعلق بالقاتل فليتبع القاتل ذلك العفو بمعروف وقوله شئ مبهم فلا بد من حمله على المذكور السابق وهو وجوب القصاص ازالة للابهام فصار تقدير الآية اذا حصل العفو للقاتل عن وجوب القصاص فليتبع القاتل العافى بالمعروف وليؤد اليه مالا باحسان وبالاجماع لا يجب اداء غير الدية فوجب أن يكون ذلك الواجب هو الدية وهذا يدل على ان موجب العمد هو القود أو المال ولو لم يكن كذلك لما كان المال واجبا عند العفو عن القود ومما يؤكد هذا الوجه قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة أى اثبات الخيار لكم فى أخذ الدية وفى القصاص رحمة من الله عليكم لان الحكم فى اليهود حتم القصاص والحكم فى النصارى حتم العفو فخفف عن هذه الامة وشرع لهم التخيير بين القصاص والدية وذلك تخفيف من الله ورحمة فى حق هذه الامة لان ولى الدم قد تكون الدية آثر عنده من القود اذا كان محتاجا الى المال وقد يكون القود آثر اذا كان راغبا فى التشفى ودفع شر القاتل عن نفسه فجعل الخيرة له فيما احبه رحمة من الله فى حقه فان قيل لا نسلم أن العافى هو ولى الدم قوله العفو اسقاط الحق وذلك لا يليق الا بولى الدم قلنا لا نسلم أن العفو هو اسقاط الحق بل المراد من قوله فمن عفى له من أخيه شئ أى فمن سهل له من أخيه شئ يقال أتانى هذا المال عفوا صفوا أى سهلا ويقال خذ ما عفا أى ما سهل قال الله تعالى خذ العفو فيكون تقدير الآية فمن كان من أولياء الدم وسهل له من أخيه الذى هو القاتل شئ من المال فليتبع ولى الدم ذلك القاتل فى مطالبة ذلك المال وليؤد القاتل الى ولى الدم ذلك المال بالاحسان من غير مطل ولا مدافعة فيكون معنى الآية على هذا التقدير ان الله تعالى حث الاولياء اذا دعوا الى الصلح من الدم على الدية كلها أو بعضها أن يرضوا به ويعفوا عن القود سلمنا أن العافى هو ولى الدم لكن لم لا يجوز أن يقال المراد هو ان يكون القصاص مشتركا بين شريكين فيعفو أحدهما فحينئذ ينقلب نصيب الآخر مالا فالله تعالى أمر الشريك الساكت باتباع القاتل بالمعروف وأمر القاتل بالاداء اليه باحسان سلمنا أن العافى هو ولى الدم سواء كان له شريك أو لم يكن لكن لم لا يجوز أن يقال ان هذا مشروط برضاء القاتل الا انه تعالى لم يذكر رضاء القاتل لانه يكون ثابتا لا محالة لان الظاهر من كل عاقل انه يبذل كل الدنيا لغرض دفع القتل عن نفسه لانه اذا قتل لا يبقى له لا النفس ولا المال أما بذل المال ففيه احياء النفس فلما كان هذا الرضاء حاصلا فى الاعم الاغلب لا جرم ترك ذكره وان كان معتبرا فى نفس الامر (والجواب) حمل لفظ العفو فى هذه

الآية على اسقاط حق القصاص أولى من حمله على أن يبعث القاتل المال الى ولى الدم وبيانه من وجهين (الاول) ان حقيقة العفو اسقاط الحق فيجب أن لا يكون حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك وحمل اللفظ فى هذه الآية على اسقاط الحق أولى من حمله على ماذكرتم لانه لما تقدم قوله كتب عليكم القصاص فى القتلى كان حمل قوله فمن عفى له من أخيه شئ على اسقاط حق القصاص أولى لان قوله شئ لفظ مبهم وحمل هذا المبهم على ذلك المعنى الذى هو المذكور السابق أولى (الثانى) انه لو كان المراد بالعفو ماذكرتم لكان قوله فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان عبثا لان بعد وصول المال اليه بالسهولة واليسر لاحاجة به الى اتباعه ولا حاجة بذلك المعطى الى أن يؤمر باداء ذلك المال بالاحسان وأما السؤال الثانى فمدفوع من وجهين (الاول) أن ذلك الكلام انما يمشى بفرض صورة مخصوصة وهى ما اذا كان حق القصاص مشتركا بين شخصين ثم عفا أحدهما وسكت الآخر والآية دالة على شرعية هذا الحكم على الاطلاق فحمل اللفظ المطلق على الصورة الخاصة المقيدة خلاف الظاهر (والثانى) أن الهاء فى قوله واداء اليه باحسان ضمير عائد الى مذكور سابق والمذكور السابق هو العافى فوجب أداء هذا المال الى العافى وعلى قولكم يجب أداؤه الى غير العافى فكان قولكم باطلا وأما السؤال الثالث أن شرط الرضا اما ان يكون ممتنع الزوال أو كان ممكن الزوال فان كان ممتنع الزوال وجب أن يكون مكنة أخذ الدية ثابتة لولى الدم على الاطلاق وان كان ممكن الزوال كان تقييد اللفظ بهذا الشرط الذى مادلت الآية على اعتباره مخالفة للظاهر وانه غير جائز ولما تلخص هذا البحث فنقول الآية بقيت فيها ابحاث لفظية نذكرها فى معرض السؤال والجواب (البحث الاول) كيف تركيب قوله فمن عفى له من أخيه شئ (الجواب) تقديره فمن عفى له من أخيه شئ من العفو وهو كقوله سير بزيد بعض السير وطائفة من السير (البحث الثانى) ان عفا يتعدى بعن لا باللام فما وجه قوله فمن عفى له (الجواب) انه يتعدى بعن الى الجانى والى الذنب فيقال عفوت عن فلان وعن ذنبه قال الله تعالى عفا الله عنك فاذا تعدى الى الذنب قيل عفوت لفلان عما جنى كما تقول عفوت له عن ذنبه وتجاوزت له عنه وعليه هذه الآية كانه قيل فمن عفى له عن جنايته فاستغنى عن ذكر الجناية (البحث الثالث) لم قيل شئ من العفو (الجواب) من وجهين (أحدهما) أن هذا انما يشكل اذا كان الحق ليس الا القود فقط فحينئذ يقال القود لا يتبعض فلا يبقى لقوله شئ فائدة أما اذا كان مجموع حقه اما القود واما المال كان مجموع حقه متبعضا لان له أن يعفو عن القود دون المال وله أن يعفو عن الكل فلما كان الامر كذلك جاز أن يقول فمن عفى له من أخيه شئ (والجواب الثانى) أن تنكير الشئ يفيد فائدة عظيمة لانه يجوز أن يتوهم أن العفو لا يؤثر فى سقوط القود الا ان يكون عفوا عن جميعه فبين تعالى أن العفو عن جزئه كالعفو عن كله فى سقوط القود وعفو بعض الاولياء عن حقه كعفو جميعهم عن حقهم فلو عرف الشئ كان لا يفهم منه ذلك فلما نكره صار هذا المعنى مفهوما منه فلذلك قال تعالى فمن عفى له من أخيه شئ (البحث الرابع) باى معنى أثبت الله وصف الاخوة (والجواب) قيل ان ابن عباس تمسك بهذه الآية فى بيان كون الفاسق مؤمنا من ثلاثة أوجه (الاول) أنه تعالى سماه مؤمنا حال ما وجب القصاص عليه وانما وجب القصاص عليه اذا صدر عنه القتل العمد العدوان وهو بالاجماع من الكبائر وهذا يدل على ان صاحب الكبيرة مؤمن (والثانى) أنه تعالى اثبت الاخوة بين القاتل وبين ولى الدم ولاشك أن هذه الاخوة تكون بسبب الدين لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة فلولا أن الايمان باق مع الفسق والا لما بقيت الاخوة الحاصلة بسبب الايمان (الثالث) أنه تعالى ندب الى العفو عن القاتل والندب الى العفو انما يليق بالمؤمن اجابت المعتزلة عن الوجه الاول فقالوا ان قلنا المخاطب بقوله كتب عليكم القصاص فى القتلى هم الائمة فالسؤال زائل وان قلنا انهم هم القاتلون فجوابه من وجهين (أحدهما) أن القاتل قبل اقدامه على القتل كان مؤمنا فسماه الله تعالى مؤمنا بهذا التأويل (والثانى) أن القاتل قد يتوب وعند ذلك يكون مؤمنا ثم انه تعالى ادخل فيه غير التائب على سبيل التغليب (وأما الوجه الثانى)

وهو ذكر الاخوة فاجابوا عنه من وجوه (الاول) أن الآية نازلة قبل أن يقتل أحد أحدا ولا شك أن المؤمنين اخوة قبل الاقدام على القتل (والثانى) الظاهر أن الفاسق يتوب وعلى هذا التقدير أن يكون ولى المقتول اخاله (والثالث) يجوز أن يكون جعله اخاله فى النسب كقوله تعالى والى عاد اخاهم هودا (والرابع) انه حصل بين ولى الدم وبين القاتل نوع تعلق واختصاص وهذا القدر يكفى فى اطلاق اسم الاخوة كما تقول للرجل قل لصاحبك كذا اذا كان بينهما أدنى تعلق (والخامس) ذكره بلفظ الاخوة ليعطف أحدهما على صاحبه بذكر ماهو ثابت بينهما من الجنسية فى الاقرار والاعتقاد (والجواب) أن هذه الوجوه باسرها تقتضى تقييد الاخوة بزمان دون زمان وبصفة دون صفة والله تعالى أثبت الاخوة على الاطلاق أما قوله تعالى فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ففيه ابحاث (البحث الاول) قوله فاتباع بالمعروف رفع لانه خبر مبتدا محذوف وتقديره فحكمه اتباع أو هو مبتدأ خبره محذوف تقديره فعليه اتباع بالمعروف (البحث الثانى) قيل على العافى الاتباع بالمعروف وعلى المعفو عنه أداء باحسان عن ابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد وقيل هما على المعفو عنه فانه يتبع عفو العافى بمعروف ويؤدى ذلك المعروف اليه باحسان (البحث الثالث) الاتباع بالمعروف أن لا يشدد بالمطالبة بل يجرى فيها على العادة المألوفة فان كان معسرا فالنظرة وان كان واجد العين المال فانه لا يطالبه بالزيادة على قدر الحق وان كان واجدا لغير المال الواجب فالامهال الى ان يبتاع ويستبدل وان لا يمنعه بسبب الاتباع عن تقديم الاهم من الواجبات فاما الاداء باحسان فالمراد به أن لا يدعى الاعدام فى حال الامكان ولا يؤخره مع الوجود ولا يقدم ماليس بواجب عليه وان يؤدى ذلك المال على بشر وطلاقة وقول جميل أما قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ففيه وجوه (أحدها) أن المراد بقوله ذلك أى الحكم بشرع القصاص والدية تخفيف فى حقكم لان العفو وأخذ الدية محرمان على أهل التوراة والقصاص مكتوب عليهم البتة والقصاص والدية محرمان على أهل الانجيل والعفو مكتوب عليهم وهذه الامة مخيرة بين القصاص والدية والعفو توسعة عليهم وتيسيرا وهذا قول ابن عباس (وثانيها) أن قوله ذلك راجع الى قوله فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان أما قوله فمن اعتدى بعد ذلك التخفيف يعنى جاوز الحد الى ماهو أكثر منه قال ابن عباس والحسن المراد أن لا يقتل بعد العفو والدية وذلك لان أهل الجاهلية اذا عفوا وأخذوا الدية ثم ظفروا بعد ذلك بالقاتل قتلوه فنهى الله عن ذلك وقيل المراد ان يقتل غير قاتله أو أكثر من قاتله أو طلب أكثر مما وجب له من الدية أو جاوز الحد بعد ما بين له كيفية القصاص ويجب أن يحمل على الجميع لعموم اللفظ فله عذاب أليم وفيه قولان (أحدهما) وهو المشهور انه نوع من العذاب شديد الالم فى الآخرة (والثانى) روى عن قتادة أن العذاب الاليم هو ان يقتل لا محالة ولا يعفى عنه ولا يقبل الدية منه لقوله عليه السلام لا اعافى أحدا قتل بعد أخذ الدية وهو المروى عن الحسن وسعيد بن جبير وهذا القول ضعيف لوجوه (أحدها) أن المفهوم من العذاب الاليم عند الاطلاق هو عذاب الآخرة (وثانيها) انا بينا أن القود تارة يكون عذابا وتارة يكون امتحانا كما فى حق التائب فلا يصح اطلاق اسم العذاب عليه الا فى وجه دون وجه (وثالثها) أن القاتل لمن عفى عنه لا يجوز أن يختص بأن لا يمكن ولى الدم من العفو عنه لان ذلك حق ولى الدم فله اسقاطه قياسا على تمكنه من اسقاط سائر الحقوق والله أعلم

● قوله تعالى (ولكم فى القصاص حياة ياأولى الالباب لعلكم تتقون) اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أوجب فى الآية المتقدمة القصاص وكان القصاص من باب الايلام توجه فيه سؤال وهو ان يقال كيف يليق بكمال رحمته ايلام العبد الضعيف فلاجل دفع هذا السؤال ذكر عقيبه حكمة شرع القصاص فقال ولكم فى القصاص حياة وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) فى الآية وجوه (الاول) انه ليس المراد من هذه الآية أن نفس القصاص حياة لان القصاص ازالة للحياة وازالة الشئ يمتنع أن تكون نفس ذلك الشئ بل المراد أن شرع القصاص يفضى الى الحياة فى حق من يريد أن يكون قاتلا وفى حق من

يراد جعله مقتولا وفى حق غيرهما أيضا أما فى حق من يريد أن يكون قاتلا فلانه اذا علم انه لو قتل قتل ترك القتل فلا يقتل فيبقى حيا وأما فى حق من يراد جعله مقتولا فلان من أراد قتله اذا خاف من القصاص ترك قتله فيبقى غير مقتول وأما فى حق غيرهما فلان فى شرع القصاص بقاء من هم بالقتل أو من يهم به وفى بقائهما بقاء من يتعصب لهما لان الفتنة تعظم بسبب القتل فتؤدى الى المحاربة التى تنتهى الى قتل عالم من الناس وفى تصور كون القصاص مشروعا زوال كل ذلك وفى زواله حياة الكل (الوجه الثانى) فى تفسير الآية أن المراد منها أن نفس القصاص سبب الحياة وذلك لان سافك الدم اذا اقيد منه ارتدع من كان يهم بالقتل فلم يقتل فكان القصاص نفسه سببا للحياة من هذا الوجه واعلم أن الوجه الذى ذكرناه غير مختص بالقصاص الذى هو القتل بل يدخل فيه القصاص فى الجوارح والشجاج وذلك لانه اذا علم أنه ان جرح عدوه اقتص منه زجره ذلك عن الاقدام فيصير سببا لبقائهما لان المجروح لا يؤمن فيه الموت وكذلك الجارح اذا اقتص منه وأيضا فالشجة والجراحة التى لا قود فيهما داخلة تحت الآية لان الجارح لا يأمن أن تؤدى جراحته الى زهوق النفس فيلزم القود فخوف القصاص حاصل فى النفس (الوجه الثالث) أن المراد من القصاص ايجاب التسوية فيكون المراد ان فى ايجاب التسوية حياة لغير القاتل لانه لا يقتل غير القاتل بخلاف ما يفعله أهل الجاهلية وهو قول السدى (الوجه الرابع) قرأ أبو الجوزاء ولكم فى القصص حياة أى فيما قص عليكم من حكم القتل والقصاص وقيل القصص القرآن أى لكم فى القرآن حياة للقلوب كقوله روحا من أمرنا ويحيى من حى عن بينة والله أعلم (المسئلة الثانية) اتفق علماء البيان على ان هذه الآية فى الايجاز مع جمع المعانى باالغة الى أعلى الدرجات وذلك لان العرب عبروا عن هذا المعنى بالفاظ كثيرة كقولهم قتل البعض احياء للجميع وقول آخرين أكثروا القتل ليقل القتل وأجود الالفاظ المنقولة عنهم فى هذا الباب قولهم القتل انفى للقتل ثم ان لفظ القرآن أفصح من هذا وبيان التفاوت من وجوه (أحدها) أن قوله ولكم فى القصاص حياة أخصر من الكل لان قوله ولكم لا يدخل فى هذا الباب اذ لا بد فى الجميع من تقدير ذلك لان قول القائل قتل البعض احياء للجميع لا بد فيه من تقدير مثله وكذلك فى قولهم القتل انفى للقتل واذا تأملت علمت ان قوله فى القصاص حياة أشد اختصارا من قولهم القتل أنفى للقتل (وثانيها) أن قولهم القتل انفى للقتل ظاهره يقتضى كون الشئ سببا لانتفاء نفسه وهو محال وقوله فى القصاص حياة ليس كذلك لان المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص ثم ما جعله سببا لمطلق الحياة لانه ذكر الحياة منكرة بل جعله سببا لنوع من أنواع الحياة (وثالثها) أن قوله القتل انفى للقتل فيه تكرير للفظ القتل وليس قوله فى القصاص حياة كذلك (ورابعها) أن قول القائل القتل انفى للقتل لا يفيد الا الردع عن القتل وقوله فى القصاص حياة يفيد الردع عن القتل وعن الجرح وغيرهما فهو جامع للفوائد (وخامسها) أن نفى القتل مطلوب تبعا من حيث انه يتضمن حصول الحياة وأما الآية فانها دالة على حصول الحياة وهو مقصود أصلى فكان هذا أولى (وسادسها) أن القتل ظلما قتل مع انه لا يكون نافيا للقتل بل هو سبب لزيادة القتل انما النافى لوقوع القتل هو القتل المخصوص وهو القصاص فظاهر قولهم باطل أما الآية فهى صحيحة ظاهرا وتقديرا فظهر التفاوت بين الآية وبين كلام العرب (المسئلة الثالثة) احتجت المعتزلة بهذه الآية على فساد قول أهل السنة فى قولهم ان المقتول لو لم يقتل لوجب أن يموت فقالوا اذا كان الذى يقتل يجب أن يموت لو لم يقتل فهب ان شرع القصاص يزجر من يريد أن يكون قاتلا عن الاقدام على القتل لكن ذلك الانسان يموت سواء قتله هذا القاتل أو لم يقتله فحينئذ لا يكون شرع القصاص مفضيا الى حصول الحياة فان قيل انا انما نقول فيمن قتل لو لم يقتل كان يموت لا فيمن أريد قتله ولم يقتل فلا يلزم ما قلتم قلنا أليس انما يقال فيمن قتل لو لم يقتل كيف يكون حاله فاذا قلتم كان يموت فقد حكمتم فى ان من حق كل وقت صح وقوع قتله أن يكون موته كقتله وذلك يصحح ما ألزمناكم لانه لا بد من أن يكون على قولكم المعلوم انه لو لم يقتله اما لانه منعه مانع عن القتل أو بأن خاف قتله انه كان

يموت وفى ذلك صحة ما ألزمنا كم هذا كلام ألفاظ القاضى أما قوله تعالى يا أولى الالباب فالمراد به العقلاء الذين يعرفون العواقب ويعلمون جهات الخوف فاذا أرادوا الاقدام على قتل أعدائهم وعلموا انهم يطالبون بالقود صار ذلك رادعا لهم لان العاقل لا يريد اتلاف غيره باتلاف نفسه فاذا خاف ذلك كان خوفه سببا للكف والامتناع الا ان هذا الخوف انما يتولد من الفكر الذى ذكرناه ممن له عقل يهديه الى هذا الفكر فمن لا عقل له يهديه الى هذا الفكر لا يحصل له هذا الخوف فلهذا السبب خص الله سبحانه بهذا الخطاب أولى الالباب وأما قوله تعالى لعلكم تتقون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) لفظة لعل للترجى وذلك انما يصح فى حق من لم يكن عالما بجميع المعلومات وجوابه ما سبق فى قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون (المسئلة الثانية) قال الجبائى هذا يدل على انه تعالى أراد من الكل التقوى سواء كان فى المعلوم انهم يتقون أولا يتقون بخلاف قول المجبرة وقد سبق جوابه أيضا فى تلك الآية (المسئلة الثالثة) فى تفسير الآية قولان (أحدهما) قول الحسن والاصم ان المراد لعلكم تتقون نفس القتل بخوف القصاص (والثانى) ان المراد هو التقوى من كل الوجوه وليس فى الآية تخصيص للتقوى فحمله على الكل أولى ومعلوم ان الله تعالى انما كتب على العباد الامور الشاقة من القصاص وغيره لاجل أن يتقوا النار باجتناب المعاصى ويكفوا عنها فاذا كان هذا هو المقصود الاصلى وجب حمل الكلام عليه

(الحكم الخامس) * قوله تعالى (كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين) اعلم ان قوله تعالى كتب عليكم يقتضى الوجوب على ما بيناه أما قوله اذا حضر أحدكم الموت فليس المراد منه معاينة الموت لان فى ذلك الوقت يكون عاجزا عن الايصاء ثم ذكروا فى تفسيره وجهين (الاول) وهو اختيار الاكثرين ان المراد حضور أمارة الموت وهو المرض المخوف وذلك ظاهر فى اللغة يقال فيمن يخاف عليه الموت انه قد حضره الموت كما يقال لمن قارب البلد انه قد وصل (والثانى) قول الاصم ان المراد فرض عليكم الوصية فى حال الصحة بأن تقولوا اذا حضرنا الموت فافعلوا كذا قال القاضى والقول الاول اولى لوجهين (أحدهما) ان الموصى وان لم يذكر فى وصيته الموت جاز (والثانى) ان ما ذكرناه هو الظاهر واذا أمكن ذلك لم يجز حمل الكلام على غيره أما قوله ان ترك خيرا فلا خلاف انه المال ههنا والخير يراد به المال فى كثير من القرآن كقوله وما تنفقوا من خير وانه لحب الخير من خير فقير واذا عرفت هذا فنقول ههنا قولان (أحدهما) انه لا فرق بين القليل والكثير وهو قول الزهرى فالوصية واجبة فى الكل واحتج عليه بوجهين (الاول) ان الله تعالى أوجب الوصية فيما اذا ترك خيرا والمال القليل خير يدل عليه القرآن والمعقول أما القرآن فقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وأيضا قوله تعالى انى لما أنزلت الى من خير فقير وأما المعقول فهو ان الخير ما ينتفع به والمال القليل كذلك فيكون خيرا (الحجة الثانية) ان الله تعالى اعتبر أحكام المواريث فيما يبقى من المال قل أم كثر بدليل قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا فوجب أن يكون الامر كذلك فى الوصية (والقول الثانى) وهو ان لفظ الخير فى هذه الآية مختص بالمال الكثير واحتجوا عليه بوجوه (الاول) ان من ترك درهما لا يقال انه ترك خيرا كما يقال فلان ذو مال فانما يراد تعظيم ماله ومجاوزته حد أهل الحاجة وان كان اسم المال قد يقع فى الحقيقة على كل ما يتموله الانسان من قليل أو كثير وكذلك اذا قيل فلان فى نعمة وفى رفاهية من العيش فانما يراد به تكثير النعمة وان كان أحد لا ينفك عن نعمة الله وهذا باب من المجاز مشهور وهو نفى الاسم عن الشئ لنقصه كما قد روى من قوله لا صلاة لجار المسجد الا فى المسجد وقوله ليس بمؤمن من بات شبعانا وجاره جائع ونحو هذا (الحجة الثالثة) لو كانت الوصية واجبة فى كل ما ترك سواء كان قليلا أو كثيرا لما كان التقييد بقوله ان ترك خيرا كلاما مفيدا لان كل أحد لا بد وأن يترك شيئا ما قليلا كان أو كثيرا أما الذى يموت عريانا ولا يبقى معه كسرة خبز ولا قدر من الكرباس الذى يستر به عورته فذلك

فى غاية الندرة فاذا ثبت ان المراد ههنا من الخير المال الكثير فذلك المال هل هو مقدر بمقدار معين محدود أم لا فيه قولان (القول الاول) انه مقدر بمقدار معين ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فروى عن على رضى الله عنه انه دخل على مولى لهم فى الموت وله سبعمائة درهم فقال أولا أوصى قال لا انما قال الله تعالى ان ترك خيرا وليس لك كثير مال وعن عائشة رضى الله عنها ان رجلا قال لها انى أريد أن أوصى قالت كم مالك قال ثلاثة آلاف قالت كم عيالك قال أربعة قالت قال الله ان ترك خيرا وان هذا الشئ يسير فاتركه لعيالك فهو أفضل وعن ابن عباس اذا ترك سبعمائة درهم فلا يوصى فان بلغ ثمانمائة درهم أوصى وعن قتادة ألف درهم وعن النخعى من ألف وخمسمائة درهم (والقول الثانى) انه غير مقدر بمقدار معين بل يختلف ذلك باختلاف حال الرجال لان بمقدار من المال يوصف المرء بانه غنى وبذلك القدر لا يوصف غيره بالغنى لاجل كثرة العيال وكثرة النفقة ولا يمتنع فى الايجاب أن يكون متعلقا بمقدار مقدر بحسب الاجتهاد فليس لاحد أن يجعل فقد البيان فى مقدار المال دلالة على ان هذه الوصية لم تجب فيها قط بأن يقول لو وجبت لوجب أن يقدر المال الواجب فيها أما قوله الوصية ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) انما قال كتب لانه أراد بالوصية الايصاء ولذلك ذكر الضمير فى قوله فمن بدله بعد ما سمعه وأيضا انما ذكر للفصل بين الفعل والوصية لان الكلام لما طال كان الفاصل بين المؤنث والفعل كالعوض من تاء التأنيث والعرب تقول حضر القاضى امرأة فيذكرون لان القاضى فصل بين الفعل وبين المرأة (المسئلة الثانية) رفع الوصية من وجهين (أحدهما) على ما لم يسم فاعله (والثانى) على أن يكون مبتدأ وللوالدين الخبر وتكون الجملة فى موضع رفع بكتب كما تقول قيل عبد الله قائم فقولك عبد الله قائم جملة مركبة من مبتدأ وخبر والجملة فى موضع رفع بقيل أما قوله للوالدين والاقربين ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الله تعالى لما بين ان الوصية واجبة بين بعد ذلك انها واجبة لمن فقال للوالدين والاقربين وفيه وجهان (الاول) قال الاصم انهم كانوا يوصون للابعدين طلبا للفخر والشرف ويتركون الاقارب فى الفقر والمسكنة فأوجب الله تعالى فى أول الاسلام الوصية لهؤلاء منعا للقوم عما كانوا اعتادوه وهذا بين (الثانى) قال آخرون ان ايجاب هذه الوصية لما كان قبل آية المواريث جعل الله الخيار الى الموصى فى ماله وألزمه أن لا يتعدى فى اخراجه ماله بعد موته عن الوالدين والاقربين فيكون واصلا اليهم بتمليكه واختياره ولذلك لما نزلت آية المواريث قال عليه الصلاة والسلام ان الله قد أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث فبين ان ما تقدم كان واصلا اليهم بعطية الموصى فأما الآن فالله تعالى قدر لكل ذى حق حقه وان عطية الله أولى من عطية الموصى واذا كان كذلك فلا وصية لوارث البتة فعلى هذا الوجه كانت الوصية من قبل واجبة للوالدين والاقربين (المسئلة الثانية) اختلفوا فى قوله والاقربين من هم فقال قائلون هم الاولاد فعلى هذا أمر الله تعالى بالوصية للوالدين والاولاد وهو قول عبد الرحمن ابن زيد عن أبيه (والقول الثانى) وهو قول ابن عباس ومجاهد ان المراد من الاقربين من عدا الوالدين (والقول الثالث) انهم جميع القرابات من يرث منهم ومن لا يرث وهذا معنى قول من أوجب الوصية للقرابة ثم رآها منسوخة (والقول الرابع) هم من لا يرثون من الرجل من أقاربه فأما الوارثون فهم خارجون عن اللفظ أما قوله بالمعروف فيحتمل أن يكون المراد منه قدر ما يوصى به و يحتمل أن يكون المراد منه تمييز من يوصى له من الاقربين ممن لا يوصى لان كلا الوجهين يدخل فى المعروف فكانه تعالى أمره فى الوصية أن يسلك الطريق الجميلة فاذا فاضل بينهم فبالمعروف واذا سوى فكمثل واذا حرم البعض فكمثل لانه لو حرم الفقير وأوصى للغنى لم يكن ذلك معروفا ولو سوى بين الوالدين مع عظم حقهما وبين بنى العم لم يكن معروفا ولو أوصى لاولاد الجد البعيد مع حضور الاخوة لم يكن ما يأتيه معروفا فالله تعالى كلفه الوصية على طريقة جميلة خالية من شوائب الايحاش وذلك من باب ما يعلم بالعادة فليس لاحد أن يقول لو كانت الوصية واجبة لم يشترط تعالى فيه هذا الشرط الذى لا يمكن الوقوف عليه لما بينا أما قوله تعالى حقا على

المتقين فزيادة في توكيد وجوبه فقوله حقا مصدر مؤكد أي حق ذلك حقا فان قيل ظاهر هذا الكلام يقتضي تخصيص هذا التكليف بالمتقين دون غيرهم (فالجواب) من وجهين (الاول) ان المراد بقوله حقا على المتقين انه لازم لمن آثر التقوى وتحراه وجعله طريقة له ومذهبا فيدخل الكل فيه (الثاني) ان هذه الآية تقتضي وجوب هذا المعنى على المتقين والاجماع دل على ان الواجبات والتكاليف عامة في حق المتقين وغيرهم فبهذا الطريق يدخل الكل تحت هذا التكليف فهذا جملة ما يتعلق بتفسير هذه الآية واعلم ان الناس اختلفوا في هذه الوصية منهم من قال كانت واجبة ومنهم من قال كانت ندبا واحتج الاولون بقوله كتب وبقوله عليكم وكلا اللفظين ينبئ عن الوجوب ثم انه تعالى أكد ذلك الايجاب بقوله حقا على المتقين وهؤلاء اختلفوا منهم من قال هذه الآية صارت منسوخة ومنهم من قال انها ما صارت منسوخة وهذا اختيار أبي مسلم الاصفهاني وتقرير قوله من وجوه (أحدها) ان هذه الآية ما هي مخالفة لآية المواريث ومعناها كتب عليكم ما أوصى به الله تعالى من توريث الوالدين والاقربين من قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم أو كتب على المحتضر أن يوصي للوالدين والاقربين بتوفير ما أوصى به الله لهم عليهم وأن لا ينقص من انصبائهم (وثانيها) انه لا منافاة بين ثبوت الميراث للاقرباء مع ثبوت الوصية بالميراث عطية من الله تعالى والوصية عطية ممن حضره الموت فالوارث جمع له بين الوصية والميراث بحكم الآيتين (وثالثها) لو قدرنا حصول المنافاة لكان يمكن جعل آية الميراث مخصصة لهذه الآية وذلك لان هذه الآية توجب الوصية للاقربين ثم آية الميراث تخرج القريب الوارث ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخلا تحت هذه الآية وذلك لان من الوالدين من يرث ومنهم من لا يرث وذلك بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الاقارب الذين لا يسقطون في فريضة من لا يرث بهذه الاسباب الحاجبة ومنهم من يسقط في حال ويثبت في حال اذا كان في الواقعة من هو أولى بالميراث منهم ومنهم من يسقط في كل حال اذا كانوا ذوي رحم فكل من كان من هؤلاء وارثا لم تجز الوصية له ومن لم يكن وارثا جازت الوصية له لاجل صلة الرحم فقد أكد الله تعالى ذلك بقوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام وبقوله ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى فهذا تقرير مذهب أبي مسلم في هذا الباب أما القائلون بان الآية منسوخة فيتوجه تفريعا على هذا المذهب ابحاث (البحث الاول) اختلفوا في انها بأي دليل صارت منسوخة وذكروا وجوها (أحدها) انها صارت منسوخة باعطاء الله تعالى أهل المواريث كل ذي حق حقه فقط وهذا بعيد لانه لا يمتنع مع قدر من الحق بالميراث وجوب قدر آخر بالوصية وأكثر ما يوجبه ذلك التخصيص لا النسخ بأن يقول قائل انه لابد وأن تكون منسوخة فيمن لم يخلف الا الوالدين من حيث يصير كل المال حقا لهما بسبب الارث فلا يبقى للوصية شيء الا ان هذا تخصيص لا نسخ (وثانيها) انها صارت منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام ألا لا وصية لوارث وهذا أقرب الا ان الاشكال فيه ان هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به وأجيب عن هذا السؤال بان هذا الخبر وان كان خبر واحد الا ان الائمة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر ولقائل أن يقول ويدعي ان الائمة تلقته بالقبول على وجه الظن أو على وجه القطع (والاول) مسلم الا ان ذلك يكون اجماعا منهم على انه خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به (والثاني) ممنوع لانهم لو قطعوا بصحته مع انه من باب الآحاد لكانوا قد أجمعوا على الخطأ وانه غير جائز (وثالثها) انها صارت منسوخة بالاجماع والاجماع لا يجوز أن ينسخ به القرآن لان الاجماع يدل على انه كان الدليل الناسخ موجودا الا انهم اكتفوا بالاجماع عن ذكر ذلك الدليل ولقائل أن يقول لما ثبت ان في الامة من أنكر وقوع هذا النسخ فكيف يدعي انعقاد الاجماع على حصول هذا النسخ (ورابعها) انها صارت منسوخة بدليل قياسي وهو أن نقول هذه الوصية لو كانت واجبة لكان عند ما لم توجد هذه الوصية وجب أن لا يسقط حق هؤلاء الاقربين قياسا على الديون التي لا توجد الوصية بها لكن عند ما لم توجد الوصية لهؤلاء الاقربين لا يستحقون شيئا بدليل قوله تعالى في آية المواريث من بعد وصية يوصي بها أو دين وظاهر الآية يقتضي انه اذا لم تكن وصية ولا دين فالمال أجمع

مصروف الى أهل الميراث ولقائل أن يقول نسخ القرآن بالقياس غير جائز والله أعلم (البحث الثانى) القائلون بان هذه الآية صارت منسوخة اختلفوا على قولين منهم من قال انها صارت منسوخة فى حق من يرث وفى حق من لا يرث وهو قول أكثر المفسرين والمعتبرين من الفقهاء ومنهم من قال انها منسوخة فيمن يرث ثابتة فيمن لا يرث وهو مذهب ابن عباس والحسن البصرى ومسروق وطاوس والضحاك ومسلم بن يسار والعلاء بن زياد حتى قال الضحاك من مات من غير ان يوصى لاقربائه فقد ختم عمله بمعصية وقال طاوس ان أوصى للاجانب وترك الاقارب نزع منهم ورد الى الاقارب فعند هؤلاء ان هذه الآية بقيت دالة على وجوب الوصية للقريب الذى لا يكون وارثا وحجة هؤلاء من وجهين (الحجة الاولى) ان هذه الآية دالة على وجوب الوصية للقريب ترك العمل به فى حق الوارث القريب اما بآية المواريث واما بقوله عليه الصلاة والسلام الا لا وصية لوارث أو بالاجماع على انه لا وصية للوارث وههنا الاجماع غير موجود مع ظهور الخلاف فيه قديما وحديثا فوجب أن تبقى الآية دالة على وجوب الوصية للقريب الذى لا يكون وارثا (الحجة الثانية) قوله عليه الصلاة والسلام ما حق امرئ مسلم له مال أن يبيت ليلتين الا ووصيته مكتوبة عنده وأجمعنا على ان الوصية لغير الاقارب غير واجبة فوجب أن تكون هذه الوصية الواجبة مختصة بالاقارب وصارت السنة مؤكدة للقرآن فى وجوب هذه الوصية وأما الجمهور القائلون بان هذه الآية صارت منسوخة فى حق القريب الذى لا يكون وارثا فأجود ما لهم التمسك بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها أو دين وقد ذكرنا تقريره فيما قبل (البحث الثالث) القائلون بان هذه الآية ما صارت منسوخة فى حق القريب الذى لا يكون وارثا اختلفوا فى موضعين (الاول) نقل عن ابن مسعود انه جعل هذه الوصية للافقر فالافقر من الاقرباء وقال الحسن البصرى هم والاغنياء سواء (الثانى) روى عن الحسن وخالد بن زيد وعبد الملك بن يعلى انهم قالوا فيمن يوصى لغير قرابته وله قرابة لا ترثه يجعل ثلثى الثلث لذوى القرابة وثلث الثلث لمن أوصى له وعن طاوس أن الاقارب ان كانوا محتاجين انتزعت الوصية من الاجانب وردت الى

---

الاقارب والله أعلم * قوله تعالى (فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم) اعلم أنه تعالى لما ذكر أمر الوصية ووجوبها وعظم أمرها اتبعه بما يجرى مجرى الوعيد فى تغييرها أما قوله تعالى فمن بدله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) هذا المبدل من هو فيه قولان (أحدهما) وهو المشهور انه هو الوصى أو الشاهد أو سائر الناس أما الوصى فبان يغير الوصى الوصية اما فى الكتابة واما فى قسمة الحقوق وأما الشاهد فبأن يغير شهادة أو يكتمها وأما غير الوصى والشاهد فبأن يمنعوا من وصول ذلك المال الى مستحقه فهؤلاء كلهم داخلون تحت قوله تعالى فمن بدله (والقول الثانى) أن المنهى عن التغيير هو الموصى نهى عن تغيير الوصية عن المواضع التى بين الله تعالى بالوصية اليها وذلك لانا بينا انهم كانوا فى الجاهلية يوصون للاجانب ويتركون الاقارب فى الجوع والضر فالله تعالى أمرهم بالوصية للاقربين ثم زجر بقوله فمن بدله بعد ما سمعه من أعرض عن هذا التكليف (المسئلة الثانية) الكناية فى قوله فمن بدله عائدة الى الوصية مع ان الكناية المذكورة مذكرة والوصية مؤنثة وذكروا فيه وجوها (أحدها) أن الوصية بمعنى الايصاء ودالة عليه كقوله تعالى فمن جاءه موعظة أى وعظ والتقدير فمن بدل ما قاله الميت أو ما أوصى به أو سمعه عنه (وثانيها) قيل الهاء راجعة الى الحكم والفرض والتقدير فمن بدل الامر المقدم ذكره (وثالثها) أن الضمير عائد الى ما أوصى به الميت فلذلك ذكره وان كانت الوصية مؤنثة (ورابعها) أن الكناية تعود الى معنى الوصية وهو قول أو فعل (وخامسها) أن تأنيث الوصية ليس بالحقيقى فيجوز أن يكنى عنها بكناية المذكر أما قوله بعد ما سمعه فهو يدل على ان الاثم انما يثبت أو يعظم بشرط ان يكون المبدل قد علم ذلك لانه لا معنى للسماع لو لم يقع العلم به فصار اثبات سماعه كاثبات علمه أما قوله فانما اثمه على الذين يبدلونه فاعلم أن كلمة انما للحصر والضمير فى قوله اثمه عائد الى التبديل والمعنى أن اثم ذلك التبديل لا يعود الا الى المبدل وقد تقدم بيان أن المبدل من هو واعلم أن العلماء استدلوا بهذه الآية على أحكام

(أحدها) أن الطفل لا يعذب على كفر أبيه (وثانيها) أن الانسان اذا أمر الوارث بقضاء دينه ثم ان الوارث قصر فيه بان لا يقضي دينه فان الانسان الميت لا يعذب بسبب تقصير ذلك الوارث خلافا لبعض الجهال (وثالثها) أن الميت لا يعذب ببكاء غيره عليه وذلك لان هذه الآية دالة على ان اثم التبديل لا يعود الا الى المبدل فان الله تعالى لا يؤاخذ أحدا بذنب غيره وتتأكد دلالة هذه الآية بقوله تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت (المسئلة الثالثة) اذا اوصى للاجانب وفي الاقارب من تشتد حاجته هل يجوز للوصي تغيير الوصية أما من يقول بوجوب الوصية لمن لا يرث من الوالدين والاقربين اختلفوا فيه فمنهم من قال كانت الوصية للاقارب واجبة عليه فاذا لم يفعل وصرف الوصية الى الاجانب كان ذلك الاجنبي أحق به ومنهم من قال ينقض ذلك ويرد الى الاقربين وقد ذكرنا تفصيل قول هؤلاء أما من لا يوجب الوصية للقريب الذي لا يرث فاما ان يكون ذلك بالثلث أو بأكثر من الثلث فان كان بالثلث فهو جائز ولا يجوز تغييره ثم اختلفوا في المستحب فكان الحسن يقول المستحب هو النقصان من الثلث لانه عليه الصلاة والسلام قال الثلث والثلث كثير فندب الى النقصان ومنهم من قال بل الثلث مستحب لانه حقه والثواب فيه أكثر ومنهم من يعتبر حال الميت وحال الورثة وقدر التركة وهذا هو الاولى فاما ان كانت الوصية بأكثر من الثلث فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال لا يجوز ذلك الا بامر الورثة والتماس الرضاء منهم وقال آخرون لا تأثير لقول الورثة الا بعد الموت ثم اذا اوصى بأكثر من الثلث اختلفوا فمنهم من قال يجوز ان اجازه الوارث ويكون عطية من الميت ومنهم من يقول بل يكون كابتداء عطية من الوارث أما قوله ان الله سميع عليم فمعناه انه تعالى سميع للوصية على حدها ويعلمها على صفتها فلا يخفى عليه خافية من التغيير الواقع فيها والله أعلم • قوله تعالى (فمن خاف من موص جنفا أو اثما فاصلح بينهم فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم) اعلم أنه تعالى لما توعد من يبدل الوصية بين أن المراد بذلك التبديل أن يبدله عن الحق الى الباطل أما اذا غيره عن باطل الى حق على طريق الاصلاح فقد أحسن وهو المراد من قوله فمن خاف من موص جنفا أو اثما فاصلح بينهم لان الاصلاح يقتضي ضربا من التبديل والتغيير فذكر تعالى الفرق بين هذا التبديل وبين ذلك التبديل الاول بان اوجب الاثم في الاول وازاله عن الثاني بعد اشتراكهما في كونهما تبديلين وتغييرين لئلا يقدر أن حكمهما واحد في هذا الباب وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم موص بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان وصى وأوصى بمعنى واحد (المسئلة الثانية) الجنف الميل في الامور وأصله العدول عن الاستواء يقال جنف يجنف بكسر النون في الماضي وفتحها في المستقبل جنفا وكذلك تجانف ومنه قوله تعالى غير متجانف لاثم والفرق بين الجنف والاثم أن الجنف هو الخطأ من حيث لا يعلم به والاثم هو العمد (المسئلة الثالثة) في قوله تعالى فمن خاف قولان (أحدهما) أن المراد منه هو الخوف والخشية فان قيل الخوف انما يصح في أمر منتظر والوصية وقعت فكيف يمكن تعلقها بالخوف (والجواب) من وجوه (أحدها) أن المراد أن هذا المصلح اذا شاهد الموصي يوصي فظهرت منه أمارات الجنف الذي هو الميل عن طريقة الحق مع ضرب من الجهالة أو مع التأويل أو شاهد منه تعمدا بان يزيد غير المستحق أو ينقص المستحق حقه أو يعدل عن المستحق فعند ظهور أمارات ذلك وقبل تحقيق الوصية يأخذ في الاصلاح لان اصلاح الامر عند ظهور أمارات فساده وقبل تقرر فساده يكون أسهل فلذلك علق تعالى بالخوف دون العلم فكان الموصي يقول وقد حضر الوصي والشاهد على وجه المشورة اريد ان اوصي للاباعد دون الاقارب وان أزيد فلانا مع انه لا يكون مستحقا للزيادة أو انقص فلانا مع انه مستحق للزيادة فعند ذلك يصير السامع خائفا من جنف واثم لا قاطعا عليه ولذلك قال تعالى فمن خاف من موص جنفا فعلقه بالخوف الذي هو الظن ولم يعلقه بالعلم (الوجه الثاني) في الجواب انه اذا اوصى على الوجه الذي ذكرناه لكنه يجوز أن لا يستمر الموصي على تلك الوصية بل يفسخها ويجوز أن يستمر لان الموصي ما لم يمت فله الرجوع عن الوصية وتغييرها بالزيادة والنقصان فلما كان كذلك

لم يصر الجنف والاثم معلومين لان تجويز فسخه يمنع من أن يكون مقطوعا عليه فلذلك علقه بالخوف (الوجه الثالث) في الجواب ان يقدر ان تستقر الوصية ومات الموصى فمن ذلك يجوز أن يقع بين الورثة والموصى لهم مصالحة على وجه ترك الميل والخطأ فلما كان ذلك منتظرا لم يكن حكم الجنف والاثم ماضيا مستقرا فصح أن يعلقه تعالى بالخوف وزوال اليقين فهذه الوجوه يمكن أن تذكر في معنى الخوف وان كان الوجه الاول هو الاقوى (القول الثانى) في تفسير قوله تعالى فمن خاف أي فمن علم والخوف والخشية يستعملان بمعنى العلم وذلك لان الخوف عبارة عن حالة مخصوصة متولدة من ظن مخصوص وبين العلم وبين الظن مشابهة في أمور كثيرة فلهذا صح اطلاق اسم كل واحد منهما على الآخر وعلى هذا التأويل يكون معنى الآية أن الميت اذا اخطأ في وصيته أو جار فيها متعمدا فلا حرج على من علم ذلك أن يغيره ويرده الى الصلاح بعد موته وهذا قول ابن عباس وقتادة والربيع (المسئلة الرابعة) قد ذكرنا أن الجنف هو الخطأ والاثم هو العمد ومعلوم أن الخطأ في حق الغير في انه يجب ابطاله بمنزلة العمد فلا فصل بين الخطأ والعمد في ذلك فمن هذا الوجه سوى عز وجل بين الامرين أما قوله تعالى فاصلح بينهم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) هذا المصلح من هو الظاهر انه هو الوصى الذى لا بد منه في الوصية وقد يدخل تحته الشاهد وقد يكون المراد منه من يتولى ذلك بعد موته من وال أو ولى أو وصى أو من يأمر بالمعروف فكل هؤلاء يدخلون تحت قوله تعالى فمن خاف من موص اذا ظهرت لهم أمارات الجنف والاثم في الوصية أو علموا ذلك فلا وجه للتخصيص في هذا الباب بل الوصى والشاهد أولى بالدخول تحت هذا التكليف وذلك لان بهم تثبت الوصية فكان تعلقهم بها أشد (المسئلة الثانية) لقائل أن يقول الضمير في قوله فاصلح بينهم لا بد وأن يكون عائدا الى مذكور سابق فما ذلك المذكور السابق (وجوابه) انه لا شبهة أن المراد بين أهل الوصايا لان قوله من موص دل على من له الوصية فصار كأنهم ذكروا فصح أن يقول تعالى فاصلح بينهم كانه قال فاصلح بين أهل الوصية وقال قائلون المراد فاصلح بين أهل الوصية والميراث وذلك هو أن يزيد الموصى في الوصية على قدر الثلث فالمصلح يصلح بين أهل الوصايا والورثة في ذلك وهذا القول ضعيف من وجوه (أحدها) أن لفظ الموصى انما يدل على أهل الوصية لا على الورثة (وثانيها) أن الجنف والاثم لا يدخل في أن يوصى باكثر من الثلث لان ذلك لما لم يجز الا بالرضى صار ذكره كلا ذكر ولا يحتاج في ابطاله الى اصلاح لانه ظاهر البطلان (المسئلة الثالثة) في بيان كيفية هذا الاصلاح وههنا بحثان (البحث الاول) في بيان كيفية هذا الاصلاح قبل ان صارت هذه الآية منسوخة فنقول بينا أن ذلك الجنف والاثم كان اما بزيادة أو نقصان أو بعدول فاصلاحها انما يكون بازالة هذه الامور الثلاثة ورد كل حق الى مستحقه (البحث الثانى) في كيفية هذا الاصلاح بعد ان صارت هذه الآية منسوخة فنقول الجنف والاثم ههنا يقع على وجوه منها أن يظهر من المريض ما يدل على انه يحاول منع وصول المال الى الوارث اما بذكر اقرار أو بالتزام عقد فههنا يمنع منه ومنها أن يوصى باكثر من الثلث ومنها أن يوصى للاباعد وفي الاقارب شدة حاجة ومنها أن يوصى مع قلة المال وكثرة العيال الى غير ذلك من الوجوه أما قوله تعالى فلا اثم عليه ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) لقائل أن يقول هذا المصلح قد أتى بطاعة عظيمة في هذا الاصلاح وهو يستحق الثواب عليه فكيف يليق به أن يقال فلا اثم عليه وجوابه من وجوه (الاول) انه تعالى لما ذكر اثم المبدل في أول الآية وهذا أيضا من التبديل بين مخالفته للاول وانه لا اثم عليه لانه رد الوصية الى العدل (والثانى) لما كان المصلح ينقص الوصايا وذلك يصعب على الموصى له ويوهم فيه اثما أزال الشبهة وقال فلا اثم عليه (والثالث) بين أن بالوصية والاشهاد لا يتحتم ذلك وانه متى غير الى الحق وان كان خالف الوصية فلا اثم عليه وان حصل فيه مخالفة لوصية الموصى وصرف ماله عن أحب الى من كرهه لان ذلك يوهم القبح فبين الله عز وجل أن ذلك حسن لقوله فلا اثم عليه (والرابع) أن الاصلاح بين الجماعة يحتاج فيه الى الاكثار من القول ويخاف فيه أن يتخلله بعض ما لا ينبغي من القول والفعل فبين

تعالى أنه لا اثم على المصلح فى هذا الجنس اذا كان قصده فى الاصلاح جميلا (المسئلة الثانية) دلت هذه الآية على جواز الصلح بين المتنازعين اذا خاف من يريد الصلح افضاء تلك المنازعة الى أمر محذور فى الشرع أما قوله ان الله غفور رحيم ففيه أيضا سؤال وهو ان هذا الكلام انما يليق بمن فعل فعلا لا يجوز أما هذا الاصلاح فهو من جملة الطاعات فكيف يليق به هذا الكلام وجوابه من وجوه (أحدها) ان هذا من باب تنبيه الادنى على الاعلى كأنه قال انا الذى اغفر الذنوب ثم ارحم المذنب فبأن أوصل رحمتى وثوابى اليك مع انك تحملت المحن الكثيرة فى اصلاح هذا المهم كان أولى (وثانيها) يحتمل أن يكون المراد أن ذلك الموصى الذى أقدم على الجنف والاثم متى اصلحت وصيته فان الله غفور رحيم يغفر له ويرحمه بفضله (وثالثها) ان المصلح ربما احتاج فى ابقاء الاصلاح الى أقوال وأفعال كان الاولى تركها فاذا علم تعالى منه أن غرضه ليس الا الاصلاح فانه لا يؤاخذه بها لانه غفور رحيم (الحكم السادس) * قوله تعالى

(يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) اعلم أن الصيام مصدر صام كالقيام وأصله فى اللغة الامساك عن الشئ والترك له ومنه قيل للصمت صوم لانه امساك عن الكلام قال الله تعالى انى نذرت للرحمن صوما وصام النهار اذا اعتدل وقام قائم الظهيرة قال امرؤ القيس

فدعها وسل الهم عنها بجسرة * ذمول اذا صام النهار وهجرا

وقال آخر حتى اذا صام النهار واعتدل وصامت الريح اذا ركدت وصام الفرس اذا قام على غير اعتلاف وقال النابغة

خيل صيام وخيل غير صائمة * تحت العجاج وأخرى تعلك اللجما

ويقال بكرة صائمة اذا قامت فلم تدر قال الراجز * والبكرات شرهن الصائمة * ومصام الشمس حيث تستوى فى منتصف النهار وكذلك مصام النجم قال امرؤ القيس

كأن الثريا علقت فى مصامها * بأمراس كتان الى صم جندل

هذا هو معنى الصوم فى اللغة وفى الشريعة هو الامساك من حين طلوع الفجر الى غروب الشمس عن المفطرات حال العلم بكونه صائما مع اقتران النية أما قوله كما كتب على الذين من قبلكم ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) فى هذا التشبيه قولان (أحدهما) انه عائد الى أصل ايجاب الصوم يعنى هذه العبادة كانت مكتوبة واجبة على الانبياء والامم من لدن آدم الى عهدكم ما اخلى الله امة من ايجابها عليهم لا يفرضها عليكم وحدكم وفائدة هذا الكلام أن الصوم عبادة شاقة والشئ الشاق اذا عم سهل تحمله (والقول الثانى) ان التشبيه يعود الى وقت الصوم والى قدره وهذا ضعيف لان تشبيه الشئ بالشئ يقتضى استواءهما فى أمر من الامور فاما أن يقال انه يقتضى الاستواء فى كل الامور فلا ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجوها (أحدها) ان الله تعالى فرض صيام رمضان على اليهود والنصارى أما اليهود فانها تركت هذا الشهر وصامت يوما من السنة زعموا أنه يوم غرق فيه فرعون وكذبوا فى ذلك أيضا لان ذلك اليوم يوم عاشوراء على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم أما النصارى فانهم صاموا رمضان فصادفوا فيه الحر الشديد فحولوه الى وقت لا يتغير ثم قالوا عند التحويل نزيد فيه فزادوا عشرا ثم بعد زمان اشتكى ملكهم فنذر سبعا فزادوه ثم جاء بعد ذلك ملك آخر فقال ما بال هذه الثلاثة فاتمه خمسين يوما وهذا معنى قوله تعالى اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا وهذا مروى عن الحسن (وثانيها) انهم أخذوا بالوثيقة زمانا فصاموا قبل الثلاثين يوما وبعدها يوما ثم لم يزل الاخير يستن بسنة القرن الذى قبله حتى صاروا الى خمسين يوما ولهذا كره صوم يوم الشك وهو مروى عن الشعبى (وثالثها) أن وجه التشبيه انه يحرم الطعام والشراب والجماع بعد النوم كما كان ذلك حراما على سائر الامم واحتج القائلون بهذا القول بأن الامة مجمعة على أن قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم يفيد نسخ هذا الحكم فهذا الحكم لابد

فيه

فيه من دليل يدل عليه ولا دليل عليه الا هذا التشبيه وهو قوله كما كتب على الذين من قبلكم فوجب أن يكون هذا التشبيه دليلا على ثبوت هذا المعنى قال أصحاب القول الاول قد بينا أن تشبيه شئ بشئ لا يدل على مشابهتهما من كل الوجوه فلم يلزم من تشبيه صومنا بصومهم ان يكون صومهم مختصا برمضان وان يكون صومهم مقدرا بثلاثين يوما ثم ان مثل هذه الرواية مما تنفر من قبول الاسلام اذا علم اليهود والنصارى كونه كذلك (المسئلة الثانية) فى موضع كما ثلاثة أقوال (الاول) قال الزجاج موضع كما نصب على المصدر لان المعنى فرض عليكم فرضا كالذى فرض على الذين من قبلكم (الثانى) قال ابن الانبارى يجوز أن يكون فى موضع نصب على الحال من الصيام يراد بها كتب عليكم الصيام مشبها وممثلا بما كتب على الذين من قبلكم (الثالث) قال أبو على هو صفة لمصدر محذوف تقديره كتابة كما كتب عليهم فحذف المصدر واقيم نعته مقامه قال ومثله فى الاتساع والحذف قولهم فى صريح الطلاق انت واحدة ويريدون انت ذات تطليقة واحدة فحذف المضاف والمضاف اليه وأقيم صفة المضاف مقام الاسم المضاف اليه أما قوله تعالى لعلكم تتقون فاعلم أن تفسير لعل فى حق الله تعالى قد تقدم وأما ان هذا الكلام كيف يليق بهذا الموضع ففيه وجوه (أحدها) انه سبحانه بين بهذا الكلام أن الصوم يورث التقوى لما فيه من انكسار الشهوة وانقماع الهوى فانه يردع عن الاشر والبطر والفواحش ويهون لذات الدنيا ورياستها وذلك لان الصوم يكسر شهوة البطن والفرج وانما يسعى الناس لهذين كما قيل فى المثل السائر المرء يسعى لغاريه بطنه وفرجه فمن أكثر الصوم هان عليه أمر هذين وخفت عليه مؤنتهما فكان ذلك رادعا له عن ارتكاب المحارم والفواحش ومهونا عليه أمر الرياسة فى الدنيا وذلك جامع لاسباب التقوى فيكون معنى الآية فرضته عليكم الصيام لتكونوا به من المتقين الذين أثنيت عليهم فى كتابى واعلمت أن هذا الكتاب هدى لهم ولما اختص الصوم بهذه الخاصة حسن منه تعالى أن يقول عند ايجابها لعلكم تتقون منبها بذلك على وجه وجوبه لان ما يمنع النفس عن المعاصى لابد وان يكون واجبا (وثانيها) المعنى ينبغى لكم بالصوم أن يقوى رجاؤكم فى التقوى وهذا معنى لعل (وثالثها) المعنى لعلكم تتقون الله بصومكم وترككم للشهوات فان الشئ كلما كانت الرغبة فيه أكثر كان الاتقاء عنه أشق والرغبة فى المطعوم والمنكوح أشد من الرغبة فى سائر الاشياء فاذا سهل عليكم اتقاء الله بترك المطعوم والمنكوح كان اتقاء الله بترك سائر الاشياء أسهل وأخف (ورابعها) المراد كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اهمالها وترك المحافظة عليها بسبب عظم درجاتها واصالتها (وخامسها) لعلكم تنتظمون بسبب هذه العبادة فى زمرة المتقين لان الصوم شعارهم والله أعلم * قوله تعالى (اياما معدودات فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون) اعلم أن فى قوله تعالى اياما معدودات مسائل (المسئلة الاولى) فى انتصاب اياما أقوال (الاول) نصب على الظرف كانه قيل كتب عليكم الصيام فى أيام ونظيره قولك نويت الخروج يوم الجمعة (الثانى) وهو قول الفراء انه خبر ما لم يسم فاعله كقولهم اعطى زيد مالا (والثالث) على التفسير (والرابع) باضمار أى فصوموا أياما (المسئلة الثانية) اختلفوا فى هذه الايام على قولين (الاول) انها غير رمضان وهو قول معاذ وقتادة وعطاء ورواه عن ابن عباس ثم اختلف هؤلاء فقيل ثلاثة أيام من كل شهر عن عطاء وقيل ثلاثة أيام من كل شهر وصوم يوم عاشوراء عن قتادة ثم اختلفوا أيضا فقال بعضهم انه كان تطوعا ثم فرض وقيل بل كان واجبا واتفق هؤلاء على انه منسوخ بصوم رمضان واحتج القائلون بأن المراد بهذه الايام غير صوم رمضان بوجوه (الاول) ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أن صوم رمضان نسخ كل صوم فدل هذا على ان قبل وجوب صوم رمضان كان صوما آخر واجبا (الثانى) انه تعالى ذكر حكم المريض والمسافر فى هذه الآية ثم ذكر حكمهما أيضا فى الآية التى بعد هذه الآية الدالة على صوم رمضان فلو كان هذا الصوم هو صوم رمضان لكان ذلك تكريرا محضا من غير فائدة وانه لا يجوز (الثالث) ان قوله تعالى فى هذا الموضع

وعلى الذين يطيقونه فدية يدل على أن هذا الصوم واجب على التخيير يعني ان شاء صام وان شاء أعطى الفدية
وأما صوم رمضان فانه واجب على التعيين فوجب أن يكون صوم هذه الايام غير صوم رمضان (القول
الثاني) وهو اختيار أكثر المحققين كابن عباس والحسن وأبي مسلم ان المراد بهذه الايام المعدودات شهر
رمضان قالوا وتقديره انه تعالى قال أولا كتب عليكم الصيام وهذا محتمل ليوم ويومين وايام ثم بينه بقوله
تعالى اياما معدودات فزال بعض الاحتمال ثم بينه بقوله شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن فعلى هذا
الترتيب يمكن جعل الايام المعدودات بعينها شهر رمضان واذا أمكن ذلك فلا وجه لحمله على غيره واثبات
النسخ فيه لان كل ذلك زيادة لا يدل اللفظ عليها فلا يجوز القول به اما تمسكهم أولا بقوله عليه السلام
ان صوم رمضان نسخ كل صوم (فالجواب) انه ليس في الخبر انه نسخ عنه وعن أمته كل صوم فلم لا يجوز
أن يكون المراد انه نسخ كل صوم واجب في الشرائع المتقدمة لانه كما يصح أن يكون بعض شرعه ناسخا
للبعض فيصح أن يكون شرعه ناسخا لشرع غيره سلمنا أن هذا الخبر يقتضي أن يكون صوم رمضان نسخ
صوما ثبت في شرعه ولكن لم لا يجوز أن يكون ناسخا لصيام وجب بغير هذه الآية فمن أين لنا أن المراد بهذه
الآية غير شهر رمضان (وأما حجتهم الثانية) وهي ان هذه الايام لو كانت هي شهر رمضان لكان حكم المريض
والمسافر مكررا (فالجواب) أن في الابتداء كان صوم شهر رمضان ليس بواجب معين بل كان التخيير ثابتا
بينه وبين الفدية فلما كان كذلك ورخص للمسافر الفطر كان من الجائز أن يظن أن الواجب عليه الفدية
دون القضاء ويجوز أيضا انه لا فدية عليه ولا قضاء لمكان المشقة التي يفارق بها المقيم فلما لم يكن ذلك بعيدا بين
تعالى ان افطار المسافر والمريض في الحكم خلاف التخيير في حكم المقيم فانه يجب عليهما القضاء في عدة من
أيام أخر فلما نسخ الله تعالى ذلك عن المقيم الصحيح وألزمه بالصوم حتما كان من الجائز أن يظن أن حكم الصوم
لما انتقل عن التخيير الى التضييق حكم يعم الكل حتى يكون المريض والمسافر فيه بمنزلة المقيم الصحيح من
حيث تغير حكم الله في الصوم فبين تعالى أن حال المريض والمسافر ثابت في رخصة الافطار ووجوب
القضاء كحالهما أولا فهذا هو الفائدة في اعادة ذكر حكم المسافر والمريض لا لأن الايام المعدودات سوى شهر
رمضان (وأما حجتهم الثالثة) وهي قولهم صوم هذه الايام واجب مخير وصوم شهر رمضان واجب معين
(فجوابه) ماذكرنا من أن صوم شهر رمضان كان واجبا مخيرا ثم صار معينا فهذا تقرير هذا القول واعلم
أن على كلا القولين لا بد من تطرق النسخ الى هذه الآية أما على القول الاول فظاهر وأما على القول
الثاني فلان هذه الآية تقتضي أن يكون صوم رمضان واجبا مخيرا والآية التي بعدها تدل على التعيين
فكانت الآية الثانية ناسخة لحكم هذه الآية وفيه اشكال وهو أنه كيف يصح أن يكون قوله فمن شهد
منكم الشهر فليصمه ناسخا للتخيير مع اتصاله بالمنسوخ وذلك لا يصح (وجوابه) أن الاتصال في التلاوة
لا يوجب الاتصال في النزول وهذا كما قاله الفقهاء في عدة المتوفى عنها زوجها ان المقدم في التلاوة هو
الناسخ والمنسوخ متأخر وهذا ضد ما يجب أن يكون عليه حال الناسخ والمنسوخ فقالوا ان ذلك في التلاوة
أما في الانزال فكان الاعتداد بالحول هو المتقدم والآية الدالة على أربعة أشهر وعشرا هي المتأخرة
فصح كونها ناسخة وكذلك نجد في القرآن آية مكية متأخرة في التلاوة عن الآية المدنية وذلك كثير
(المسئلة الثالثة) في قوله معدودات وجهان (أحدهما) مقدرات بعدد معلوم (وثانيهما) قلائل
كقوله تعالى دراهم معدودة وأصله أن المال القليل يقدر بالعدد ويحتاط في معرفة تقديره وأما الكثير
فانه يصب صبا ويحثى حثيا والمقصود من هذا الكلام كأنه سبحانه يقول اني رحمتكم وخففت عنكم حين
لم افرض عليكم صيام الدهر كله ولا صيام أكثره ولو شئت لفعلت ذلك ولكني رحمتكم وما أوجبت الصوم
عليكم الا في ايام قليلة وقال بعض المحققين يجوز أن يكون قوله اياما معدودات من صلة قوله كما كتب
على الذين من قبلكم وتكون المماثلة واقعة بين الفرضين من هذا الوجه وهو تعليق الصوم بمدة غير متطاولة
وان اختلفت المدتان في الطول والقصر ويكون المراد ماذكرناه من تعريفه سبحانه ايانا أن فرض الصوم

علينا وعلى من قبلنا ما كان الا مدة قليلة لا تشتد مشقتها فكان هذا بيانا لكونه تعالى رحيما بجميع الامم
ومسهلا أمر التكاليف على كل الامم أما قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر
فالمراد منه أن فرض الصوم فى الايام المعدودات انما يلزم الاصحاء المقيمين فاما من كان مريضا أو مسافرا فله
تأخير الصوم عن هذه الايام الى ايام أخر قال القفال رحمه الله انظروا الى عجيب ما نبه الله عليه من سعة فضله
ورحمته فى هذا التكليف وانه تعالى بين فى أول الآية أن لهذه الامة فى هذا التكليف اسوة بالامم المتقدمة
والغرض منه ما ذكرنا أن الامور الشاقة اذا عمت خفت ثم ثانيا بين وجه الحكمة فى ايجاب الصوم وهو انه
سبب لحصول التقوى فلو لم يفرض الصوم لفات هذا المقصود الشريف ثم ثالثا بين انه مختص بايام معدودة
فانه لو جعله أبدا أو فى أكثر الاوقات لحصلت المشقة العظيمة ثم بين رابعا انه خصه من الاوقات بالشهر الذى
انزل فيه القرآن لكونه أشرف الشهور بسبب هذه الفضيلة ثم بين خامسا ازالة المشقة فى الزامه فاباح تأخيره
لمن شق عليه من المسافرين والمرضى الى ان يصيروا الى الرفاهية والسكون فهو سبحانه راعى فى ايجاب
الصوم هذه الوجوه من الرحمة فله الحمد على نعمه كثيرا اذا عرفت هذا فنقول فى الآية مسائل (المسئلة
الاولى) قوله تعالى فمن كان منكم مريضا الى قوله أخر فيه معنى الشرط والجزاء أى من يكن منكم
مريضا أو مسافرا فافطر فليقض واذا قدرت فيه معنى الشرط كان المراد بقوله كان الاستقبال لا الماضى
كما تقول من أتانى أتيته (المسئلة الثانية) المرض عبارة عن عدم اختصاص جميع أعضاء
الحى بالحالة المقتضية لصدور افعاله سليمة سلامة تليق به واختلفوا فى المرض المبيح للفطر على ثلاثة أقوال
(أحدها) ان أى مريض كان وأى مسافر كان فله أن يترخص تنزيلا للفظه المطلق على أقل أحواله وهذا
قول الحسن وابن سيرين يروى انهم دخلوا على ابن سيرين فى رمضان وهو يأكل فاعتل بوجع اصبعه
(وثانيها) ان هذه الرخصة مختصة بالمريض الذى لو صام لوقع فى مشقة وجهد وبالمسافر الذى يكون
كذلك وهذا قول الاصم وحاصله تنزيل اللفظ المطلق على أكمل الاحوال (وثالثها) وهو قول أكثر
الفقهاء ان المرض المبيح للفطر هو الذى يؤدى الى ضرر فى النفس أو زيادة فى العلة اذ لا فرق فى الفعل بين
ما يخاف منه وبين ما يؤدى الى ما يخاف منه كالمحموم اذا خاف انه لو صام تشتد حماه وصاحب وجع العين
يخاف ان صام أن يشتد وجع عينه قالوا وكيف يمكن أن يقال كل مرض مرخص مع علمنا أن
فى الامراض ما ينقصه الصوم فالمراد اذن منه ما يؤثر الصوم فى تقويته ثم تأثيره فى الامر اليسير لا عبرة به
لان ذلك قد يحصل فيمن ليس بمريض أيضا فاذا يجب فى تأثيره ما ذكرناه (المسئلة الثالثة) أصل
السفر من الكشف وذلك انه يكشف عن أحوال الرجال واخلاقهم والمسفرة المكنسة لانها تسفر
التراب عن الارض والسفير الداخل بين اثنين للصلح لانه يكشف المكروه الذى اتصل بهما والمسفر المضىء
لانه قد انكشف وظهر ومنه أسفر الصبح والسفر الكتاب لانه يكشف عن المعانى ببيانه واسفرت المرأة
عن وجهها اذا كشفت النقاب قال الازهرى وسمى المسافر مسافرا لكشف قناع الكن عن وجهه وبروزه
للارض الفضاء وسمى السفر سفرا لانه يسفر عن وجوه المسافرين واخلاقهم ويظهر ما كان خافيا منهم
واختلف الفقهاء فى قدر السفر المبيح للرخص فقال داود الرخص حاصلة فى كل سفر ولو كان السفر فرسخا
وتمسك فيه بأن الحكم لما كان معلقا على كونه مسافرا فحيث تحقق هذا المعنى حصل هذا الحكم أقصى
ما فى الباب انه يروى خبر واحد فى تخصيص هذا العموم لكن تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد غير جائز وقال
الاوزاعى السفر المبيح مسافة يوم وذلك لان أقل من هذا القدر قد يتفق للمقيم وأما الاكثر فليس عدد
أولى من عدد فوجب الاقتصار على الواحد ومذهب الشافعى انه مقدر بستة عشر فرسخا ولا يحسب منه
مسافة الاياب كل فرسخ ثلاثة أميال باميال هاشم جد الرسول صلى الله عليه وسلم وهو الذى قدر
أميال البادية كل ميل اثنا عشر ألف قدم وهى أربعة آلاف خطوة فان كل ثلاثة اقدام خطوة وهذا
مذهب مالك وأحمد واسحاق وقال أبو حنيفة والثورى رخص السفر لا تحصل الا فى ثلاث مراحل أربع

وعشر بن فرسخا حجة الشافعي وجهان (الاول) قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر مقتضاه أن يترخص المسافر مطلقا ترك العمل به فيما اذا كان السفر مرحلة واحدة لان تعب اليوم الواحد يسهل تحمله اما اذا تكرر التعب في اليومين فانه يشق تحمله فيناسب الرخصة تحصيلا لهذا التخفيف (الحجة الثانية) من الخبر وهو مارواه الشافعي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يا أهل مكة لاتقصروا في أدنى من أربعة برد من مكة الى عسفان قال أهل اللغة وكل بريد أربعة فراسخ فيكون مجموعه ستة عشر فرسخا وروى الشافعي أيضا أن عطاء قال لابن عباس اقصر الى عرفة فقال لا فقال الى مر الظهران فقال لا ولكن اقصر الى جدة وعسفان والطائف قال مالك بين مكة وجدة وعسفان أربعة برد وحجة أبي حنيفة أيضا من وجهين (الاول) ان قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه يقتضي وجوب الصوم عدلنا عنه في ثلاثة أيام بسبب الاجماع على أن هذا القدر مرخص والاقل منه مختلف فيه فوجب أن يبقى وجوب الصوم (الحجة الثانية) من الخبر وهو قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليهن دل الخبر على ان كل مسافر ان يمسح ثلاثة ايام ولا يكون كذلك حتى تتقدر مدة السفر ثلاثة أيام لانه عليه السلام جعل السفر علة المسح على الخفين ثلاثة أيام ولياليهن وجعل هذا المسح معلولا والمعلول لايزيد على العلة (والجواب عن الاول) انه معارض بما ذكرناه من الآية فان رجحوا جانبهم بان الاحتياط في العبادات أولى رجحنا جانبنا بان التخفيف في رخص السفر مطلوب الشرع بدليل قوله عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا منه صدقته والترجيح لهذا الجانب لان الدليل الدال على أن رخص السفر مطلوبة للشرع أخص من الدليل الدال على وجوب رعاية الاحتياط (والجواب عن الثاني) انه عليه السلام قال يمسح المقيم يوما وليلة وهذا لايدل على انه لا تحصل الاقامة في أقل من يوم وليلة لانه لو نوى الاقامة في موضع الاقامة ساعة صار مقيما فكذا قوله والمسافر ثلاثة أيام لا يوجب أن لا يحصل السفر في أقل من ثلاثة أيام (المسئلة الرابعة) لقائل أن يقول رعاية اللفظ تقتضي أن يقال فمن كان منكم مريضا أو مسافرا ولم يقل هكذا بل قال فمن كان منكم مريضا أو على سفر وجوابه أن الفرق هو أن المرض صفة قائمة بالذات فان حصلت صحت والا فلا وأما السفر فليس كذلك لان الانسان اذا نزل في منزل فان عدم الاقامة كان سكونه هنالك اقامة لاسفرا وان عدم السفر كان هو في ذلك السكون مسافرا فاذن كونه مسافرا أمر يتعلق بقصده واختياره فقوله على سفر معناه كونه على قصد السفر والله أعلم بمراده (المسئلة الخامسة) العدة فعلة من العد وهو بمعنى المعدود كالطحن بمعنى المطحون ومنه يقال للجماعة المعدودة من الناس عدة وعدة المرأة من هذا فان قيل كيف قال فعدة على التنكير ولم يقل فعدتها أي فعدة الايام المعدودات قلنا لما بينا أن العدة بمعنى المعدود فامر بان يصوم اياما معدودة مكانها والظاهر انه لا يأتي الا بمثل ذلك العدد فاغنى ذلك عن التعريف بالاضافة (المسئلة السادسة) عدة قرئت مرفوعة ومنصوبة اما الرفع فعلى معنى فعليه صوم عدة فيكون هذا من باب حذف المضاف واما اضمار عليه فدل عليه حرف الفاء وأما النصب فعلى معنى فليصم عدة (المسئلة السابعة) ذهب قوم من علماء الصحابة الى انه يجب على المريض والمسافر أن يفطرا ويصوما عدة من أيام أخر وهو قول ابن عباس وابن عمر ونقل الخطابي في اعلام التنزيل عن ابن عمر أنه قال لو صام في السفر قضى في الحضر وهذا اختيار داود بن على الاصفهاني وذهب أكثر الفقهاء الى ان الافطار رخصة فان شاء افطر وان شاء صام حجة الاولين من القرآن والخبر أما القرآن فمن وجهين (الاول) انا ان قرأنا عدة بالنصب كان التقدير فليصم عدة من أيام أخر وهذا للايجاب ولو انا قرأنا بالرفع كان التقدير فعليه عدة من أيام وكلمة على للوجوب فثبت أن ظاهر القرآن يقتضي ايجاب صوم ايام أخر فوجب أن يكون فطر هذه الايام واجبا ضرورة انه لا قائل بالجمع (الحجة الثانية) انه تعالى اعاد فيما بعد ذلك هذه الآية ثم قال عقيبها يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولابد وأن يكون هذا اليسر والعسر شيئا تقدم ذكرهما وليس هناك يسر الا انه

أذن للمريض والمسافر في الفطر وليس هناك عسر الا كونهما صائمين فكان قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر معناه يريد منكم الافطار ولا يريد منكم الصوم فذلك تقرير قولنا وأما الخبر فاثنان (الاول) قوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر لا يقال هذا الخبر وارد عن سبب خاص وهو ماروى أنه عليه الصلاة والسلام مر على رجل جالس تحت مظلة فسأل عنه فقيل هذا صائم أجهده العطش فقال ليس من البر الصيام في السفر لانا نقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب (والثاني) قوله عليه الصلاة والسلام الصائم في السفر كالمفطر في الحضر (أما حجة الجمهور) فهي ان في الآية اضمارا لان التقدير فافطر فعدة من أيام أخر وتمام تقرير هذا الكلام ان الاضمار في كلام الله جائز في الجملة وقد دل الدليل على وقوعه ههنا أما بيان الجواز فكما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت والتقدير فضرب فانفجرت وكذلك قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم الى قوله أو به أذى من رأسه ففدية أى فحلق فعليه فدية فثبت ان الاضمار جائز أما ان الدليل دل على وقوعه ففي تقريره وجوه (الاول) قال القفال قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يدل على وجوب الصوم ولقائل أن يقول هذا ضعيف وبيانه من وجهين (الاول) انا اذا اجرينا ظاهر قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه على العموم لزمنا الاضمار في قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد بينا في أصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص وبين الاضمار كان تحمل التخصيص أولى (والثاني) وهو ان ظاهر قوله تعالى فليصمه يقتضي الوجوب عينا ثم ان هذا الوجوب منتف في حق المريض والمسافر فهذه الآية مخصوصة في حقهما على جميع التقديرات سواء أجرينا قوله تعالى فعليه عدة من أيام أخر على ظاهره أو لم نفعل ذلك واذا كان كذلك وجب اجراء هذه الآية على ظاهرها من غير اضمار (الوجه الثاني) ماذكره الواحدي في كتاب البسيط فقال القضاء انما يجب بالافطار لا بالمرض والسفر فلما أوجب الله القضاء والقضاء مسبوق بالفطر دل على انه لابد من اضمار الافطار وهذا في غاية السقوط لان الله تعالى لم يقل فعليه قضاء مامضى بل قال فعليه صوم عدة من أيام أخر وايجاب الصوم عليه في أيام أخر لا يستدعي أن يكون مسبوقا بالافطار (الوجه الثالث) ماروى أبو داود في سننه عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن حمزة الاسلمي سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله هل أصوم على السفر فقال عليه الصلاة والسلام صم ان شئت وافطر ان شئت ولقائل أن يقول هذا يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد لان ظاهر القرآن يقتضي وجوب صوم سائر الايام فرفع هذا الخبر غير جائز اذا ثبت ضعف هذه الوجوه فالاعتماد في اثبات المذهب على قوله تعالى بعد هذه الآية وان تصوموا خير لكم وسيأتي بيان وجه الاستدلال ان شاء الله تعالى (المسئلة الثامنة) لمذهب القائلين بأن الصوم جائز فرعان (الفرع الاول) اختلفوا في ان الصوم أفضل أم الفطر فقال أنس بن مالك وعثمان بن أبي أوفى الصوم أفضل وهو مذهب الشافعي وأبي حنيفة ومالك والثوري وأبي يوسف ومحمد وقالت طائفة أفضل الامرين الفطر واليه ذهب ابن المسيب والشعبي والاوزاعي وأحمد واسحق وقالت فرقة ثالثة أفضل الامرين أيسرهما على المرء (حجة الاولين) قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله تعالى وان تصوموا خير لكم (حجة الفرقة الثانية) ان القصر في الصلاة أفضل فوجب أن يكون الافطار أفضل (والجواب) ان من أصحابنا من قال الاتمام أفضل الا انه ضعيف والفرق من وجهين (أحدهما) ان الذمة تبقى مشغولة بقضاء الصوم دون الصلاة اذا قصرها (والثاني) ان فضيلة الوقت تفوت بالفطر ولا تفوت بالقصر (حجة الفرقة الثالثة) قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فهذا يقتضي انه ان كان الصوم أيسر عليه صام وان كان الفطر أيسر أفطر (الفرع الثاني) انه اذا أفطر كيف يقضي فذهب علي وابن عمر والشعبي انه يقضيه متتابعا وقال الباقون التتابع مستحب وان فرق جاز حجة الاولين وجهان (الاول) ان قراءة أبي فعدة من أيام متتابعات (والثاني) ان القضاء نظير الاداء فلما كان الاداء متتابعا فكذا القضاء (حجة الفرقة الثانية) ان قوله فعدة من أيام أخر نكرة في سياق الاثبات فيكون ذلك أمرا بصوم أيام على عدد تلك الايام مطلقا فيكون التقييد

بالتتابع مخالفا لهذا التصميم وعن أبي عبيدة بن الجراح انه قال ان الله لم يرخص لكم في فطره وهو يريد أن يشق عليكم في قضائه ان شئت فواتر وان شئت ففرق والله اعلم وروى ان رجلا قال للنبي صلى الله عليه وسلم على أيام من رمضان أفيجزئ أن أقضيها متفرقا فقال له أرأيت لو كان عليك دين فقضيته الدرهم والدرهمين أما كان يجزيك قال نعم قال فالله أحق أن يعفو ويصفح (المسألة التاسعة) أخر لا ينصرف لانه حصل فيه سببان الجمع والعدل أما الجمع فلانها جمع أخرى وأما العدل فلانها جمع أخرى وأخرى تأنيث آخر وآخر على وزن أفعل وما كان على وزن أفعل فانه اما أن يستعمل مع من أو مع الالف واللام يقال زيد أفضل من عمرو وزيد الافضل وكان القياس أن يقال رجل أخر من زيد كما تقول أقدم من عمرو الا انهم حذفوا لفظ من لان لفظه اقتضى معنى من فأسقطوا من اكتفاء بدلالة اللفظ عليه والالف واللام متنافيان من فلما جاز استعماله بغير الالف واللام صار أخر وآخر وأخرى معدولة عن حكم نظائرها لان الالف واللام استعملتا فيها ثم حذفتا

أما قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه ففيه مسائل (المسألة الاولى) القراءة المشهورة المتواترة يطيقونه وقرأ عكرمة وأيوب السجستاني وعطاء يطوقونه ومن الناس من قال هذه القراءة مروية عن ابن عباس وسعيد ابن جبير ومجاهد قال ابن جني أما عين الطاقة فواو كقولهم لا طاقة لي به ولا طوق لي به وعليه قراءة يطوقونه فهو يفعلونه فهو كقولك يجشمونه أي يكلفونه (المسألة الثانية) اختلفوا في المراد بقوله وعلى الذين يطيقونه على ثلاثة أقوال (الاول) ان هذا راجع الى المسافر والمريض وذلك لان المسافر والمريض قد يكون منهما من لا يطيق الصوم ومنهما من يطيق الصوم (أما القسم الاول) فقد ذكر الله حكمه في قوله ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر (وأما القسم الثاني) وهو المسافر والمريض اللذان يطيقان الصوم فاليهما الاشارة بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية فكانه تعالى أثبت للمريض وللمسافر حالتين في احداهما يلزمه أن يفطر وعليه القضاء وهي حال الجهد الشديد لو صام (والثانية) أن يكون مطيقا للصوم لا يثقل عليه فحينئذ يكون مخيرا بين أن يصوم وبين أن يفطر مع الفدية (القول الثاني) وهو قول أكثر المفسرين ان المراد من قوله وعلى الذين يطيقونه المقيم الصحيح فخيره الله تعالى أولا بين هذين ثم نسخ ذلك وأوجب الصوم عليه مضيقا معينا (القول الثالث) انه نزلت هذه الآية في حق الشيخ الهرم قالوا وتقريره من وجهين (أحدهما) ان الوسع فوق الطاقة فالوسع اسم لمن كان قادرا على الشئ على وجه السهولة أما الطاقة فهو اسم لمن كان قادرا على الشئ مع الشدة والمشقة فقوله وعلى الذين يطيقونه أي وعلى الذين يقدرون على الصوم مع الشدة والمشقة (الوجه الثاني) في تقرير هذا القول القراءة الشاذة وعلى الذين يطوقونه فان معناه وعلى الذين يجشمونه ويكلفونه ومعلوم ان هذا لا يصح الا في حق من قدر على الشئ مع ضرب من المشقة اذا عرفت هذا فنقول القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين (أحدهما) وهو قول السدي انه هو الشيخ الهرم فعلى هذا لا تكون الآية منسوخة يروى ان أنسا كان قبل موته يفطر ولا يستطيع الصوم ويطعم لكل يوم مسكينا وقال آخرون انها تتناول الشيخ الهرم والحامل والمرضع سئل الحسن البصري عن الحامل والمرضع اذا خافتا على نفسهما وعلى ولديهما فقال وأي مرض أشد من الحمل تفطر وتقضي واعلم أنهم أجمعوا على أن الشيخ الهرم اذا أفطر فعليه الفدية أما الحامل والمرضع اذا أفطرتا فهل عليهما الفدية فقال الشافعي رضي الله عنه عليهما الفدية وقال أبو حنيفة لا تجب حجة الشافعي ان قوله وعلى الذين يطيقونه فدية يتناول الحامل والمرضع وأيضا الفدية واجبة على الشيخ الهرم فتكون واجبة أيضا عليهما وأبو حنيفة فرق فقال الشيخ الهرم لا يمكن ايجاب القضاء عليه فلا جرم وجبت الفدية أما الحامل والمرضع فالقضاء واجب عليهما فلو أوجبنا الفدية عليهما أيضا كان ذلك جمعا بين البدلين وهو غير جائز لان القضاء بدل والفدية بدل فهذا تفصيل هذه الاقوال الثلاثة في تفسير قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه (أما القول الاول) وهو اختيار الاصم فقد احتجوا على صحته من وجوه (أحدها ان المرض المذكور في الآية اما أن يكون هو المرض الذي يكون في الغاية وهو الذي لا يمكن تحمله أو المراد

كل ما يسمى مرضاً والمراد منه ما يكون متوسطاً بين هاتين الدرجتين والقسم الثاني باطل بالاتفاق والقسم الثالث أيضاً باطل لان المتوسطات لها مراتب كثيرة غير مضبوطة وكل مرتبة منها فانها بالنسبة الى مافوقها ضعيفة وبالنسبة الى ما تحتها قوية فاذا لم يكن في اللفظ دلالة على تعيين تلك المرتبة مع ان مراد الله هو تلك المرتبة صارت الآية مجملة وهو خلاف الاصل ولما بطل هذان القسمان تعين ان المراد هو القسم الاول وذلك لانه مضبوط فحمل الآية عليه أولى لانه لا يفضي الى صيرورة الآية مجملة اذا ثبت هذا فنقول أول الآية دل على ايجاب الصوم وهو قوله كتب عليكم الصيام أياماً معدودات ثم بين أحوال المعذورين ولما كان المعذور على قسمين منهم من لا يطيق الصوم أصلاً ومنهم من يطيقه مع المشقة والشدة فالله تعالى ذكر حكم القسم الاول ثم أردفه بحكم القسم الثاني (الحجة الثانية) في تقرير هذا القول انه لا يقال في العرف للقادر القوي انه يطيق هذا الفعل لأن هذا اللفظ لا يستعمل الا في حق من يقدر عليه مع ضرب من المشقة (الحجة الثالثة) ان على أقوالكم لا بد من ايقاع النسخ في هذه الآية وعلى قولنا لا يجب ومعلوم ان النسخ كل ما كان أقل كان أولى فكان المصير الى اثبات النسخ من غير أن يكون في اللفظ ما يدل عليه غير جائز (الحجة الرابعة) ان القائلين بأن هذه الآية منسوخة اتفقوا على ان ناسخها آية شهود الشهر وذلك غير جائز لانه تعالى قال في آخر تلك الآية يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولو كانت الآية ناسخة لهذا لما كان قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر لائقاً بذلك الموضع لان هذا التقدير أوجب الصوم على سبيل التضييق ورفع وجوبه على سبيل التخيير فكان ذلك رفعاً لليسر واثباتاً للعسر فكيف يليق به أن يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واحتج القاضي رحمه الله على فساد قول الاصم فقال ان قوله وعلى الذين يطيقونه معطوف على المسافر والمريض ومن حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه فبطل قول الاصم (والجواب) انا بينا ان المراد من المسافر والمريض المذكورين في الآية هما اللذان لا يمكنهما الصوم البتة والمراد من قوله وعلى الذين يطيقونه المسافر والمريض اللذان يمكنهما الصوم فكانت المغايرة حاصلة فثبت بما بينا ان القول الذي اختاره الاصم ليس بضعيف أما اذا وافقنا الجمهور وسلمنا فساده بقي القولان الآخران وأكثر المفسرين والفقهاء على القول الثاني واختاره الشافعي واحتج على فساد القول الثالث وهو قول من حمله على الشيخ الهرم والحامل والمرضع بان قال لو كان المراد هو الشيخ الهرم لما قال في آخر الآية وأن تصوموا خير لكم لانه لا يطيقه ولقائل أن يقول هذا محمول على الشيخ الهرم الذي يطيق الصوم ولكنه يشق عليه وعلى هذا التقدير فلا يمتنع أن يقال له لو تحملت هذه المشقة لكان ذلك خيراً لك فان العبادة كلما كانت أشق كانت أكثر ثواباً أما قوله تعالى فدية طعام مسكين ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ نافع وابن عامر فدية بغير تنوين طعام بالكسر مضافاً اليه مساكين جمعاً والباقون فدية منونة طعام بالرفع مسكين مخفوض أما القراءة الاولى ففيها بحثان (الاول) انه ما معنى اضافة فدية الى طعام فنقول فيه وجهان (أحدهما) ان الفدية لها ذات وصفتها انها طعام فهذا من باب اضافة الموصوف الى الصفة كقولهم مسجد الجامع وبقلة الحمقاء (والثاني) قال الواحدي الفدية اسم للقدر الواجب والطعام اسم يعم الفدية وغيرها فهذه الاضافة من الاضافة التي تكون بمعنى من كقولك ثوب خز وخاتم حديد والمعنى ثوب من خز وخاتم من حديد فكذا ههنا التقدير فدية من طعام فأضيفت الفدية الى الطعام مع انك تطلق على الفدية اسم الطعام (البحث الثاني) ان في هذه القراءة جمعوا المساكين لان الذين يطيقونه جماعة وكل واحد منهم يلزمه طعام مسكين وأما القراءة الثانية وهي فدية بالتنوين وجعلوا ما بعده مفسراً له ووحدوا المسكين لان المعنى على كل واحد لكل يوم طعام مسكين (المسئلة الثانية) الفدية في معنى الجزاء وهو عبارة عن البدل القائم عن الشيء وعند أبي حنيفة انه نصف صاع من بر أو صاع من غيره وهو مدان وعند الشافعي مد (المسئلة الثالثة) احتج الجبائي بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية على ان الاستطاعة قبل الفعل فقال الضمير في قوله وعلى الذين يطيقونه عائد الى الصوم فاثبت

القدرة على الصوم حال عدم الصوم لانه أوجب عليه الفدية وانما يجب عليه الفدية اذا لم يصم فدل هذا على ان القدرة على الصوم حاصلة قبل حصول الصوم فان قيل لم لا يجوز أن يكون الضمير عائدا الى الفدية قلنا لوجهين (أحدهما) ان الفدية غير مذكورة من قبل فكيف يرجع الضمير اليها (والثانى) ان الضمير مذكر والفدية مؤنثة فان قيل هذه الآية منسوخة فكيف يجوز الاستدلال بها قلنا انها كانت قبل ان صارت منسوخة دالة على ان القدرة حاصلة قبل الفعل والحقائق لا تتغير أما قوله تعالى فمن تطوع خيرا فهو خير له ففيه ثلاثة أوجه (أحدها) أن يطعم مسكينا أو أكثر (والثانى) أن يطعم المسكين الواحد أكثر من القدر الواجب (والثالث) قال الزهرى من صام مع الفدية فهو خير له أما قوله وأن تصوموا خير لكم ففيه وجوه (أحدها) أن يكون هذا خطابا مع الذين يطيقونه فقط فيكون التقدير وأن تصوموا أيها المطيقون أو المطوقون وتحملتم المشقة فهو خير لكم من الفدية (والثانى) ان هذا خطاب مع كل من تقدم ذكرهم أعنى المريض والمسافر والذين يطيقونه وهذا أولى لان اللفظ عام ولا يلزم من اتصاله بقوله وعلى الذين يطيقونه أن يكون حكمه مختصا بهم لان اللفظ عام ولا منافاة فى رجوعه الى الكل فوجب الحكم بذلك وعند هذا يتبين انه لا بد من الاضمار فى قوله فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وان التقدير فافطر فعدة من أيام أخر (الثالث) أن يكون قوله وأن تصوموا خير لكم عطفا على أول الآية فالتقدير كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم أما قوله ان كنتم تعلمون أى ان الصوم عليكم فاعلموا صدق قولنا وان تصوموا خير لكم (الثانى) ان آخر الآية متعلق بأولها والتقدير كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون أى أنكم اذا تدبرتم علمتم ما فى الصوم من المعانى المورثة للتقوى وغيرها مما ذكرنا فى صدر هذه الآية (الثالث) ان العالم بالله لا بد وأن يكون فى قلبه خشية الله على ما قال انما يخشى الله من عباده العلماء فذكر العلم والمراد الخشية وصاحب الخشية يراعى الاحتياط والاحتياط فى فعل الصوم فكأنه قيل ان كنتم تعلمون الله حق تخشونه كان الصوم خيرا لكم * قوله تعالى (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون) فيه مسائل (المسئلة الاولى) الشهر مأخوذ من الشهرة يقال شهر الشئ يشهر شهرة وشهرا اذا ظهر وسمى الشهر شهرا لشهرة أمره وذلك لان حاجات الناس ماسة الى معرفته بسبب أوقات ديونهم وقضاء نسكهم فى صومهم وحجهم والشهرة ظهور الشئ وسمى الهلال شهرا لشهرته وبيانه قال بعضهم سمى الشهر شهرا باسم الهلال (المسئلة الثانية) اختلفوا فى رمضان على وجوه (أحدها) قال مجاهد انه اسم الله تعالى ومعنى قول القائل شهر رمضان أى شهر الله وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لا تقولوا جاء رمضان وذهب رمضان ولكن قولوا جاء شهر رمضان وذهب شهر رمضان فان رمضان اسم من أسماء الله تعالى (القول الثانى) انه اسم للشهر كشهر رجب وشعبان ثم اختلفوا فى اشتقاقه على وجوه (الاول) ما نقل عن الخليل انه من الرمضاء بسكون الميم وهو مطر يأتى قبل الخريف يطهر وجه الارض عن الغبار والمعنى فيه انه كما يغسل ذلك المطر وجه الارض ويطهرها فكذلك شهر رمضان يغسل أبدان هذه الامة من الذنوب ويطهر قلوبهم (الثانى) انه مأخوذ من الرمض وهو حر الحجارة من شدة حر الشمس والاسم الرمضاء فسمى هذا الشهر بهذا الاسم اما لارتماضهم فى هذا الشهر من حر الجوع أو مقاساة شدته كما سموه تابعا لانه كان يتبعهم أى يزعجهم لشدته عليهم وقيل لما نقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة سموها بالازمنة التى وقعت فيها فوافق هذا الشهر أيام رمض الحر وقيل سمى بهذا الاسم لانه يرمض الذنوب أى يحرقها وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال انما سمى رمضان لانه يرمض ذنوب عباد الله (الثالث) ان هذا الاسم مأخوذ من قولهم رمضت النصل أرمضه رمضا اذا دققته بين حجرين ليرق ونصل رميض

ومرموض

ومرموض فسمى هذا الشهر رمضان لانهم كانوا يرمضون فيه أسلحتهم ليقضوا منها أوطارهم وهذا القول يحكى عن الازهرى (الرابع) لوصح قولهم ان رمضان اسم الله تعالى وهذا الشهر أيضا سمى بهذا الاسم فالمعنى ان الذنوب تتلاشى فى جنب رحمة الله حتى كأنها احترقت وهذا الشهر أيضا رمضان بمعنى ان الذنوب تحترق فى جنب بركته (المسئلة الثالثة) قرئ شهر بالرفع وبالنصب أما الرفع ففيه وجوه (أحدها) وهو قول الكسائى انه ارتفع على البدل من الصيام والمعنى كتب عليكم شهر رمضان (والثانى) وهو قول الفراء والاخفش انه خبر مبتدا محذوف بدل قوله أياما كأنه قيل هى شهر رمضان لان قوله شهر رمضان تفسير للايام المعدودات وتبيين لها (الثالث) قال أبو على ان شئت جعلته مبتدا محذوف الخبر كانه لما تقدم كتب عليكم الصيام قيل فيما كتب عليكم من الصيام شهر رمضان أى صيامه (الرابع) قال بعضهم يجوز أن يكون مبتدا وخبره الذى مع صلته كقوله زيد الذى فى الدار قال أبو على والاشبه أن يكون الذى وصفا ليكون لفظ القرآن نصا فى الامر بصوم الشهر لانك ان جعلته خبرا لم يكن شهر رمضان منصوصا على صومه بهذا اللفظ وانما يكون مخبرا عنه بانزال القرآن فيه وأيضا اذا جعلت الذى وصفا كان حق النظم أن يكنى عن الشهر لا ان يظهر كقولك شهر رمضان المبارك من شهده فليصمه وأما قراءة النصب ففيها وجوه (أحدها) التقدير صوموا شهر رمضان (وثانيها) على الابدال من أيام معدودات (وثالثها) انه مفعول وان تصوموا وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف واعترض عليه بان قيل فعلى هذا التقدير يصير النظم وان تصوموا رمضان الذى أنزل فيه القرآن خير لكم وهذا يقتضى وقوع الفصل بين المبتدا والخبر بهذا الكلام الكثير وهو غير جائز لان المبتدا والخبر جاريان مجرى الشئ الواحد وايقاع الفصل بين الشئ وبين نفسه غير جائز أما قوله أنزل فيه القرآن اعلم انه تعالى لما خص هذا الشهر بهذه العبادة بين العلة لهذا التخصيص وذلك هو ان الله سبحانه خصه بأعظم آيات الربوبية وهو انه أنزل فيه القرآن فلا يبعد أيضا تخصيصه بنوع عظيم من آيات العبودية وهو الصوم ومما يحقق ذلك ان الانوار الصمدية متجلية أبدا يمتنع عليها الاختفاء والاحتجاب الا ان العلائق البشرية مانعة من ظهورها فى الارواح البشرية والصوم أقوى الاسباب فى ازالة العلائق البشرية ولذلك فان أرباب المكاشفات لا سبيل لهم الى التوصل اليها الا بالصوم ولهذا قال عليه الصلاة والسلام لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم لنظروا الى ملكوت السموات فثبت ان بين الصوم وبين نزول القرآن مناسبة عظيمة فلما كان هذا الشهر مختصا بنزول القرآن وجب أن يكون مختصا بالصوم وفى هذا الموضع أسرار كثيرة والقدر الذى أشرنا اليه كاف ههنا ثم ههنا مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى أنزل فيه القرآن فى تفسيره قولان (الاول) وهو اختيار الجمهور ان الله تعالى أنزل القرآن فى رمضان عن النبى صلى الله عليه وسلم نزلت صحف ابراهيم فى أول ليلة من رمضان وأنزلت التوراة لست مضين والانجيل لثلاث عشرة والقرآن لاربع وعشرين وههنا سؤالات (السؤال الاول) ان القرآن ما نزل على محمد عليه الصلاة والسلام دفعة وانما نزل عليه فى مدة ثلاث وعشرين سنة منجما مبعضا وكما نزل بعضه فى رمضان نزل بعضه فى سائر الشهور فما معنى تخصيص انزاله برمضان (والجواب) عنه من وجهين (الاول) ان القرآن أنزل فى ليلة القدر جملة الى سماء الدنيا ثم نزل الى الارض نجوما وانما جرت الحال على هذا الوجه لما علمه تعالى من المصلحة على هذا الوجه فانه لا يبعد أن يكون للملائكة الذين هم سكان سماء الدنيا مصلحة فى انزال ذلك اليهم أو كان فى المعلوم ان فى ذلك مصلحة للرسول فى توقع الوحى من أقرب الجهات أو كان فيه مصلحة لجبريل عليه السلام لانه كان هو المأمور بانزاله وتأديته أما الحكمة فى انزال القرآن على الرسول منجما مفرقا فقد شرحناها فى سورة الفرقان فى تفسير قوله تعالى وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك (الجواب الثانى) عن هذا السؤال ان المراد منه انه ابتدئ انزاله ليلة القدر من شهر رمضان وهو قول محمد بن اسحاق وذلك لان مبادى الملل والدول هى التى يؤرخ بها لكونها أشرف الاوقات ولانها

أيضا أوقات مضبوطة معلومة واعلم ان الجواب الاول لا يحتاج فيه الى تحمل شئ من المجاز وههنا يحتاج فانه لابد على هذا الجواب من حمل القرآن على بعض أجزائه وأقسامه (السؤال الثانى) كيف الجمع بين هذه الآية على هذا القول وبين قوله تعالى انا أنزلناه فى ليلة القدر وبين قوله انا أنزلناه فى ليلة مباركة (والجواب) روى ان ابن عمر استدل بهذه الآية وبقوله انا أنزلناه فى ليلة القدر ان ليلة القدر لابد وأن تكون فى رمضان وذلك لان ليلة القدر اذا كانت فى رمضان كان انزاله فى ليلة القدر انزالا له فى رمضان وهذا كمن يقول لقيت فلانا فى هذا الشهر فيقال له فى أى يوم منه فيقول يوم كذا فيكون ذلك تفسيرا للكلام الاول فكذا ههنا (السؤال الثالث) ان القرآن على هذا القول يحتمل أن يقال ان الله تعالى أنزل كل القرآن من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا فى ليلة القدر ثم أنزله الى محمد منجما الى آخر عمره ويحتمل أيضا أن يقال انه سبحانه كان ينزل من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا من القرآن ما يعلم ان محمدا وأمته يحتاجون اليه فى تلك السنة ثم ينزله على الرسول على قدر الحاجة ثم كذلك أبدا ما دام فأيهما أقرب الى الصواب (الجواب) كلاهما محتمل وذلك لان قوله شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن يحتمل أن يكون المراد منه الشخص وهو رمضان معين وان يكون المراد منه النوع واذا كان كل واحد منهما محتملا صالحا وجب التوقف (القول الثانى) فى تفسير قوله أنزل فيه القرآن قال سفيان بن عيينة أنزل فيه القرآن معناه أنزل فى فضله القرآن وهذا اختيار الحسين بن الفضل قال ومثله أن يقال أنزل فى الصديق كذا آية يريدون فى فضله قال ابن الانبارى أنزل فى ايجاب صومه على الخلق القرآن كما يقول أنزل الله فى الزكاة كذا وكذا يريد فى ايجابها وأنزل فى الخمر كذا يريد فى تحريمها (المسألة الثانية) القرآن اسم لما بين الدفتين من كلام الله واختلفوا فى اشتقاقه فروى الواحدى فى البسيط عن محمد بن عبد الله بن عبد الحكم ان الشافعى رضى الله عنه كان يقول ان القرآن اسم وليس بمهموز ولم يؤخذ من قرأت ولكنه اسم لكتاب الله مثل التوراة والانجيل قال ويهمز قراءة ولا يهمز القرآن كما يقول واذا قرأت القرآن قال الواحدى وقول الشافعى انه اسم لكتاب الله يشبه انه ذهب الى انه غير مشتق وذهب آخرون الى انه مشتق واعلم ان القائلين بهذا القول منهم من لا يهمزه ومنهم من يهمزه أما الاولون فلهم فيه اشتقاقان (أحدهما) انه مأخوذ من قرنت الشئ بالشئ اذا ضممت أحدهما الى الآخر فهو مشتق من قرن والاسم قران غير مهموز فسمى القران قرانا اما لان ما فيه من السور والآيات والحروف يقترن بعضها ببعض أو لان ما فيه من الحكم والشرائع مقترن بعضها ببعض أو لان ما فيه من الدلائل الدالة على كونه من عند الله مقترن بعضها ببعض أعنى اشتماله على جهات الفصاحة وعلى الاسلوب الغريب وعلى الاخبار عن المغيبات وعلى العلوم الكثيرة فعلى هذا التقدير هو مشتق من قرن والاسم قران غير مهموز (وثانيهما) قال الفراء أظن ان القران سمى من القرائن وذلك لان الآيات يصدق بعضها بعضا على ما قال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فهى قرائن وأما الذين همزوا فلهم وجوه (أحدها) انه مصدر القراءة يقال قرأت القرآن فأنا اقرؤه قرأ وقراءة وقرآنا فهو مصدر ومثل القرآن من المصادر الرجحان والنقصان والخسران والغفران قال الشاعر

ضحوا بأشمط عنوان السجود به * يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

أى قراءة وقال الله سبحانه وتعالى ان قرآن الفجر كان مشهودا هذا هو الاصل ثم ان المقروء يسمى قرآنا لان المفعول يسمى بالمصدر كما قالوا للمشروب شرابا وللمكتوب كتابا واشتهر هذا الاسم فى العرف حتى جعلوه اسما لكلام الله تعالى (وثانيها) قال الزجاج وأبو عبيدة انه مأخوذ من القرء وهو الجمع قال عمرو هجان اللون لم تقرأ جنينا أى لم تجمع فى رحمها ولدا ومن هذا الاصل قرء المرأة وهو أيام اجتماع الدم فى رحمها فسمى القرآن قرآنا لانه يجمع السور ويضمها (وثالثها) قول قطرب وهو انه سمى قرآنا لان القارئ يكتبه وعند القراءة كأنه يلقيه من فيه أخذا من قول العرب ما قرأت الناقة سلا قط أى ما رمت

يولد وما أسقطت ولداقط وما طرحت وسمى الحيض قرءا لهذا التأويل فالقرآن يلفظه القارئ من فيه ويلقيه
فسمى قرآنا (المسئلة الثالثة) قد ذكرنا فى تفسير قوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا ان
التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدريج والانزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة ولهذا قال الله
تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والانجيل اذا ثبت هذا فنقول لما كان
المراد ههنا من قوله تعالى شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن انزاله من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا
لاجرم ذكره بلفظ الانزال دون التنزيل وهذا يدل على ان هذا القول راجح على سائر الاقوال أما قوله
هدى للناس ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) بينا تفسير الهدى فى قوله تعالى هدى للمتقين والسؤال
انه تعالى جعل القرآن فى تلك الآية هدى للمتقين وههنا جعله هدى للناس فكيف وجه الجمع (وجوابه)
ماذكرناه هنالك (المسئلة الثانية) هدى للناس وبينات نصب على الحال أى أنزل وهو هداية للناس
الى الحق وهو آيات واضحات مكشوفات مما يهدى الى الحق ويفرق بين الحق والباطل أما قوله تعالى
وبينات من الهدى والفرقان ففيه اشكال وهو أن يقال ما معنى قوله وبينات من الهدى بعد قوله هدى
وجوابه من وجوه (الاول) انه تعالى ذكر أولا انه هدى ثم الهدى على قسمين تارة يكون كونه هدى للناس
بينا جليا وتارة لا يكون كذلك والقسم الاول لاشك انه أفضل فكأنه قيل هو هدى لانه هو البين من الهدى
والفارق بين الحق والباطل فهذا من باب ما يذكر الجنس ويعطف نوعه عليه لكونه أشرف أنواعه والتقدير
كأنه قيل هذا هدى وهذا بين من الهدى وهذا بينات من الهدى ولاشك ان هذا غاية المبالغات (الثانى)
أن يقال القرآن هدى فى نفسه ومع كونه كذلك فهو أيضا بينات من الهدى والفرقان والمراد بالهدى
والفرقان التوراة والانجيل قال الله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة
والانجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان وقال واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون
وقال ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان وضياء وذكرا للمتقين فبين تعالى وتقدس ان القرآن مع كونه
هدى فى نفسه ففيه أيضا هدى من الكتب المتقدمة التى هى هدى وفرقان (الثالث) أن يحمل الاول على
أصول الدين والهدى الثانى على فروع الدين فحينئذ يزول التكرار والله أعلم وأما قوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) نقل الواحدى رحمه الله فى البسيط عن الاخفش والمازنى انهما
قالا الفاء فى قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه زائدة قالا وذلك لان الفاء قد تدخل للعطف أو للجزاء أو تكون
زائدة وليس للعطف والجزاء ههنا وجه ومن زيادة الفاء قوله تعالى قل ان الموت الذى تفرون منه فانه ملاقيكم
ثم تردون الى عالم الغيب وأقول يمكن أن يقال الفاء ههنا للجزاء فانه تعالى لما بين كون رمضان مختصا بالفضيلة
العظيمة التى لا يشاركه سائر الشهور فيها فبين ان اختصاصه بتلك الفضيلة يناسب اختصاصه بهذه العبادة
ولولا ذلك لما كان لتقديم بيان تلك الفضيلة ههنا وجه كأنه قيل لما علم اختصاص هذا الشهر بهذه الفضيلة
فأنتم أيضا خصوه بهذه العبادة أما قوله تعالى فانه ملاقيكم الفاء فيه غير زائدة وأيضا بل هذا من باب
مقابلة الضد بالضد كأنه قيل لما فروا من الموت فجزاؤهم أن يقرب الموت منهم ليعلموا انه لا يغنى الحذر عن
القدر (المسئلة الثانية) شهد أى حضر والشهود الحضور ثم ههنا قولان (أحدهما) ان مفعول شهد
محذوف لان المعنى فمن شهد منكم البلد أو بيته بمعنى لم يكن مسافرا وقوله الشهر انتصابه على الظرف وكذلك
الهاء فى قوله فليصمه والقول الثانى مفعول شهد هو الشهر والتقدير من شاهد الشهر بعقله ومعرفته فليصمه
وهو كما يقال شهدت عصر فلان وأدركت زمان فلان واعلم ان كلا القولين لا يتم الا بمخالفة الظاهر أما
القول الاول فانما يتم باضمار أمر زائد وأما القول الثانى فيوجب دخول التخصيص فى الآية وذلك لان
شهود الشهر حاصل فى حق الصبى والمجنون والمريض والمسافر مع انه لم يجب على واحد منهم الصوم الا انا
بينا فى أصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص والاضمار فالتخصيص أولى وأيضا فلانا على القول
الاول لما التزمنا الاضمار ولابد أيضا من التزام التخصيص لان الصبى والمجنون والمريض كل واحد منهم

شهد الشهر مع انه لا يجب عليهم الصوم بل المسافر لا يدخل فلا يحتاج الى تخصيص هذه الصورة فيه
فالقول الاول لا يمشي الامع التزام الاضمار والتخصيص والقول الثاني يمشي بمجرد التزام التخصيص
فكان القول الثاني أولى هذا ما عندي فيه مع ان أكثر المحققين كالواحدي وصاحب الكشاف ذهبوا الى
الاول (المسئلة الثالثة) الالف واللام في قوله فمن شهد منكم الشهر للمعهود السابق وهو شهر رمضان ونظيره
قوله تعالى لولا جاؤا عليه بأربعة شهداء فاذلم يأتوا بالشهداء أى فاذلم يأتوا بالشهداء الاربعة (المسئلة
الرابعة) اعلم ان في الآية اشكالا وهو ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه جملة مركبة من شرط
وجزاء فالشرط هو شهود الشهر والجزاء هو الامر بالصوم ومالم يوجد الشرط بتمامه لا يترتب عليه الجزاء
والشهر اسم للزمان المخصوص من أوله الى آخره فشهود الشهر انما يحصل عند الجزء الاخير من الشهر
وظاهر هذه الآية يقتضي ان عند شهود الجزء الاخير من الشهر يجب عليه صوم كل الشهر وهذا محال لانه
يفضي الى ايقاع الفعل في الزمان المنقضي وهو ممتنع فلهذا الدليل علمنا انه لا يمكن اجراء هذه الآية على
ظاهرها وانه لابد من صرفها الى التأويل وطريقه أن يحمل لفظ الشهر على جزء من أجزاء الشهر في جانب
الشرط فيصير تقديره من شهد جزأ من أجزاء الشهر فليصم كل الشهر فعلى هذا من شهد هلال رمضان فقد
شهد جزأ من أجزاء الشهر وقد تحقق الشرط فيترتب عليه الجزاء وهو الامر بصوم كل الشهر وعلى هذا
التأويل يستقيم معنى الآية وليس فيه الاحمل لفظ الكل على الجزء وهو مجاز مشهور واعلم ان المنقول عن
علي ان المراد من هذه الآية فمن شهد منكم أول الشهر فليصم جميعه وقد عرفت بما ذكرنا من الدليل أنه
لا يصح البتة الاهذا القول ثم يتفرع على هذا الاصل فرعان (أحدهما) انه اذا شهد أول الشهر هل يلزمه
صوم كل الشهر (والثاني) انه اذا شهد آخر الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر (أما الاول) فهو انه نقل عن
علي رضي الله عنه ان من دخل عليه الشهر وهو مقيم ثم سافر ان الواجب أن يصوم الكل لانا بينا ان الآية
تدل على ان من شهد أول الشهر وجب عليه صوم كل الشهر وأما سائر المجتهدين فيقولون ان قوله تعالى فمن
شهد منكم الشهر فليصمه وان كان معناه ان من شهد أول الشهر فليصمه كله الا انه عام يدخل فيه الحاضر
والمسافر وقوله بعد ذلك فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر خاص والخاص مقدم على العام
فثبت انه وان سافر بعد شهود الشهر فانه يحل له الافطار (وأما الثاني) وهو ان أبا حنيفة زعم ان المجنون
اذا أفاق في أثناء الشهر يلزمه قضاء ما مضى قال لانا قد دللنا على ان المفهوم من هذه الآية ان من أدرك
جزأ من رمضان لزمه صوم كل رمضان والمجنون اذا أفاق في أثناء الشهر فقد شهد جزأ من رمضان فوجب
أن يلزمه صوم كل رمضان فاذا لم يمكن صيام ما تقدم فالقضاء واجب (المسئلة الخامسة) اعلم ان قوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه يستدعي بحثين (البحث الاول) ان شهود الشهر بماذا يحصل فنقول اما
بالرؤية واما بالسماع أما الرؤية فنقول اذا رأى انسان هلال رمضان فاما أن يكون منفردا بتلك الرؤية
أولا يكون فان كان منفردا بها فاما أن يرد الامام شهادته أولا يردها فان تفرد بالرؤية ورد الامام شهادته
لزمه أن يصوم لان الله تعالى جعل شهود الشهر سببا لوجوب الصوم عليه وقد حصل شهود الشهر في حقه
فوجب أن يجب عليه الصوم وأما ان انفرد بالرؤية وقبل الامام شهادته أو لم ينفرد بالرؤية فلا كلام
في وجوب الصوم وأما السماع فنقول اذا شهد عدلان على رؤية الهلال حكم به في الصوم والفطر جميعا واذا
شهد عدل واحد على رؤية هلال شوال لا يحكم به واذا شهد على هلال رمضان هل يحكم به احتياطا لامر
الصوم والفرق بينه وبين هلال شوال ان هلال رمضان للدخول في العبادة وهلال شوال للخروج من
العبادة وقول الواحد في اثبات العبادة يقبل أما في الخروج من العبادة لا يقبل الا على قول الاثنين وعلى انه
لا فرق بينهما في الحقيقة لانا انما قبلنا قول الواحد في هلال رمضان لكي يصوموا ولا يفطروا احتياطا فكذلك
لا يقبل قول الواحد في هلال شوال لكي يصوموا ولا يفطروا احتياطا (البحث الثاني) في الصوم فنقول ان
الصوم هو الامساك عن المفطرات مع العلم بكونه صائما من أول طلوع الفجر الصادق الى حين غروب الشمس

مع النية وفى الحد قيود (القيد الاول) الامساك وهو احتراز عن شيئين (أحدهما) لو طارت ذبابة الى حلقه أو وصل غبار الطريق الى بطنه لا يبطل صومه لان الاحتراز عنه شاق والله تعالى يقول فى آية الصوم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (والثانى) لو صب الطعام أو الشراب فى حلقه كرها أو حال النوم لا يبطل صومه لان المعتبر هو الامساك والامتناع والاكراه لا ينافى ذلك (القيد الثانى) قولنا عن المفطرات وهى ثلاثة دخول داخل وخروج خارج والجماع وحد الدخول كل عين وصل من الظاهر الى الباطن من منفذ مفتوح الى الباطن اما الدماغ أو البطن وما فيه من الامعاء والمثانة أما الدماغ فيحصل الفطر بالسعوط وأما البطن فيحصل الفطر بالحقنة وأما الخروج فالقيء بالاختيار والاستمناء يبطلان الصوم وأما الجماع فلا يلاج يبطل الصوم (القيد الثالث) قولنا مع العلم بكونه صائما فلو أكل أو شرب ناسيا للصوم لا يبطل صومه عند أبى حنيفة والشافعى وعند مالك يبطل (القيد الرابع) قولنا من أول طلوع الفجر الصادق والدليل عليه قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وكلمة حتى لانتهاء الغاية وكان الاعمش يقول أول وقته اذا طلعت الشمس وكان يبيح الاكل والشرب بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس ويحتج بان انتهاء اليوم من وقت غروب الشمس فكذا ابتداؤه يجب أن يكون من عند طلوعها وهذا باطل بالنص الذى ذكرناه وحكى عن الاعمش أنه دخل عليه أبو حنيفة يعوده فقال له الاعمش انك لثقيل على قلبى وأنت فى بيتك فكيف اذا زرتنى فسكت عنه أبو حنيفة فلما خرج من عنده قيل له لم سكت عنه فقال وماذا أقول فى رجل ما صام وما صلى فى دهره عنى به انه كان يأكل بعد الفجر الثانى قبل طلوع الشمس فلا صوم له وكان لا يغتسل من الانزال فلا صلاة له (القيد الخامس) قولنا الى غروب الشمس ودليله قوله عليه السلام اذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا فقد أفطر الصائم ومن الناس من يقول وقت الافطار عند غروب ضوء الشمس قاس هذا الطرف على الطرف الاول من النهار (القيد السادس) قولنا مع النية ومن الناس من يقول لا حاجة لصوم رمضان الى النية لان الله تعالى أمر بالصوم فى قوله فليصمه والصوم هو الامساك وقد وجد فيخرج عن العهدة لكنا نقول لا بد من النية لان الصوم عمل بدليل قوله عليه السلام أفضل الاعمال الصوم والعمل لا بد فيه من النية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات (المسئلة السادسة) القائلون بأن الآية المتقدمة تدل على ان المقيم الصحيح مخير بين أن يصوم وبين أن يفطر مع الفدية قالوا هذه الآية ناسخة لها وأبو مسلم الاصفهانى والاصم ينكران ذلك وقد تقدم شرح هذه المسئلة ثم بتقدير صحة القول بهذا النسخ فهذا يدل على ان نسخ الاخف بالاثقل جائز لان ايجاب الصوم على التعيين أثقل من ايجابه على التخيير بينه وبين الفدية أما قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر فقد تقدم تفسير هذه الآية وقد تقدم بيان السبب فى التكرير أما قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فاعلم أن هذا الكلام انما يحسن ذكره ههنا بشرط دخول ما قبله فيه والامر ههنا كذلك لان الله تعالى أوجب الصوم على سبيل السهولة واليسر فانه ما أوجبه الا فى مدة قليلة من السنة ثم ذلك القليل ما أوجبه على المريض ولا على المسافر وكل ذلك رعاية لمعنى اليسر والسهولة وههنا مسائل (المسئلة الاولى) اليسر فى اللغة معناه السهولة ومنه يقال للغنى والسعة اليسار لانه يسهل به الامور واليد اليسرى قيل تلى الفعال باليسر وقيل انه يتسهل الامر بمعاونتها اليمنى (المسئلة الثانية) المعتزلة احتجوا بهذه الآية فى أن تكليف ما لا يطاق غير واقع قالوا لانه تعالى لما بين انه يريد بهم ما يتيسرون ما تعسر فكيف يكلفهم ما لا يقدرون عليه من الايمان وجوابه ان اليسر والعسر لا يفيد ان العموم لما ثبت فى أصول الفقه أن اللفظ المفرد الذى دخل عليه الالف واللام لا يفيد العموم وأيضا فلو سلمنا ذلك لكنه قد ينصرف الى المعهود السابق فنصرفه الى المعهود السابق فى هذا الموضع (المسئلة الثالثة) المعتزلة تمسكوا بهذه الآية فى اثبات انه قد يقع من العبد ما لا يريده الله وذلك لان المريض لو حمل نفسه على الصوم حتى اجهده لكان يجب أن يكون قد فعل ما لا يريده الله منه اذ كان لا يريد العسر (الجواب)

يحمل اللفظ على انه تعالى لا يريد أن يأمره بما فيه عسر وان كان قد يريد منه العسر وذلك لان عندنا الامر قد يثبت بدون الارادة (المسئلة الرابعة) قالوا هذه الآية دالة على رحمته سبحانه لعباده فلو أراد بهم أن يكفروا فيصيروا الى النار وخلق فيهم ذلك الكفر لم يكن لائقا به أن يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (والجواب) انه معارض بالعلم أما قوله تعالى ولتكملوا العدة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ أبو بكر عن عاصم ولتكملوا العدة بتشديد الميم والباقون بالتخفيف وهما لغتان اكملت وكملت (المسئلة الثانية) لقائل أن يقول ولتكملوا العدة على ماذا علق جوابنا اجمعوا على ان الفعل المعلل محذوف ثم فيه وجهان (أحدهما) ماقاله الفراء وهو ان التقدير ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم ولعلكم تشكرون فعل جملة ماذكر وهو الامر بصوم العدة وتعليم كيفية القضاء والرخصة في اباحة الفطر وذلك لانه تعالى لما ذكر هذه الامور الثلاثة ذكر عقيبها ألفاظا ثلاثة فقوله ولتكملوا العدة علة للامر بمراعاة العدة ولتكبروا علة ما علمتم من كيفية القضاء ولعلكم تشكرون علة الترخص والتسهيل ونظيرما ذكرنا من حذف الفعل المنبه ماقبله عليه قوله تعالى وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين أي اريناه (الوجه الثاني) ماقاله الزجاج وهو ان المراد به ان الذى تقدم من التكليف على المقيم الصحيح والرخصة للمريض والمسافر انما هو اكمال العدة لانه مع الطاقة يسهل عليه اكمال العدة ومع الرخصة فى المرض والسفر يسهل اكمال العدة بالقضاء فلا يكون عسرا فبين تعالى انه كلف الكل على وجه لا يكون اكماله للعدة عسيرا بل يكون سهلا يسيرا والفرق بين الوجهين أن فى الاول اضمار وقع بعد قوله ولتكملوا العدة وفى الثانى قبله (المسئلة الثالثة) انما قال ولتكملوا العدة ولم يقل ولتكملوا الشهر لانه لما قال ولتكملوا العدة دخل تحته عدة أيام الشهر وايام القضاء لتقدم ذكرهما جميعا ولذلك يجب أن يكون عدد القضاء مثلا لعدد المقضى ولو قال تعالى ولتكملوا الشهر لدل ذلك على حكم الاداء فقط ولم يدخل حكم القضاء أما قوله ولتكبروا الله على ماهداكم ففيه وجهان (الاول) أن المراد منه التكبير ليلة الفطر قال ابن عباس حق على المسلمين اذا رأوا هلال شوال ان يكبروا وقال الشافعى واحب اظهار التكبير فى العيدين وبه قال مالك وأحمد واسحاق وأبو يوسف ومحمد وقال أبو حنيفة يكره ذلك غداة الفطر واحتج الشافعى رحمه الله بقوله تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم وقال معناه ولتكملوا عدة شهر رمضان ولتكبروا الله عند انقضائه على ماهداكم الى هذه الطاعة ثم يتفرع على هذا ثلاث مسائل (احداها) اختلف قوله فى ان أى العيدين أوكد فى التكبير فقال فى القديم ليلة النحر أوكد لاجماع السلف عليها وقال فى الجديد ليلة الفطر أوكد لورود النص فيها (وثانيها) أن وقت التكبير بعد غروب الشمس من ليلة الفطر وقال مالك لا يكبر فى ليلة الفطر ولكنه يكبر فى يومه وروى هذا عن أحمد وقال اسحاق اذا غدا الى المصلى حجة الشافعى أن قوله تعالى ولتكبروا الله على ماهداكم يدل على ان الامر بهذا يوجب أن يكون التكبير وقع معللا بحصول هذه الهداية لكن بعد غروب الشمس تحصل هذه الهداية فوجب أن يكون التكبير من ذلك الوقت (وثالثها) مذهب الشافعى أن وقت هذا التكبير يمتد الى أن يحرم الامام بالصلاة وقيل فيه قولان آخران (أحدهما) الى خروج الامام (والثانى) الى انصراف الامام والصحيح هو الاول وقال أبو حنيفة اذا بلغ الى أدنى المصلى ترك التكبير (القول الثانى) فى تفسير قوله ولتكبروا الله أن المراد منه التعظيم لله شكرا على ما وفق على هذه الطاعة واعلم أن تمام هذا التكبير انما يكون بالقول والاعتقاد والعمل (أما القول) فالاقرار بصفاته العلى وأسمائه الحسنى وتنزيهه عما لا يليق به من ند وصاحبة وولد وشبه بالخلق وكل ذلك لا يصح الا بعد صحة الاعتقاد بالقلب (وأما العمل) فالتعبد بالطاعات من الصلاة والصيام والحج واعلم أن القول الاول أقرب وذلك لان تكبير الله تعالى بهذا التفسير واجب فى جميع الاوقات ومع كل الطاعات فتخصيص هذه الطاعة بهذا التكبير يوجب أن يكون هذا التكبير له خصوصية زائدة على التكبير الواجب فى كل الاوقات أما قوله تعالى

على

على ما هداكم فانه يتضمن الانعام العظيم فى الدنيا بالادلة والتعريف والتوفيق والعصمة وعند أصحابنا بخلق الطاعة وأما قوله تعالى ولعلكم تشكرون ففيه بحثان (أحدهما) أن كلمة لعل للترجى والترجى لا يجوز فى حق الله (والثانى) البحث عن حقيقة الشكر وهذان بحثان قدمر تقريرهما بقى ههنا بحث ثالث وهو انه ما الفائدة فى ذكر هذا اللفظ فى هذا الموضع فنقول ان الله تعالى لما أمر بالتكبير وهو لا يتم الا بان يعلم العبد جلال الله وكبرياءه وعزته وعظمته وكونه أكبر من ان تصل اليه عقول العقلاء وأوصاف الواصفين وذكر الذاكرين ثم يعلم انه سبحانه مع جلاله وعزته واستغنائه عن جميع المخلوقات فضلا عن هذا المسكين خصه الله بهذه الهداية العظيمة لا بد وان يصير ذلك داعيا للعبد الى الاشتغال بشكره والمواظبة على الثناء عليه بمقدار قدرته وطاقته فلهذا قال ولعلكم تشكرون * قوله عز وجل (واذا سألك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى لعلهم يرشدون) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) فى كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه (الاول) انه تعالى لما قال بعد ايجاب فرض الصوم وبيان أحكامه ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون فأمر العبد بالتكبير الذى هو الذكر وبالشكر بين انه سبحانه بلطفه ورحمته قريب من العبد مطلع على ذكره وشكره فيسمع نداءه ويجيب دعاءه ولا يخيب رجاءه (والثانى) انه أمره بالتكبير أولا ثم رغبه فى الدعاء ثانيا تنبيها على ان الدعاء لا بد وان يكون مسبوقا بالثناء الجميل ألا ترى أن الخليل عليه السلام لما أراد الدعاء قدم عليه الثناء فقال اولا الذى خلقنى فهو يهدين الى قوله والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتى يوم الدين وكل هذا ثناء منه على الله تعالى ثم شرع بعده فى الدعاء فقال رب هب لى حكما والحقنى بالصالحين فكذا ههنا أمر بالتكبير اولا ثم رغب فى الدعاء ثانيا (الثالث) ان الله تعالى لما فرض عليهم الصيام كما فرض على الذين من قبلهم وكان ذلك على انهم اذا ناموا حرم عليهم ما يحرم على الصائم فشق ذلك على بعضهم حتى عصوا الله فى ذلك التكليف ثم ندموا وسألوا النبى صلى الله عليه وسلم عن توبتهم فانزل الله تعالى هذه الآية مخبرا لهم بقبول توبتهم ونسخ ذلك التشديد بسبب دعائهم وتضرعهم (المسئلة الثانية) ذكروا فى سبب نزول هذه الآية وجوها (أحدها) ماروى عن كعب انه قال قال موسى عليه السلام يارب اقريب أنت فاناجيك أم بعيد فاناديك فقال ياموسى أنا جليس من ذكرنى قال يارب فانا نكون على حالة نجلك ان نذكرك عليها من جنابة وغائط قال ياموسى اذكرنى على كل حال فلما كان الامر على هذه الصفة رغب الله تعالى عباده فى ذكره وفى الرجوع اليه فى جميع الاحوال فانزل الله تعالى هذه الآية (وثانيها) أن اعرابيا جاء الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال اقريب ربنا فنناجيه أم بعيد فنناديه فانزل الله تعالى هذه الآية (وثالثها) انه عليه السلام كان فى غزوة وقد رفع أصحابه اصواتهم بالتكبير والتهليل والدعاء فقال عليه السلام انكم لا تدعون اصم ولا غائبا انما تدعون سميعا قريبا (ورابعها) ماروى عن قتادة وغيره ان سببه أن الصحابة قالوا كيف ندعو ربنا يانبى الله فانزل الله هذه الآية (وخامسها) قال عطاء وغيره انهم سألوا فى أى ساعة ندعو الله فانزل الله تعالى هذه الآية (وسادسها) ماذكره ابن عباس وهو ان يهود أهل المدينة قالوا يامحمد كيف يسمع ربك دعاءنا فنزلت هذه الآية (وسابعها) قال الحسن سأل أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فقالوا أين ربنا فانزل الله هذه الآية (وثامنها) ماذكرنا أن قوله كما كتب على الذين من قبلكم لما اقتضى تحريم الاكل بعد النوم ثم انهم أكلوا ثم ندموا وتابوا وسألوا النبى صلى الله عليه وسلم أنه تعالى هل يقبل توبتنا فانزل الله هذه الآية واعلم أن قوله واذا سألك عبادى عنى فانى قريب يدل على انهم سألوا النبى عليه السلام عن الله تعالى فذلك السؤال اما انه كان سؤالا عن ذات الله تعالى أو عن صفاته أو عن افعاله اما السؤال عن الذات فهو ان يكون السائل ممن يجوز التشبيه فيسأل عن القرب والبعد بحسب الذات وأما السؤال عن الصفات فهو ان يكون السائل سأل عن انه تعالى هل يسمع دعاءنا فيكون السؤال واقعا عن كونه تعالى سميعا أو يكون المقصود من السؤال انه تعالى كيف اذن فى الدعاء وهل اذن فى ان ندعوه بجميع الاسماء

أوما اذن الايان ندعوه باسماء معينة وهل اذن لنا أن ندعوه كيف شئنا أوما اذن الايان ندعوه على وجه
معين كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وأما السؤال عن الافعال فهو ان يكون السائل سأل
الله تعالى انه اذا سمع دعاءنا فهل يجيبنا الى مطلوبنا وهل يفعل ما نسأله عنه فقوله سبحانه واذا سألك عبادى
عنى يحتمل كل هذه الوجوه الا ان حمله على السؤال عن الذات أولى لوجهين (الاول) أن ظاهر قوله عنى
يدل على ان السؤال وقع عن ذاته لا عن صفاته ولا عن فعله (والثانى) أن السؤال متى كان مبهما والجواب
مفصلا دل الجواب على ان المراد من ذلك المبهم هو ذلك المعين فلما قال فى الجواب فانى قريب علمنا أن السؤال
كان عن القرب والبعد بحسب الذات ولقائل أيضا أن يقول بل السؤال كان على الفعل وهو انه تعالى
هل يجيب دعاءهم وهل يحصل مقصودهم بدليل انه لما قال فانى قريب قال اجيب دعوة الداع اذا دعان
فهذا هو شرح هذا المقام أما قوله تعالى فانى قريب ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه ليس المراد
من هذا القرب القرب بالجهة والمكان بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ فيحتاج ههنا الى بيان مطلوبين
(المطلوب الاول) فى بيان أن هذا القرب ليس قربا بحسب المكان ويدل عليه وجوه (الاول) انه
لو كان فى المكان مشارا اليه بالحس لكان منقسما اذ يمتنع أن يكون فى الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد
ولو كان منقسما لكانت ماهيته مفتقرة فى تحققها الى تحقق كل واحد من أجزائها المفروضة وجزء الشئ
غيره فلو كان فى مكان لكان مفتقرا الى غيره والمفتقر الى غيره ممكن لذاته ومحدث ومفتقر الى الخالق وذلك
فى حق الخالق القديم محال فثبت انه تعالى يمتنع أن يكون فى المكان فلا يكون قربه قربا بالمكان (الثانى)
انه لو كان فى المكان لكان اما أن يكون غير متناه عن جميع الجهات أو غير متناه عن جهة دون جهة
أو كان متناهيا من كل الجوانب والاول محال لان البراهين القاطعة دالة على ان فرض بعد غير متناه
محال والثانى محال أيضا لهذا الوجه ولانه لو كان أحد الجانبين متناهيا والآخر غير متناه لكانت حقيقة
هذا الجانب المتناهى مخالفة فى الماهية لحقيقة ذلك الجانب الذى هو غير متناه فيلزم منه كونه تعالى مركبا
من أجزاء مختلفة الطبائع والخصم لا يقول بذلك (وأما القسم الثالث) وهو ان يكون متناهيا من كل
الجوانب فذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا فبطل القول بانه تعالى فى الجهة (الثالث) وهو أن هذه
الآية من أقوى الدلائل على ان القرب المذكور فى هذه الآية ليس قربا بالجهة وذلك لانه تعالى لو كان
فى المكان لما كان قريبا من الكل بل كان يكون قريبا من حملة العرش وبعيدا من غيرهم ولكان اذا كان
قريبا من زيد الذى هو بالمشرق كان بعيدا من عمرو الذى هو بالمغرب فلما دلت الآية على كونه تعالى قريبا
من الكل علمنا أن القرب المذكور فى هذه الآية ليس قربا بحسب الجهة ولما بطل أن يكون المراد منه القرب
بالجهة ثبت أن المراد منه القرب بمعنى انه تعالى يسمع دعاءهم ويرى تضرعهم أو المراد من هذا القرب
العلم والحفظ وعلى هذا الوجه قال تعالى وهو معكم أينما كنتم وقال ونحن أقرب اليه من حبل الوريد وقال
ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم والمسلمون يقولون انه تعالى بكل مكان ويريدون به التدبير والحفظ
والحراسة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول لا يبعد أن يقال انه كان فى بعض أولئك الحاضرين من كان
قائلا بالتشبيه فقد كان فى مشركى العرب وفى اليهود وغيرهم من هذه طريقته فاذا سألوه عليه السلام
فقالوا أين ربنا صح أن يكون الجواب فانى قريب وكذلك ان سألوه عليه السلام فقالوا هل يسمع ربنا
دعاءنا صح أن يقول فى جوابه فانى قريب فان القريب من المتكلم يسمع كلامه وان سألوه كيف ندعوه برفع
الصوت أو باخفائه صح أن يجيب بقوله فانى قريب وان سألوه انه هل يعطينا مطلوبنا بالدعاء صلح هذا
الجواب أيضا وان سألوه انا اذا أذنبنا ثم تبنا فهل يقبل الله توبتنا صلح أن يجيب بقوله فانى قريب أى فانا
قريب بالنظر لهم والتجاوز عنهم وقبول التوبة منهم فثبت أن هذا الجواب مطابق للسؤال على جميع التقديرات
(المسئلة الثانية) الآية تدل على انه انما يعرف بحدوث تلك الاشياء على وفق غرض الداعى فدل على
انه لولا مدبر لهذا العالم يسمع دعاءه ولم يخيب رجاءه والا لما حصل ذلك المقصود فى ذلك الوقت واعلم أن

قوله

قوله تعالى فانى قريب فيه سر عقلى وذلك لان اتصاف ماهيات الممكنات بوجوداتها انما كان بايجاد الصانع فكان ايجاد الصانع كالمتوسط بين ماهيات الممكنات وبين وجوداتها فكان الصانع أقرب الى ماهية كل ممكن من وجود تلك الماهية اليها بل ههنا كلام أعلى من ذلك وهو ان الصانع هو الذى لاجله صارت ماهيات الممكنات موجودة فهو أيضا لاجله كان الجوهر جوهرا والسواد سوادا والعقل عقلا والنفس نفسا فكان بتأثيره وتكوينه صارت الماهيات موجودة فكذلك بتأثيره وتكوينه صارت كل ماهية تلك الماهية فعلى قياس ما سبق كان الصانع أقرب الى كل ماهية من تلك الماهية الى نفسها فان قيل تكوين الماهية ممتنع لانه لا يعقل جعل السواد سوادا فنقول فكذلك أيضا لا يمكن جعل الوجود وجودا لانه ماهية ولا يمكن جعل الموصوفية دالة للماهية فاذن الماهية ليست بالفاعل والوجود ماهية أيضا فلا يكون بالفاعل وموصوفية الماهية بالوجود هو أيضا ماهية فلا تكون بالفاعل فاذن لم يقع شئ البتة بالفاعل وذلك باطل ظاهر البطلان فاذن وجب الحكم بان الكل بالفاعل وعند ذلك يظهر الكلام الذى قررناه أما قوله تعالى أجيب دعوة الداع اذا دعان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ أبو عمرو وقالون عن نافع الداعى اذا دعانى باثبات الياء فيهما فى الوصل والباقون بحذفها فالاولى على الوصل والثانية على التخفيف (المسئلة الثانية) قال أبو سليمان الخطابى الدعاء مصدر من قولك دعوت الشئ أدعوه دعاء ثم أقاموا المصدر مقام الاسم تقول سمعت دعاء كما تقول سمعت صوتا وقد يوضع المصدر موضع الاسم كقولهم رجل عدل وحقيقة الدعاء استدعاء العبد ربه جل جلاله العناية واستمداده اياه المعونة وأقول اختلف الناس فى الدعاء فقال بعض الجهال الدعاء شئ عديم الفائدة واحتجوا عليه من وجوه (أحدها) ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب الوقوع فلا حاجة الى الدعاء وان كان غير معلوم الوقوع كان ممتنع الوقوع فلا حاجة أيضا الى الدعاء (وثانيها) ان حدوث الحوادث فى هذا العالم لا بد من انتهائها بالآخرة الى المؤثر القديم الواجب لذاته والالزم اما التسلسل واما الدور واما وقوع الحادث من غير مؤثر وكل ذلك محال واذا ثبت وجوب انتهائها بالآخرة الى المؤثر القديم فكل ما اقتضى ذلك المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديما أزليا كان واجب الوقوع وكل ما لم يقتض المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديما أزليا كان ممتنع الوقوع ولما ثبتت هذه الامور فى الازل لم يكن للدعاء البتة أثر وربما عبروا عن هذا الكلام بان قالوا الاقدار سابقة والاقضية متقدمة والدعاء لا يزيد فيها وتركه لا ينقص شيئا منها فاى فائدة فى الدعاء وقال عليه الصلاة والسلام قدر الله المقادير قبل أن يخلق الخلق بكذا وكذا عاما وروى عنه عليه الصلاة والسلام انه قال جف القلم بما هو كائن وعنه عليه الصلاة والسلام انه قال أربع قد فرغ منها العمر والرزق والخلق والخلق (وثالثها) انه سبحانه علام الغيوب يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور فاى حاجة بالداعى الى الدعاء ولهذا السبب قالوا ان جبريل عليه السلام بلغ بسبب هذا الكلام الى أعلى درجات الاخلاص والعبودية ولولا ان ترك الدعاء أفضل والا لما كان كذلك (ورابعها) ان المطلوب بالدعاء ان كان من مصالح العبد فالجواد المطلق لا يهمله وان لم يكن من مصالحه لم يجز طلبه (وخامسها) ثبت بشواهد العقل والاحاديث الصحيحة ان أجل مقامات الصديقين وأعلاها الرضا بقضاء الله تعالى والدعاء ينافى ذلك لانه اشتغال بالالتماس وترجيح لمراد النفس على مراد الله تعالى وطلب لحصة البشر (وسادسها) ان الدعاء يشبه الامر والنهى وذلك من العبد فى حق المولى الكريم الرحيم سوء أدب (وسابعها) روى انه عليه الصلاة والسلام قال رواية عن الله سبحانه وتعالى من شغله ذكرى عن مسئلتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين قالوا فثبت بهذه الوجوه ان الاولى ترك الدعاء وقال الجمهور الاعظم من العقلاء ان الدعاء أهم مقامات العبودية ويدل عليه وجوه من النقل والعقل أما الدلائل النقلية فكثيرة (الاول) ان الله تعالى ذكر السؤال والجواب فى كتابه فى عدة مواضع منها أصولية ومنها فروعية اما الاصولية فقوله ويسألونك عن الروح ويسألونك عن الجبال ويسألونك عن الساعة وأما الفروعية فمنها فى البقرة على التوالى يسألونك ماذا ينفقون يسألونك عن الشهر الحرام يسألونك عن الخمر والميسر يسألونك عن اليتامى ويسألونك عن المحيض

وقال أيضا يسألونك عن الانفال ويسألونك عن ذى القرنين ويستنبؤنك أحق هو يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة اذا عرفت هذا فنقول هذه الاسئلة جاءت أجوبتها على ثلاثة أنواع فالاغلب فيها انه تعالى لما حكى السؤال قال لمحمد قل وفى صورة واحدة جاء الجواب بقوله فقل مع فاء التعقيب والسبب فيه ان قوله تعالى ويسألونك عن الجبال سؤال عن قدمها وحدوثها وهذه مسئلة أصولية فلاجرم قال الله تعالى فقل ينسفها ربى نسفا كأنه قال يا محمد اجب عن هذا السؤال فى الحال ولا تؤخر الجواب فان الشك فيه كفر ثم تقدير الجواب أن النسف ممكن فى كل جزء من أجزاء الجبل فيكون ممكنا فى الكل وجواز عدمه يدل على امتناع قدمه أما سائر المسائل فهى فروعية فلاجرم لم يذكر فيها فاء التعقيب أما الصورة الثالثة وهى فى هذه الآية قال واذا سألك عبادى عنى فانى قريب ولم يقل فقل انى قريب وذلك يدل على تعظيم حال الدعاء من وجوه (الاول) كأنه سبحانه وتعالى يقول عبدى انت انما تحتاج الى الواسطة فى غير وقت الدعاء أما فى مقام الدعاء فلا واسطة بينى وبينك (الثانى) ان قوله واذا سألك عبادى عنى يدل على ان العبد له وقوله فانى قريب يدل على ان الرب للعبد (وثالثها) لم يقل فالعبد منى قريب بل قال انا منه قريب وفيه سر نفيس فان العبد ممكن الوجود فهو من حيث هو هو فى مركز العدم وحضيض الفناء فلا يمكنه القرب من الرب أما الحق سبحانه فهو القادر من أن يقرب بفضله وبرحمته من العبد والقرب من الحق الى العبد لا من العبد الى الحق فلهذا قال فانى قريب (والرابع) أن الداعى مادام يبقى خاطره مشغولا بغير الله فانه لا يكون داعيا له فاذا فنى عن الكل صار مستغرقا فى معرفة الاحد الحق فامتنع من أن يبقى فى هذا المقام ملاحظا لحقه وطالبا لنصيبه فلما ارتفعت الوسائط بالكلية فلاجرم حصل القرب فانه مادام يبقى العبد ملتفتا الى غرض نفسه لم يكن قريبا من الله تعالى لان ذلك الغرض يحجبه عن الله فثبت أن الدعاء يفيد القرب من الله فكان الدعاء أفضل العبادات (الحجة الثانية) فى فضل الدعاء قوله تعالى وقال ربكم ادعونى استجب لكم (الحجة الثالثة) انه تعالى لم يقتصر فى بيان فضل الدعاء على الامر به بل بين فى آية أخرى انه اذا لم يسأل يغضب فقال فلولا اذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون وقال عليه السلام لا ينبغى أن يقول أحدكم اللهم اغفر لى ان شئت ولكن يجزم فيقول اللهم اغفر لى وقال عليه السلام الدعاء مخ العبادة وعن النعمان بن بشير أنه عليه السلام قال الدعاء هو العبادة وقرأ وقال ربكم ادعونى أستجب لكم فقوله الدعاء هو العبادة معناه انه معظم العبادة وأفضل العبادة كقوله عليه السلام الحج عرفة أى الوقوف بعرفة هو الركن الاعظم (الحجة الرابعة) قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وقال قل ما يعبؤ بكم ربى لولا دعاؤكم والآيات كثيرة فى هذا الباب فمن ابطل الدعاء فقد أنكر القرآن (والجواب عن الشبهة الاولى) انها متناقضة لان اقدام الانسان على الدعاء ان كان معلوم الوقوع فلا فائدة فى اشتغالكم بابطال الدعاء وان كان معلوم العدم لم يكن الى انكاركم حاجة ثم نقول كيفية علم الله تعالى وكيفية قضائه وقدره غائبة عن العقول والحكمة الالهية تقتضى أن يكون العبد معلقا بين الرجاء وبين الخوف اللذين بهما تتم العبودية وبهذا الطريق صححنا القول بالتكاليف مع الاعتراف باحاطة علم الله بالكل وجريان قضائه وقدره فى الكل ولهذا الاشكال سالت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا أرأيت أعمالنا هذه أشئ قد فرغ منه أم أمر يستأنفه فقال بل شئ قد فرغ منه فقالوا ففيم العمل اذن قال اعملوا فكل ميسر لما خلق له فانظر الى لطائف هذا الحديث فانه عليه السلام علقهم بين الامرين فرهبهم سابق القدر المفروغ منه ثم الزمهم العمل الذى هو مدرجة التعبد فلم يعطل ظاهر العمل بما يغيب من القضاء والقدر ولم يترك أحد الامرين للآخر وأخبر أن فائدة العمل هو القدر المفروغ منه فقال كل ميسر لما خلق له يريد انه ميسر فى أيام حياته للعمل الذى سبق له القدر قبل وجوده الا انك تحب أن تعلم ههنا فرق ما بين الميسر والمسخر فتأهب لمعرفته فانه بمنزلة مسئلة القضاء والقدر وكذا القول فى باب الكسب والرزق فانه مفروغ منه فى الاصل لا يزيده الطلب ولا ينقصه الترك (والجواب عن الشبهة الثانية) انه ليس

المقصود من الدعاء الاعلام بل اظهار العبودية والذلة والانكسار والرجوع الى الله بالكلية (وعن الثالثة) انه يجوز أن يصير مالبس بمصلحة مصلحة بحسب سبق الدعاء (وعن الرابعة) انه اذا كان مقصوده من الدعاء اظهار الذلة والمسكنة ثم بعده رضي بما قدره الله وقضاه وذلك من أعظم المقامات وهذا هو الجواب عن بقية الشبه في هذا الباب (المسئلة الثالثة) في الآية سؤال مشكل مشهور وهو انه تعالى قال ادعوني استجب لكم وقال في هذه الآية أجيب دعوة الداع اذا دعان وكذلك أمن يجيب المضطر اذا دعاه ثم انا نرى الداعي يبالغ في الدعاء والتضرع فلا يجاب (والجواب) ان هذه الآية وان كانت مطلقة الا انه قد وردت آية أخرى مقيدة وهو قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء ولا شك ان المطلق محمول على المقيد ثم تقرير المعنى فيه وجوه (أحدها) ان الداعي لا بد وأن يجد من دعائه عوضا اما اسعافا بطلبته التي لاجلها دعا وذلك اذا وافق القضاء فاذا لم يساعده القضاء فانه يعطى سكينة في نفسه وانشراحا في صدره وصبرا يسهل معه احتمال البلاء الحاضر وعلى كل حال فلا يعدم فائدة وهو نوع من الاستجابة (وثانيها) ماروى القفال في تفسيره عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة المسلم لاترد الا لاحدى ثلاث مالم يدع باثم أو قطيعة رحم اما أن يعجل له في الدنيا واما أن يدخر له في الآخرة واما أن يصرف عنه من السوء بقدر مادعا وهذا الخبر تمام البيان في الكشف عن هذا السؤال لانه تعالى قال ادعوني استجب لكم ولم يقل استجب لكم في الحال فاذا استجاب له ولو في الآخرة كان الوعد صدقا (وثالثها) ان قوله ادعوني أستجب لكم يقتضي أن يكون الداعي عارفا بربه والا لم يكن داعيا له بل لشئ متخيل لا وجود له البتة فثبت ان شرط الداعي أن يكون عارفا بربه ومن صفات الرب سبحانه أن لا يفعل الا ما وافق قضاءه وقدره وعلمه وحكمته فاذا علم العبد ان صفة الرب هكذا استحال منه أن يقول بقلبه وبعقله يارب افعل الفعل الفلاني لا محالة بل لا بد وأن يقول افعل هذا الفعل ان كان موافقا لقضائك وقدرك وحكمتك وعند هذا يصير الدعاء الذي دلت الآية على ترتيب الاجابة عليه مشروطا بهذه الشرائط وعلى هذا التقدير زال السؤال (الرابع) ان لفظ الدعاء والاجابة يحتمل وجوها كثيرة (أحدها) أن يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والثناء على الله كقول العبد يا الله الذي لا اله الا أنت وهذا انما سمي دعاء لانك عرفت الله تعالى ثم وحدته وأثنيت عليه فهذا يسمى دعاء بهذا التأويل ولما سمي هذا المعنى دعاء سمي قبوله اجابة لتجانس اللفظ ومثله كثير وقال ابن الانباري أجيب ههنا بمعنى اسمع لان بين السماع وبين الاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الآخر فقولنا سمع الله لمن حمده أي أجاب الله فكذا ههنا قوله أجيب دعوة الداع أي أسمع تلك الدعوة فاذا حملنا قوله تعالى ادعوني أستجب لكم على هذا الوجه زال الاشكال (وثانيها) أن يكون المراد من الدعاء التوبة عن الذنوب وذلك لان التائب يدعو الله تعالى عند التوبة واجابة الدعاء بهذا التفسير عبارة عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه أيضا الاشكال (وثالثها) أن يكون المراد من الدعاء العبادة قال عليه الصلاة والسلام الدعاء هو العبادة ومما يدل عليه قوله تعالى وقال ربكم ادعوني أستجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين فظهر ان الدعاء ههنا هو العبادة واذا ثبت هذا فاجابة الله تعالى للدعاء بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمن للمطيعين من الثواب كما قال ويستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله وعلى هذا الوجه الاشكال زائل (ورابعها) ان يفسر الدعاء بطلب العبد من ربه حوائجه فالسؤال المذكور ان كان متوجها على هذا التفسير لم يكن متوجها على التفسيرات الثلاثة المتقدمة فثبت ان الاشكال زائل (المسئلة الرابعة) قالت المعتزلة أجيب دعوة الداع اذا دعان مختص بالمؤمنين الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وذلك لان وصفنا الانسان بان الله تعالى قد أجاب دعوته صفة مدح وتعظيم ألا ترى انا اذا أردنا المبالغة في تعظيم حال انسان في الدين قلنا انه مستجاب الدعوة واذا كان هذا من أعظم المناصب في الدين والفاسق واجب الاهانة في الدين ثبت ان هذا الوصف

لا يثبت الا ان لا يتأثر ايمانه بالفسق بل الفاسق قد يفعل الله ما يطلبه الا ان ذلك لا يسمى اجابة الدعوة أما قوله تعالى فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي ففيه مسائل (المسئلة الاولى) وجه النظم أن يقال انه تعالى قال أنا أجيب دعاءك مع انى غنى عنك مطلقا فكن أنت أيضا مجيبا لدعائى مع انك محتاج الى من كل الوجوه فما أعظم هذا الكرم وفيه دقيقة أخرى وهى انه تعالى لم يقل للعبد أجب دعائى حتى أجيب دعاءك لانه لو قال ذلك لصار لدعائى وهذا تنبيه على ان اجابة الله عبده فضل منه ابتداء وانه غير معلل بطاعة العبد وان اجابة الرب فى هذا الباب الى العبد متقدم على اشتغال العبد بطاعة الرب وهذا يدل على فساد ما نقلناه عن المعتزلة فى المسئلة الرابعة (المسئلة الثانية) قال الواحدى أجاب واستجاب بمعنى واحد قال كعب الغنوى

وداع دعا يا من يجيب الى الندا ٭ فلم يستجبه عند ذاك مجيب

وقال أهل المعنى الاجابة من العبد لله الطاعة واجابة الله لعبده اعطاؤه اياه مطلوبه لان اجابة كل شئ على وفق ما يليق به (المسئلة الثالثة) اجابة العبد لله ان كانت اجابة بالقلب واللسان فذلك هو الايمان وعلى هذا التقدير يكون قوله فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي تكرارا محضا وان كانت اجابة العبد لله عبارة عن الطاعات كان الايمان مقدما على الطاعات وكان حق النظم أن يقول فليؤمنوا بي وليستجيبوا لي فلم جاء على العكس منه وجوابه ان الاستجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام والايمان عبارة عن صفة القلب وهذا يدل على ان العبد لا يصل الى نور الايمان وقوته الا بتقدم الطاعات والعبادات أما قوله تعالى لعلهم يرشدون فقال صاحب الكشاف قرئ يرشدون بفتح الشين وكسرها ومعنى الآية انهم اذا استجابوا لي وآمنوا بي اهتدوا لمصالح دينهم ودنياهم لان الرشيد هو من كان كذلك يقال فلان رشيد قال تعالى فان آنستم منهم رشدا وقال أولئك هم الراشدون ٭ قوله عز وجل (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم أتموا الصيام الى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون) فيه مسائل (المسئلة الاولى) انه ذهب جمهور المفسرين الى ان فى أول شريعة محمد صلى الله عليه وسلم كان الصائم اذا أفطر حل له الاكل والشرب والوقاع بشرط أن لا ينام وأن لا يصلى العشاء الاخيرة فاذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الاشياء ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بهذه الآية وقال أبو مسلم الاصفهانى هذه الحرمة ما كانت ثابتة فى شرعنا البتة بل كانت ثابتة فى شرع النصارى والله تعالى نسخ بهذه الآية ما كان ثابتا فى شرعهم وجرى فيه على مذهبه من انه لم يقع فى شرعنا نسخ البتة واحتج الجمهور على قولهم بوجوه (الحجة الاولى) ان قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم يقتضى تشبيه صومنا بصومهم وقد كانت هذه الحرمة ثابتة فى صومهم فوجب بحكم هذا التشبيه أن تكون ثابتة أيضا فى صومنا واذا ثبت ان الحرمة كانت ثابتة فى شرعنا وهذه الآية ناسخة لهذه الحرمة لزم أن تكون هذه الآية ناسخة لحكم كان ثابتا فى شرعنا (الحجة الثانية) التمسك بقوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ولو كان هذا الحل ثابتا لهذه الامة من أول الامر لم يكن لقوله أحل لكم فائدة (الحجة الثالثة) التمسك بقوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم ولو كان ذلك حلالا لهم لما كان بهم حاجة الى أن يختانوا أنفسهم (الحجة الرابعة) قوله تعالى فتاب عليكم وعفا عنكم ولولا ان ذلك كان محرما عليهم وانهم اقدموا على المعصية بسبب الاقدام على ذلك الفعل لما صح قوله فتاب عليكم وعفا عنكم (الحجة الخامسة) قوله تعالى فالآن باشروهن ولو كان الحل ثابتا قبل ذلك كما هو الآن لم يكن لقوله فالآن باشروهن فائدة (الحجة السادسة) هى ان الروايات المنقولة فى سبب نزول هذه الآية دالة على ان هذه الحرمة كانت ثابتة فى شرعنا هذا مجموع دلائل القائلين بالنسخ أجاب أبو مسلم عن هذه الدلائل فقال (أما الحجة الاولى) فضعيفة لانا بينا ان تشبيه الصوم بالصوم يكفى فى صدقه مشابهتهما فى أصل الوجوب

(وأما الحجة الثانية) فضعيفة أيضا لانا نسلم ان هذه الحرمة كانت ثابتة فى شرع من قبلنا فقوله أحل لكم معناه ان الذى كان محرما على غيركم فقد أحل لكم (وأما الحجة الثالثة) فضعيفة أيضا وذلك لان تلك الحرمة كانت ثابتة فى شرع عيسى عليه السلام وان الله تعالى أوجب علينا الصوم ولم يبين فى ذلك الايجاب زوال تلك الحرمة فكان يخطر ببالهم ان تلك الحرمة كانت ثابتة فى الشرع المتقدم ولم يوجد فى شرعنا ما دل على زوالها فوجب القول ببقائها ثم تأكد هذا الوهم بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم فان مقتضى التشبيه حصول المشابهة فى كل الامور فلما كانت هذه الحرمة ثابتة فى الشرع المتقدم وجب أن تكون ثابتة فى هذا الشرع وان لم تكن حجة قوية الا انها لا اقل من أن تكون شبهة موهمة فلاجل هذه الاسباب كانوا يعتقدون بقاء تلك الحرمة فى شرعنا فلا جرم شددوا وامسكوا عن هذه الامور فقال الله تعالى علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم وأراد به تعالى النظر للمؤمنين بالتخفيف لهم بما لولم تتبين الرخصة فيه لشددوا وامسكوا عن هذه الامور ونقصوا أنفسهم من الشهوة ومنعوها من المراد وأصل الخيانة النقص وخان واختان وتخون بمعنى واحد كقولهم كسب واكتسب وتكسب فالمراد من الآية علم الله انه لولم يتبين لكم احلال الاكل والشرب والمباشرة طول الليل انكم كنتم تنقصون أنفسكم شهواتها وتمنعونها لذاتها ومصلحتها بالامساك عن ذلك بعد النوم كسنة النصارى (وأما الحجة الرابعة) فضعيفة لان التوبة من العباد الرجوع الى الله تعالى بالعبادة ومن الله الرجوع الى العبد بالرحمة والاحسان وأما العفو فهو التجاوز فبين الله تعالى انعامه علينا بتخفيف ما جعله ثقيلا على من قبلنا كقوله ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت عليهم (وأما الحجة الخامسة) فضعيفة لانهم كانوا بسبب تلك الشبهة ممتنعين عن المباشرة فلما بين الله تعالى ذلك وأزال الشبهة فيه لا جرم قال فالآن باشروهن (وأما الحجة السادسة) فضعيفة لان قولنا هذه الآية ناسخة لحكم كان مشروعا لا تعلق له بباب العمل ولا يكون خبر الواحد حجة فيه وأيضا ففى الآية ما يدل على ضعف هذه الروايات لان المذكور فى تلك الروايات ان القوم اعترفوا بما فعلوا عند الرسول وذلك على خلاف قول الله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم لان ظاهره هو المباشرة لانه افتعال من الخيانة فهذا حاصل الكلام فى هذه المسئلة (المسئلة الثانية) القائلون بان هذه الحرمة كانت ثابتة فى شرعنا ثم انها نسخت ذكروا فى سبب نزول هذه الآية انه كان فى أول الشريعة يحل الاكل والشرب والجماع ما لم يرقد الرجل أو يصلى العشاء الآخرة فاذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الاشياء الى الليلة الآتية فجاء رجل من الانصار عشية وقد أجهده الصوم واختلفوا فى اسمه فقال معاذ اسمه أبو صرمة وقال البراء قيس بن صرمة وقال الكلبى أبو قيس بن صرمة وقيل صرمة بن أنس فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سبب ضعفه فقال يا رسول الله عملت فى النخل نهارى أجمع حتى أمسيت فأتيت أهلى لتطعمنى شيئا فأبطأت فنمت فايقظونى وقد حرم الاكل فقام عمر فقال يا رسول الله اعتذر اليك من مثله رجعت الى أهلى بعد ما صليت العشاء الآخرة فأتيت امرأتى فقال عليه الصلاة والسلام لم تكن جديرا بذلك يا عمر ثم قام رجال فاعترفوا بالذى صنعوا فانزل قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم (المسئلة الثالثة) قال صاحب الكشاف قرئ أحل لكم ليلة الصيام الرفث أى أحل الله وقرأ عبد الله الرفوث (المسئلة الرابعة) قال الواحدى ليلة الصيام أراد ليالى الصيام فوقع الواحد موقع الجماعة ومنه قول العباس بن مرداس

فقلنا اسلموا انا أخوكم * فقد برئت من الاحن الصدور

وأقول فيه وجه آخر وهو انه ليس المراد من ليلة الصيام ليلة واحدة بل المراد الاشارة الى الليلة المضافة الى هذه الحقيقة (المسئلة الخامسة) قال الليث الرفث أصله قول الفحش وأنشد الزجاج

ورب اسراب حجيج كظم * عن اللغا ورفث التكلم

يقال رفث فى كلامه يرفث وارفث اذا تكلم بالقبيح قال تعالى فلا رفث ولا فسوق وعن ابن عباس انه أنشد وهو محرم

وهن يمشين بنا هميسا * ان يصدق الطير ننك لميسا

فقيل له أترفث فقال انما الرفث ماكان عند النساء فثبت ان الاصل فى الرفث هو قول الفحش ثم جعل ذلك اسما لما يتكلم به عند النساء من معانى الافضاء ثم جعل كناية عن الجماع وعن كل ما يتبعه فان قيل لم كنى ههنا عن الجماع بلفظ الرفث الدال على معنى القبح بخلاف قوله وقد أفضى بعضكم الى بعض فلما تغشاها أو لامستم النساء دخلتم بهن فأتوا حرثكم من قبل أن تمسوهن فما استمتعتم به منهن ولا تقربوهن (جوابه) السبب فيه استهجان ما وجد منهم قبل الاباحة كما سماه اختيانا لانفسهم والله أعلم (المسئلة السادسة) قال الاخفش انما عدى الرفث بالى لتضمنه معنى الافضاء فى قوله وقد أفضى بعضكم الى بعض (المسئلة السابعة) قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث يقتضى حصول الحل فى جميع الليل لان ليلة نصب على الظرف وانما يكون الليل ظرفا للوقت لو كان الليل كله مشغولا بالرفث والا لكان ظرف ذلك الرفث بعض الليل لا كله فعلى هذا النسخ حصل بهذا اللفظ وأما الذى بعده من قوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود فذلك يكون كالتأكيد لهذا النسخ وأما الذى يقول ان قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث يفيد حل الرفث فى الليل فهذا القدر لا يقتضى حصول النسخ به فيكون الناسخ هو قوله وكلوا واشربوا أما قوله تعالى هن لباس لكم وأنتم لباس لهن ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قد ذكرنا فى تشبيه الزوجين باللباس وجوها (أحدها) أنه لما كان الرجل والمرأة يعتنقان فيضم كل واحد منهما جسمه الى جسم صاحبه حتى يصير كل واحد منهما لصاحبه كالثوب الذى يلبسه سمى كل واحد منهما لباسا قال الربيع هن فراش لكم وأنتم لحاف لهن وقال ابن زيد هن لباس لكم وأنتم لباس لهن يريد أن كل واحد منهما يستر صاحبه عند الجماع عن أبصار الناس (وثانيها) انما سمى الزوجان لباسا ليستر كل واحد منهما صاحبه عما لا يحل كما جاء فى الخبر من تزوج فقد احرز ثلثى دينه (وثالثها) انه تعالى جعلها لباسا للرجل من حيث انه يخصها بنفسه كما يخص لباسه بنفسه ويراها أهلا لان يلاقى كل بدنه كل بدنها كما يعمله فى اللباس (ورابعها) يحتمل أن يكون المراد ستره بها عن جميع المفاسد التى تقع فى البيت لو لم تكن المرأة حاضرة كما يستتر الانسان بلباسه عن الحر والبرد وكثير من المضار (وخامسها) ذكر الاصم أن المراد أن كل واحد منهما كان كاللباس الساتر للآخر فى ذلك المحظور الذى كانوا يفعلونه وهذا ضعيف لانه تعالى أورد هذا الوصف على طريق الانعام علينا فكيف يحمل على التستر بهن فى المحظور (المسئلة الثانية) قال الواحدى انما وحد اللباس بعد قوله هن لانه يجرى مجرى المصدر وفعال من مصادر فاعل وتأويله هن ملابسات لكم (المسئلة الثالثة) قال صاحب الكشاف فان قلت ما موقع قوله هن لباس لكم فنقول هو استئناف كالبيان لسبب الاحلال وهو انه اذا حصلت بينكم وبينهن مثل هذه المخالطة والملابسة قل صبركم عنهن وصعب عليكم اجتنابهن فلذلك رخص لكم فى مباشرتهن أما قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) يقال خانه يخونه خونا وخيانة اذا لم يف له والسيف اذا نبا عن الضريبة فقد خانك وخانه الدهر اذا تغير حاله الى الشر وخان الرجل الرجل اذا لم يؤد الامانة وناقض العهد خائن لانه كان ينتظر منه الوفاء فغدر ومنه قوله تعالى واما تخافن من قوم خيانة أى نقضا للعهد ويقال للرجل المدين انه خائن لانه لم يف بما يليق بدينه ومنه قوله تعالى لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وقال وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل ففى هذه الآيات سمى الله المعصية بالخيانة واذا علمت معنى الخيانة فقال صاحب الكشاف الاختيان من الخيانة كالاكتساب من الكسب فيه زيادة وشدة (المسئلة الثانية) ان الله تعالى ذكر ههنا انهم كانوا يختانون أنفسهم الا انه لم يذكر أن تلك الخيانة كانت فى ماذا فلا بد من حمل هذه الخيانة على شئ يكون له تعلق بما تقدم وما تأخر والذى تقدم هو ذكر الجماع والذى تأخر هو قوله فالآن باشروهن فيجب أن يكون المراد بهذه الخيانة الجماع ثم ههنا وجهان (أحدهما) علم الله انكم كنتم تسرون بالمعصية فى الجماع بعد العتمة والاكل بعد النوم وترتكبون المحرم من ذلك وكل من عصى الله ورسوله فقد خان نفسه وقد خان

الله لانه جلب اليها العقاب وعلى هذا القول يجب أن يقطع على ان وقع ذلك من بعضهم لانه لا يمكن حمله على وقوعه من جميعهم لان قوله علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم ان حمل على ظاهره وجب في جميعهم أن يكونوا مختانين لانفسهم لكنا قد علمنا أن المراد به التبعيض للعادة والاخبار واذا صح ذلك فيجب أن يقطع على وقوع هذا الجماع المحظور من بعضهم فمن هذا الوجه يدل على تحريم سابق وعلى وقوع ذلك من بعضهم ولابي مسلم أن يقول قد بينا أن الخيانة عبارة عن عدم الوفاء بما يجب عليه فأنتم حملتموه على عدم الوفاء بطاعة الله ونحن حملناه على عدم الوفاء بما هو خير للنفس وهذا أولى لان الله تعالى لم يقل علم الله انكم كنتم تختانون الله كما قال لا تخونوا الله بل قال كنتم تختانون أنفسكم فكان حمل اللفظ على ما ذكرناه ان لم يكن أولى فلا أقل من التساوي وبهذا التقدير لا يثبت النسخ (القول الثاني) أن المراد علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم لو دامت تلك الحرمة ومعناه ان الله يعلم انه لو دام ذلك التكليف الشاق لوقعوا في الخيانة وعلى هذا التفسير ما وقعت الخيانة ويمكن أن يقال التفسير الاول أولى لانه لا حاجة فيه الى اضمار الشرط وان يقال بل الثاني أولى لان على التفسير الاول يصير اقدامهم على المعصية سببا لنسخ التكليف وعلى التقدير الثاني علم الله انه لو دام ذلك التكليف لحصلت الخيانة فصار ذلك سببا لنسخ التكليف رحمة من الله على عباده حتى لا يقعوا في الخيانة أمّا قوله تعالى فتاب عليكم فمعناه على قول أبي مسلم فرجع عليكم بالاذن في هذا الفعل والتوسعة عليكم وعلى قول مثبتي النسخ لا بد فيه من اضمار تقديره تبتم فتاب عليكم فيه أمّا قوله تعالى وعفا عنكم فعلى قول أبي مسلم معناه وسع عليكم ان اباح لكم الاكل والشرب والمعاشرة في كل الليل ولفظ العفو قد يستعمل في التوسعة والتخفيف قال عليه السلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق وقال أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله والمراد منه التخفيف بتأخير الصلاة الى آخر الوقت ويقال أتاني هذا المال عفوا أي سهلا فثبت ان لفظ العفو غير مشعر بسبق التحريم وأمّا على قول مثبتي النسخ فقوله عفا عنكم لا بد وان يكون تقديره عفا عن ذنوبكم وهذا مما يقوي أيضا قول أبي مسلم لان تفسيره لا يحتاج الى الاضمار وتفسير مثبتي النسخ يحتاج الى الاضمار أمّا قوله تعالى فالآن باشروهن ففيه مسائل (المسئلة الاولى) هذا امر وارد عقب الحظر فالذين قالوا الامر الوارد عقيب الحظر ليس الا للاباحة كلامهم ظاهر وأمّا الذين قالوا مطلق الامر للوجوب قالوا انما تركنا الظاهر وعرفنا كون هذا الامر للاباحة بالاجماع (المسئلة الثانية) المباشرة فيها قولان (أحدهما) وهو قول الجمهور انها الجماع سمي بهذا الاسم لتلاصق البشرتين وانضمامهما ومنه ما روي أنه عليه السلام نهى أن يباشر الرجل الرجل والمرأة المرأة (والثاني) وهو قول الاصم انه الجماع فما دونه وعلى هذا الوجه اختلف المفسرون في معنى قوله ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد فمنهم من حمله على كل المباشرات ولم يقصره على الجماع والاقرب أن لفظ المباشرة لما كان مشتقا من تلاصق البشرتين لم يكن مختصا بالجماع بل يدخل فيه الجماع فيما دون الفرج وكذا المعانقة والملامسة الا انهم انما اتفقوا في هذه الآية على ان المراد به هو الجماع لان السبب في هذه الرخصة كان وقوع الجماع من القوم ولان الرفث المتقدم ذكره لا يراد به الا الجماع الا انه لما كان اباحة الجماع تتضمن اباحة ما دونه صارت اباحته دلالة على اباحة ما عداه فصح ههنا حمل الكلام على الجماع فقط ولما كان في الاعتكاف المنع من الجماع لا يدل على المنع مما دونه صلح اختلاف المفسرين فيه فهذا هو الذي يجب أن يعتمد عليه على ما لخصه القاضي أما قوله وابتغوا ما كتب الله لكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا في الآية وجوها (أحدها) وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بالمباشرة أي لا تباشروا لقضاء الشهوة وحدها ولكن لابتغاء ما وضع الله له النكاح من التناسل قال عليه السلام تناكحوا تناسلوا تكثروا (وثانيها) انه نهى عن العزل وقد رويت الاخبار في كراهية ذلك وقال الشافعي لا يعزل الرجل عن الحرة الا باذنها ولا بأس ان يعزل عن الامة وروى عاصم عن رزين بن حبيش عن علي رضي الله عنه انه كان يكره العزل وعن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يعزل عن الحرة الا باذنها

(وثالثها) أن يكون المعنى ابتغوا المحل الذى كتب الله لكم وحلله دون مالم يكتب لكم من المحل المحرم ونظيره قوله تعالى فأتوهن من حيث أمركم الله (ورابعها) أن هذا التأكيد تقديره فالآن باشروهن وابتغوا هذه المباشرة التى كتبها الله لكم بعد ان كانت محرمة عليكم (وخامسها) وهو على قول أبى مسلم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم يعنى هذه المباشرة التى كان الله تعالى كتبها لكم وان كنتم تظنونها محرمة عليكم (وسادسها) أن مباشرة الزوجة قد تحرم فى بعض الاوقات بسبب الحيض والنفاس والعدة والردة فقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعنى لا تباشروهن الا فى الاحوال والاوقات التى اذن لكم فى مباشرتهن (وسابعها) أن قوله فالآن باشروهن اذن فى المباشرة وقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعنى لا تبتغوا هذه المباشرة الا من الزوجة والمملوكة لان ذلك هو الذى كتب الله لكم بقوله الا على أزواجهم أو ما ملكت ايمانهم (وثامنها) قال معاذ بن جبل وابن عباس فى رواية أبى الجوزاء يعنى اطلبوا ليلة القدر وما كتب الله لكم من الثواب فيها ان وجدتموها وجمهور المحققين استبعدوا هذا الوجه وعندى انه لا بأس به وذلك هو ان الانسان مادام قلبه مشتغلا بطلب الشهوة واللذة لا يمكنه حينئذ أن يتفرغ للطاعة والعبودية والحضور واما اذا قضى وطره وصار فارغا من طلب الشهوة يمكنه حينئذ أن يتفرغ للعبودية فتقدير الآية فالآن باشروهن حتى تتخلصوا من تلك الخواطر المانعة عن الاخلاص فى العبودية واذا تخلصتم منها فابتغوا ما كتب الله من الاخلاص فى العبودية فى الصلاة والذكر والتسبيح والتهليل وطلب ليلة القدر ولا شك أن هذه الرواية على هذا التقدير غير مستبعدة (المسئلة الثانية) كتب فيه وجوه (أحدها) ان كتب فى هذا الموضع بمعنى جعل كقوله كتب فى قلوبهم الايمان أى جعل وقوله فاكتبنا مع الشاهدين فسأكتبها للذين يتقون أى أجعلها (وثانيها) معناه قضى الله لكم كقوله قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا أى قضاه وقوله كتب الله لأغلبن أنا ورسلى وقوله لبرز الذين كتب عليهم القتل أى قضى (وثالثها) أصله هو ما كتب الله فى اللوح المحفوظ مما هو كائن وكل حكم حكم به على عباده فقد أثبته فى اللوح المحفوظ (ورابعها) هو ما كتب الله فى القرآن من اباحة هذه الافعال (المسئلة الثالثة) قرأ ابن عباس واتبعوا وقرأ الاعمش وابغوا أما قوله وكلوا واشربوا فالفائدة فى ذكرهما أن تحريمهما وتحريم الجماع بالليل بعد النوم لما تقدم احتيج فى اباحة كل واحد منها الى دليل خاص يزول به التحريم فلو اقتصر تعالى على قوله فالآن باشروهن لم يعلم بذلك زوال تحريم الاكل والشرب فقرن الى ذلك قوله وكلوا واشربوا لتتم الدلالة على الاباحة أما قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ففيه مسائل (المسئلة الاولى) روى انه لما نزلت هذه الآية قال عدى بن حاتم أخذت عقالين أبيض وأسود فجعلتهما تحت وسادتى وكنت أقوم من الليل فانظر اليهما فلم يتبين لى الابيض من الاسود فلما أصبحت غدوت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته فضحك وقال انك لعريض القفا انما ذلك بياض النهار وسواد الليل وانما قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم انك لعريض القفا لان ذلك مما يستدل به على بلاهة الرجل ونقول يدل قطعا على انه تعالى كنى بذلك عن بياض أول النهار وسواد آخر الليل وفيه اشكال وهو ان بياض الصبح المشبه بالخيط الاسود هو بياض الصبح الكاذب لانه بياض مستطيل يشبه الخيط فاما بياض الصبح الصادق فهو بياض مستدير فى الافق فكان يلزم بمقتضى هذه الآية أن يكون أول النهار من طلوع الصبح الكاذب وبالاجماع انه ليس كذلك (وجوابه) أن لولا قوله تعالى فى آخر هذه الآية من الفجر لكان السؤال لازما وذلك لان الفجر انما يسمى فجرا لانه ينفجر منه النور وذلك انما يحصل فى الصبح الثانى لا فى الصبح الاول فلما دلت الآية على ان هذا الخيط الابيض يجب أن يكون من الفجر علمنا أنه ليس المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح الصادق فان قيل فكيف يشبه الصبح الصادق بالخيط مع ان الصبح الصادق ليس بمستطيل والخيط مستطيل (جوابه) ان القدر من البياض الذى يحرم هو أول الصبح الصادق وأول الصبح الصادق لا يكون منتشرا بل يكون صغيرا دقيقا بل الفرق بينه وبين الصبح الكاذب أن الصبح الكاذب يطلع دقيقا والصادق يبدو دقيقا

ويرتفع مستقبلا لزوال السؤال فاما ما حكى عن عدى بن حاتم فبعيد لانه يبعد أن يخفى على مثله هذه الاستعارة مع قوله تعالى من الفجر (المسئلة الثانية) لاشك أن كلمة حتى لانتهاء الغاية فدلت هذه الآية على ان حل المباشرة والاكل والشرب ينتهى عند طلوع الصبح وزعم أبو مسلم الاصفهانى لاشئ من المفطرات الا احد هذه الثلاثة فاما الامور التى تذكرها الفقهاء من تكلف القئ والحقنة والسعوط فليس شئ منها بمفطر قال لان كل هذه الاشياء كانت مباحة ثم دلت هذه الآية على حرمة هذه الثلاثة على الصائم بعد الصبح فبقى ما عداها على الحل الاصلى فلا يكون شئ منها مفطرا والفقهاء قالوا ان الله تعالى خص هذه الاشياء الثلاثة بالذكر لان النفس تميل اليها وأما القئ والحقنة فالنفس تكرههما والسعوط نادر فلهذا لم يذكرها (المسئلة الثالثة) مذهب أبى هريرة والحسن بن صالح بن حى أن الجنب اذا اصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الآية تدل على بطلان قولهم لان المباشرة اذا كانت مباحة الى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال الا بعد انفجار الصبح (المسئلة الرابعة) زعم الاعمش انه يحل الاكل والشرب والجماع بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس قياسا لاول النهار على آخره فكما ان آخره بغروب القرص وجب أن يكون أوله بطلوع القرص وقال فى الآية ان المراد بالخيط الابيض والخيط الاسود النهار والليل ووجه الشبه ليس الا فى البياض والسواد فاما أن يكون التشبيه فى الشكل مرادا فهذا غير جائز لان ظلمة الافق حال طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخيط الاسود فى الشكل البتة فثبت ان المراد بالخيط الابيض والخيط الاسود هو النهار والليل ثم لما بحثنا عن حقيقة الليل فى قوله ثم أتموا الصيام الى الليل وجدناها عبارة عن زمان غيبة الشمس بدليل ان الله تعالى سمى ما بعد المغرب ليلا مع بقاء الضوء فيه فثبت أن يكون الامر فى الطرف الاول من النهار كذلك فيكون قبل طلوع الشمس ليلا وأن لا يوجد النهار الا عند طلوع القرص فهذا تقرير قول الاعمش ومن الناس من سلم ان أول النهار انما يكون من طلوع الصبح فقاس عليه آخر النهار ومنهم من قال لا يجوز الافطار الا بعد غروب الحمرة ومنهم من زاد عليه وقال بل لا يجوز الافطار الا عند طلوع الكواكب وهذه المذاهب قد انقرضت والفقهاء أجمعوا على بطلانها فلا فائدة فى استقصاء الكلام فيها (المسئلة الخامسة) الفجر مصدر قولك فجرت الماء أفجره فجرا وفجرته تفجيرا قال الازهرى الفجر أصله الشق فعلى هذا الفجر فى آخر الليل هو انشقاق ظلمة الليل بنور الصبح وأما من فى قوله من الفجر فقيل للتبعيض لان المعتبر بعض الفجر لا كله وقيل للتبيين كانه قيل الخيط الابيض الذى هو الفجر (المسئلة السادسة) ان الله تعالى لما أحل الجماع والاكل والشرب الى غاية تبين الصبح وجب أن يعرف أن تبين الصبح ما هو فنقول الطريق الى معرفة تبين الصبح اما أن يكون قطعيا أو ظنيا أما القطعى فبأن يرى طلوع الصبح أو يتيقن انه مضى من الزمان ما يجب طلوع الصبح عنده وأما الظنى فنقول اما أن يحصل ظن ان الصبح طلع فيحرم الاكل والشرب والوقاع فان حصل ظن انه ما طلع كان الاكل والشرب والوقاع مباحا فان أكل ثم تبين بعد ذلك ان ذلك الظن خطأ وان الصبح كان قد طلع عند ذلك الاكل فقد اختلفوا وكذلك ان ظن ان الشمس قد غربت فأفطر ثم تبين انها ما كانت غاربة فقال الحسن لا قضاء فى الصورتين قياسا على ما لو أكل ناسيا وقال أبو حنيفة ومالك والشافعى فى رواية المزنى عنه يجب القضاء لانه أمر بالصوم من الصبح الى الغروب ولم يأت به أما الناسى فعند مالك يجب عليه القضاء وأما الباقون الذين سلموا انه لا قضاء قالوا مقتضى الدليل وجوب القضاء عليه أيضا الا انا أسقطناه عنه للنص وهو ما روى أبو هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم ان رجلا قال أكلت وشربت وأنا صائم فقال عليه الصلاة والسلام أطعمك الله وسقاك فانت ضيف الله فتم صومك (والقول الثالث) انه اذا أخطأ فى طلوع الصبح لا يجب القضاء واذا أخطأ فى غروب الشمس يجب القضاء والفرق ان الاصل فى كل ثابت بقاؤه على ما كان والثابت فى الليل حل الاكل وفى النهار حرمته أما اذا لم يغلب على ظنه لا بقاء الليل ولا طلوع الصبح بل بقى متوقفا فى الامرين فههنا يكره له الاكل والشرب والجماع فان فعل جاز لان الاصل بقاء الليل والله أعلم أما قوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ان كلمة الى

لانتهاء الغاية فظاهر الآية ان الصوم ينتهي عند دخول الليل وذلك لان غاية الشيء مقطعه ومنتهاه وانما يكون مقطعا ومنتهى اذا لم يبق بعد ذلك وقد تجيء هذه الكلمة لا للانتهاء كما في قوله تعالى الى المرافق الا ان ذلك على خلاف الدليل والفرق بين الصورتين ان الليل ليس من جنس النهار فيكون الليل خارجا عن حكم النهار والمرافق من جنس اليد فيكون داخلا فيه وقال أحمد بن يحيى سبيل الى الدخول والخروج وكلا الامرين جائز تقول أكلت السمكة الى رأسها وجائز أن تكون الرأس داخلا في الاكل وخارجا منه الا انه لا يشك ذو عقل ان الليل خارج عن الصوم اذ لو كان داخلا فيه لعظمت المشقة ودخلت المرافق في الغسل أخذا بالاوثق ثم سواء قلنا انه مجمل أو غير مجمل فقد ورد الحديث الصحيح فيه وهو ما روى عمر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا وقد غربت الشمس فقد أفطر الصائم فهذا الحديث يدل على ان الصوم ينتهي في هذا الوقت فاما انه يجب على المكلف أن يتناول عند هذا الوقت شيئا فالدليل عليه ما روى الشافعي رضي الله عنه باسناده عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال قيل يا رسول الله انك تواصل أي كيف تنهانا عن أمر أنت تفعله فقال اني لست مثلكم اني أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني وقيل فيه معان (أحدها) انه كان يطعم ويسقى من طعام الجنة (والثاني) انه عليه الصلاة والسلام قال اني على ثقة من اني لو احتجت الى الطعام أطعمني الله من طعام الجنة (والثالث) اني أعطيت قوة من طعم وشرب لانه لو كان اطعاما حقيقة لم يكن مواصلا وحكى محمد ابن جرير الطبري عن ابن الزبير انه كان يواصل سبعة أيام فلما كبر جعلها خمسا فلما كبر جدا جعلها ثلاثا فظاهر كلام الشافعي رضي الله عنه يدل على ان هذا النهي نهي تحريم وقيل هو نهي تنزيه لانه ترك للمباح وعلى هذا التأويل صح فعل ابن الزبير اذا عرفت هذا فنقول اذا تناول شيئا قليلا ولو قطرة من الماء فعلى ذلك هو بالخيار في الاستيفاء الا أن يخاف المرء من التقصير في الصوم المستأنف أو في سائر العبادات فيلزمه حينئذ أن يتناول من الطعام قدرا يزول به هذا الخوف (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان الليل ما هو فمن الناس من قال آخر النهار على أوله فاعتبروا في حصول الليل زوال آثار الشمس كما حصل اعتبار زوال الليل عند ظهور آثار الشمس ثم هؤلاء منهم من اكتفى بزوال الحمرة ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام وظهور الكواكب الا ان الحديث الذي رواه عمر يبطل ذلك وعليه عمل الفقهاء (المسئلة الثالثة) الحنفية تمسكوا بهذه الآية في ان التبييت والتعيين غير معتبر في صحة الصوم قالوا الصوم في اللغة هو الامساك وقد وجد ههنا فيكون صائما فيجب عليه اتمامه لقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل فوجب القول بصحته لان الامساك حرج ومشقة وعسر وهو منفي بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله ولا يريد بكم العسر ترك العمل به في الصوم الصحيح فيبقى غير الصحيح على الاصل ثم نقول مقتضى هذا الدليل أن يصح صوم الفرض بنية بعد الزوال الا أنا قلنا الاقل يلحق بالاغلب فلا جرم أبطلنا الصوم بنية بعد الزوال وصححنا بنية قبل الزوال (المسئلة الرابعة) الحنفية تمسكوا بهذه الآية في ان صوم النفل يجب اتمامه قالوا لان قوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل أمر وهو للوجوب وهو يتناول كل الصيامات والشافعية قالوا هذا انما ورد لبيان أحكام صوم الفرض فكان المراد منه صوم الفرض (الحكم السابع) من الاحكام المذكورة في هذه السورة الاعتكاف قوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد اعلم انه تعالى لما بين الصوم وبين ان من حكمه تحريم المباشرة كان يجوز أن يظن في الاعتكاف ان حاله كحال الصوم في ان الجماع يحرم فيه نهارا لا ليلا فبين تعالى تحريم المباشرة فيه نهارا وليلا فقال ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال الشافعي رضي الله عنه الاعتكاف اللغوي ملازمة المرء الشيء وحبس نفسه عليه برا كان أو اثما قال تعالى يعكفون على أصنام لهم والاعتكاف الشرعي المكث في بيت الله تقربا اليه وحاصله راجع الى تقييد اسم الجنس بالنوع بسبب العرف وهو من الشرائع القديمة قال الله تعالى وطهر بيتي للطائفين والعاكفين وقال تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد (المسئلة الثانية)

لو

لو لمس الرجل المرأة بغير شهوة جاز لان عائشة رضى الله عنها كانت ترجل رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معتكف أما اذا لمسها بشهوة أوقبلها أو باشرها فيما دون الفرج فهو حرام على المعتكف وهل يبطل بها اعتكافه للشافعى رحمه الله فيه قولان الاصح انه يبطل وقال أبو حنيفة لا يفسد الاعتكاف اذا لم ينزل احتج من قال بالافساد ان الاصل فى لفظ المباشرة ملاقاة البشرتين فقوله ولا تباشروهن منع من هذه الحقيقة فيدخل فيه الجماع وسائر هذه الامور لان معنى المباشرة حاصل فى كلها فان قيل لم حملتم المباشرة فى الآية المتقدمة على الجماع قلنا لان ماقبل الآية يدل على انه هو الجماع وهو قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث وسبب نزول تلك الآية يدل على انه هو الجماع ثم لما أذن فى الجماع كان ذلك اذنا فيما دون الجماع بطريق الاولى أما ههنا فلم يوجد شئ من هذه القرائن فوجب ابقاء لفظ المباشرة على موضوعه الاصلى وحجة من قال انها لاتبطل الاعتكاف أجمعنا على ان هذه المباشرة لاتفسد الصوم والحج فوجب أن لاتفسد الاعتكاف لان الاعتكاف ليس أعلى درجة منهما (والجواب) أن النص مقدم على القياس (المسئلة الثالثة) اتفقوا على ان شرط الاعتكاف الجلوس فى المسجد وذلك لان المسجد يتميز عن سائر البقاع من حيث انه بنى لاقامة الطاعات فيه ثم اختلفوا فيه فنقل عن على رضى الله عنه انه لايجوز الا فى المسجد الحرام والحجة فيه قوله تعالى ان طهرا بيتى للطائفين والعاكفين فعين ذلك البيت لجميع العاكفين ولو جاز الاعتكاف فى غيره لما صح ذلك العموم وقال عطاء لايجوز الا فى المسجد الحرام ومسجد المدينة لما روى عبد الله بن الزبير ان النبى صلى الله عليه وسلم قال صلاة فى مسجدى هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد الا المسجد الحرام وصلاة فى المسجد الحرام أفضل من مائة صلاة فى مسجدى وقال حذيفة يجوز فى هذين المسجدين وفى مسجد بيت المقدس لقوله عليه الصلاة والسلام لاتشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدى هذا وقال الزهرى لايصح الا فى الجامع وقال أبو حنيفة لايصح الا فى مسجد له امام راتب ومؤذن راتب وقال الشافعى رضى الله عنه يجوز فى جميع المساجد الا ان المسجد الجامع أفضل حتى لايحتاج الى الخروج لصلاة الجمعة واحتج الشافعى رضى الله عنه بهذه الآية لان قوله ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد عام يتناول كل المساجد (المسئلة الرابعة) يجوز الاعتكاف بغير صوم والافضل أن يصوم معه وقال أبو حنيفة لايجوز الا بالصوم حجة الشافعى رضى الله عنه هذه الآية لانه بغير الصوم عاكف والله تعالى منع العاكف من مباشرة المرأة ولو كان اعتكافه باطلا لما كان ممنوعا ترك العمل بظاهر اللفظ اذا ترك النية فيبقى فيما عداه على الاصل واحتج المزنى بصحة قول الشافعى رضى الله عنهما بأمور ثلاثة (الاول) لو كان الاعتكاف يوجب الصوم لما صح فى رمضان لان الصوم الذى هو موجبه اما صوم رمضان وهو باطل لانه واجب بسبب الشهر لا بسبب الاعتكاف أو صوم آخر سوى صوم رمضان وذلك ممتنع وحيث أجمعوا على انه يصح فى رمضان علمنا ان الصوم لايوجب الاعتكاف (والثانى) انه لو كان الاعتكاف لايجوز الا مقارنا بالصوم لخرج الصائم بالليل عن الاعتكاف لخروجه فيه عن الصوم ولما كان الامر بخلاف ذلك علمنا ان الاعتكاف يجوز فردا أبدا بدون الصوم (والثالث) ماروى ابن عمر رضى الله عنه قال يارسول الله انى نذرت فى الجاهلية أن أعتكف لله ليلة فقال عليه الصلاة والسلام أوف بنذرك ومعلوم انه لايجوز الصوم فى الليل (المسئلة الخامسة) قال الشافعى رضى الله عنه لاتقدير لزمان الاعتكاف فلو نذر اعتكاف ساعة ينعقد ولو نذر أن يعتكف مطلقا يخرج عن نذره باعتكافه ساعة كما لو نذر أن يتصدق مطلقا تصدق بما شاء من قليل أو كثير ثم قال الشافعى رضى الله عنه وأحب أن يعتكف يوما وانما قال ذلك للخروج عن الخلاف فان أبا حنيفة رضى الله عنه لايجوز اعتكاف أقل من يوم بشرط أن يدخل قبل طلوع الفجر ويخرج بعد غروب الشمس وحجة الشافعى رضى الله عنه انه ليس تقدير الاعتكاف بمقدار معين من الزمان أولى من بعض فوجب ترك التقدير والرجوع الى أقل مالا بد منه وحجة أبى حنيفة رحمه الله ان الاعتكاف هو حبس النفس عليه وذلك لايحصل فى اللحظة الواحدة ولان على هذا التقدير

لا يجوز للمعتكف عن ينتظر الصلاة أما قوله تعالى تلك حدود الله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله تلك لا يجوز أن يكون اشارة الى حكم الاعتكاف لان الحدود جمع ولم يذكر الله تعالى في الاعتكاف الا حدا واحدا وهو تحريم المباشرة بل هو اشارة الى كل ما تقدم في أول آية الصوم الى ههنا على ما سبق شرح مسائلها على التفصيل (المسئلة الثانية) قال الليث حد الشئ مقطعه ومنتهاه قال الازهرى ومنه يقال للمحروم محدود لانه ممنوع عن الرزق ويقال للبواب حداد لانه يمنع الناس من الدخول وحد الدار ما يمنع غيرها من الدخول فيها وحدود الله ما يمنع من مخالفتها والمتكلمون يسمون الكلام الجامع المانع حدا وسمى الحديد حديدا لما فيه من المنع وكذلك احداد المرأة لانها تمتنع من الزينة اذا عرفت الاشتقاق فنقول المراد من حدود الله محدوداته أى مقدوراته التي قدرها بمقادير مخصوصة وصفات مضبوطة أما قوله تعالى فلا تقربوها ففيه اشكالان (الاول) ان قوله تعالى تلك حدود الله اشارة الى كل ما تقدم والامور المتقدمة بعضها اباحة وبعضها حظر فكيف قال في الكل فلا تقربوها (والثانى) انه تعالى قال في آية أخرى تلك حدود الله فلا تعتدوها وقال في آية المواريث ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده وقال ههنا فلا تقربوها فكيف الجمع بينهما (والجواب) عن السؤالين من وجوه (الاول) وهو الاحسن والاقوى ان من كان في طاعة الله والعمل بشرائعه فهو متصرف في حيز الحق فنهى أن يتعداه لان من تعداه وقع في حيز الضلال ثم بولغ في ذلك فنهى أن يقرب الحد الذى هو الحاجز بين حيز الحق والباطل لئلا يدانى الباطل وأن يكون بعيدا عن الطرف فضلا أن يتخطاه كما قال عليه الصلاة والسلام ان لكل ملك حمى وحمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك بان يقع فيه (الثانى) ماذكره أبو مسلم الاصفهانى لا تقربوها أى لا تتعرضوا لها بالتغيير كقوله ولا تقربوا مال اليتيم (الثالث) ان الاحكام المذكورة فيما قبل وان كانت كثيرة الا ان أقربها الى هذه الآية انما هو قوله ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد وقبل هذه الآية قوله ثم أتموا الصيام الى الليل وذلك يوجب حرمة الاكل والشرب في النهار وقبل هذه الآية قوله وابتغوا ما كتب الله لكم وهو يقتضى تحريم مواقعة غير الزوجة والمملوكة وتحريم مواقعتهما في غير المأتى وتحريم مواقعتهما في الحيض والنفاس والعدة والردة وليس فيه الا اباحة الشرب والاكل والوقاع في الليل فلما كانت الاحكام المتقدمة أكثرها تحريمات لا جرم غلب جانب التحريم فقال تلك حدود الله فلا تقربوها أى تلك الاشياء التي منعتم عنها انما منعتم عنها بمنع الله ونهيه عنها فلا تقربوها اما قوله تعالى كذلك يبين الله آياته للناس ففيه وجوه (أحدها) المراد انه كما بين ما أمركم به ونهاكم عنه في هذا الموضع كذلك يبين سائر أدلته على دينه وشرعه (وثانيها) قال أبو مسلم المراد بالآيات الفرائض التي بينها كما قال سورة أنزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها آيات بينات ثم فسر الآيات بقوله الزانية والزانى الى سائر ما بينه من أحكام الزنا فكانه تعالى قال كذلك يبين الله للناس ما شرعه لهم ليتقوه بان يعملوا بما لزم (وثالثها) يحتمل أن يكون المراد انه سبحانه لما بين أحكام الصوم على الاستقصاء في هذه الآية بالالفاظ القليلة بيانا شافيا وافيا قال بعده كذلك يبين الله آياته للناس أى مثل هذا البيان الوافى الواضح الكامل هو الذى يذكر للناس والغرض منه تعظيم حال البيان وتعظيم رحمته على الخلق في ذكر مثل هذا البيان أما قوله تعالى لعلهم يتقون فقد مر شرحه غير مرة (الحكم الثامن) من الاحكام المذكورة في هذه السورة حكم الاموال

قوله تعالى (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالاثم وأنتم تعلمون) اعلم انه سبحانه لما قال ولا تأكلوا أموالكم بينكم بقوله ولا تلمزوا أنفسكم وهذا مخالف لها لان أكله لمال نفسه بالباطل يصح كما يصح أكله مال غيره قال الشيخ أبو حامد الغزالى في كتاب الاحياء المال انما يحرم لمعنى في عينه أو لخلل في جهة اكتسابه (والقسم الاول) الحرام لصفة في عينه واعلم ان الاموال اما أن تكون من المعادن أو من النبات أو من الحيوانات أما المعادن وهي أجزاء الارض فلا يحرم شئ منها الا من حيث يضر بالآكل وهو ما يجرى مجرى السم وأما النبات فلا يحرم منه الا ما يزيل الحياة والصحة أو العقل فمزيل الحياة

السموم ومزيل الصحة الادوية فى غير وقتها ومزيل العقل الخمر والبنج وسائر المسكرات وأما الحيوانات فتنقسم الى ما يؤكل والى ما لا يؤكل وما يحل انما يحل اذا ذبح ذبحا شرعيا ثم اذا ذبحت فلا تحل بجميع أجزائها بل يحرم منها الفرث والدم وكل ذلك مذكور فى كتب الفقه (القسم الثانى) ما يحرم لخلل من جهة اثبات اليد عليه فنقول أخذ المال اما أن يكون باختيار المتملك أو بغير اختياره كالارث والذى باختياره اما أن لا يكون مأخوذا من المالك كأخذ المعادن واما أن يكون مأخوذا من مالك وذلك اما أن يؤخذ قهرا أو بالتراضى والمأخوذ قهرا اما أن يكون لسقوط عصمة الملك كالغنائم أو لاستحقاق الآخذ كزكوات الممتنعين والنفقات الواجبة عليهم والمأخوذ تراضيا اما أن يؤخذ بعوض كالبيع والصداق والاجرة واما أن يؤخذ بغير عوض كالهبة والوصية فيحصل من هذا التقسيم أقسام ستة (الاول) ما يؤخذ من غير مالك كنيل المعادن واحياء الموات والاصطياد والاحتطاب والاستقاء من الانهار والاحتشاش فهذا حلال بشرط أن لا يكون المأخوذ مختصا بذى حرمة من الآدميين (الثانى) المأخوذ قهرا ممن لا حرمة له وهو الفىء والغنيمة وسائر أموال الكفار المحاربين وذلك حلال للمسلمين اذا أخرجوا منه الخمس وقسموه بين المستحقين بالعدل ولم يأخذوه من كافر له حرمة وأمان وعهد (الثالث) ما يؤخذ قهرا بالاستحقاق عند امتناع من عليه فيؤخذ دون رضاه وذلك حلال اذا تم سبب الاستحقاق وتم وصف المستحق واقتصر على القدر المستحق (الرابع) ما يؤخذ تراضيا بمعاوضة وذلك حلال اذ روعى شرط العوضين وشرط العاقدين وشرط اللفظين أعنى الايجاب والقبول مما يتعبد الشرع به من اجتناب الشرط المفسد (الخامس) ما يؤخذ بالرضى من غير عوض كما فى الهبة والوصية والصدقة اذا روعى شرط المعقود عليه وشرط العاقدين وشرط العقد ولم يؤد الى ضرر بوارث أو غيره (السادس) ما يحصل بغير اختياره كالميراث وهو حلال اذا كان المورث قد اكتسب المال من بعض الجهات الخمس على وجه حلال ثم كان ذلك بعد قضاء الدين وتنفيذ الوصايا وتعديل القسمة بين الورثة واخراج الزكاة والحج والكفارة ان كانت واجبة فهذا مجامع مداخل الحلال وكتب الفقه مشتملة على تفاصيلها فكل ما كان كذلك كان مالا حلالا وكل ما كان بخلافه كان حراما اذا عرفت هذا فنقول المال اما أن يكون لغيره أوله فان كان لغيره كانت حرمته لاجل الوجوه الستة المذكورة وان كان له فاكله بالحرام ان يصرف الى شرب الخمر والزنا واللواط والقمار أو الى السرف المحرم وكل هذه الاقسام داخلة تحت قوله ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل واعلم انه سبحانه كرر هذا النهى فى مواضع من كتابه فقال يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة وقال الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما وقال يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين ثم قال فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ثم قال وان تبتم فلكم رؤس أموالكم ثم قال ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون جعل آكل الربا فى أول الامر مؤذنا بمحاربة الله وفى آخره متعرضا للنار (المسئلة الثانية) قوله ولا تأكلوا ليس المراد منه الاكل خاصة لان غير الاكل من التصرفات كالاكل فى هذا الباب لكنه لما كان المقصود الاعظم من المال انما هو الاكل وقع التعارف فيمن ينفق ماله أن يقال انه أكله فلهذا السبب عبر الله تعالى عنه بالاكل (المسئلة الثالثة) الباطل فى اللغة الزائل الذاهب يقال بطل الشىء بطولا فهو باطل وجمع الباطل بواطل وأباطيل جمع أبطولة ويقال بطل الاجير يبطل بطالة اذا تعطل واتبع اللهو أما قوله تعالى وتدلوا بها الى الحكام ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الادلاء مأخوذ من ادلاء الدلو وهو ارسالك اياها فى البئر للاستقاء يقال ادليت دلوى أدليها ادلاء فاذا استخرجتها قلت دلوتها قال تعالى فأدلى دلوه ثم جعل كل القاء قول أو فعل ادلاء ومنه يقال للمحتج ادلى بحجته كأنه يرسلها ليصير الى مراده كادلاء المستقى الدلو ليصل الى مطلوبه من الماء وفلان يدلى الى الميت بقرابة أو رحم اذا كان منتسبا اليه فيطلب الميراث بتلك النسبة طلب المستقى الماء بالدلو اذا عرفت هذا فنقول انه داخل فى حكم النهى والتقدير ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ولا تدلوا بها الى الحكام أى لا ترشوها اليهم لتأكلوا طائفة من أموال الناس بالباطل وفى تشبيه

الرشوة بالادلاء وجهان (أحدهما) ان الرشوة رشاء الحاجة فكما ان الدلو المملوء من الماء يصل من البعيد الى القريب بواسطة الرشاء فالمقصود البعيد يصير قريبا بسبب الرشوة (والثانى) ان الحاكم بسبب أخذ الرشوة يمضى فى ذلك الحكم من غير تثبت كمضى الدلو فى الارسال ثم المفسرون ذكروا وجوها (أحدها) قال ابن عباس والحسن وقتادة المراد منه الودائع ومالا يقوم عليه بينة (وثانيها) ان المراد هو مال اليتيم فى يد الاوصياء يدفعون بعضه الى الحاكم ليبقى عليهم بعضه (وثالثها) ان المراد من الحاكم شهادة الزور وهو قول الكلبى (ورابعها) قال الحسن المراد هو أن يحلف ليذهب حقه (وخامسها) هو أن يدفع الى الحاكم رشوة وهذا أقرب الى الظاهر ولا يبعد أيضا حمل اللفظ على الكل لانها بأسرها أكل بالباطل أما قوله تعالى وأنتم تعلمون فالمعنى وأنتم تعلمون أنكم مبطلون ولا شك ان الاقدام على القبيح مع العلم بقبحه اقبح وصاحبه بالتوبيخ أحق روى عن أبى هريرة رضى الله عنه انه قال اختصم رجلان الى النبى صلى الله عليه وسلم عالم بالخصومة وجاهل بها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم للعالم فقال من قضى عليه يارسول الله والذى لا اله الا هو انى محق فقال ان شئت أعاوده فعاوده فقضى للعالم فقال المقضى عليه مثل ما قال أولا ثم عاوده ثالثا ثم قال عليه الصلاة والسلام من اقتطع حق امرئ مسلم بخصومته فانما اقتطع قطعة من النار فقال العالم المقضى له يارسول الله ان الحق حقه فقال عليه الصلاة والسلام من اقتطع بخصومته وجدله حق غيره فليتبوأ مقعده من النار (الحكم التاسع) * قوله تعالى (يسألونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) نقل عن ابن عباس انه قال ما كان قوم أقل سؤالا من أمة محمد صلى الله عليه وسلم سألوا عن أربعة عشر حرفا فاجيبوا وأقول ثمانية منها فى سورة البقرة (أولها) واذا سألك عبادى عنى فانى قريب (وثانيها) هذه الآية ثم الستة الباقية بعد فى سورة البقرة فالمجموع ثمانية فى هذه السورة (والتاسع) قوله تعالى فى سورة المائدة يسألونك ماذا أحل لهم (والعاشر) فى سورة الانفال يسألونك عن الانفال (والحادى عشر) فى بنى اسرائيل يسألونك عن الروح (والثانى عشر) فى الكهف ويسألونك عن ذى القرنين (والثالث عشر) فى طه ويسألونك عن الجبال (والرابع عشر) فى النازعات يسألونك عن الساعة ولهذه الاسئلة ترتيب عجيب اثنان منها فى الاول فى شرح المبدأ (فالاول) قوله واذا سألك عبادى عنى وهذا سؤال عن الذات (والثانى) قوله يسألونك عن الاهلة وهذا سؤال عن صفة الخلاقية والحكمة فى جعل الهلال على هذا الوجه واثنان منها فى الآخر فى شرح المعاد (أحدهما) قوله ويسألونك عن الجبال (والثانى) قوله يسألونك عن الساعة ايان مرساها ونظير هذا انه ورد فى القرآن سورتان أولهما يا أيها الناس (احداهما) فى النصف الاول وهى السورة الرابعة من سور النصف الاول فان أولها الفاتحة وثانيها البقرة وثالثها آل عمران ورابعها النساء (وثانيتها) فى النصف الثانى من القرآن وهو أيضا السورة الرابعة من سور النصف الثانى أولها مريم وثانيها طه وثالثها الانبياء ورابعها الحج ثم يا أيها الناس الذى فى النصف الاول تشتمل على شرح المبدأ فقال يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة ويا أيها الناس الذى فى النصف الثانى يشتمل على شرح المعاد فقال يا أيها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شئ عظيم فسبحان من له فى هذا القرآن اسرار خفية وحكم مطوية لا يعرفها الا الخواص من عبيده (المسئلة الثانية) روى أن معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم وكل واحد منهما كان من الانصار قالا يارسول الله ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يزيد حتى يمتلئ ويستوى ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ لا يكون على حالة واحدة كالشمس فنزلت هذه الآية ويروى أيضا عن معاذ ان اليهود سألت عن الاهلة واعلم أن قوله تعالى يسألونك عن الاهلة ليس فيه بيان انهم عن أى شئ سألوا لكن الجواب كالدال على موضع السؤال لان قوله قل هى مواقيت للناس والحج يدل على ان سؤالهم كان على وجه الفائدة والحكمة فى تغير حال الاهلة فى النقصان والزيادة فصار القرآن والخبر متطابقين فى ان السؤال كان عن هذا المعنى (المسئلة الثالثة) الاهلة

جمع هلال وهو أول حال القمر حين يراه الناس يقال له هلال لليلتين من أول الشهر ثم يكون قمرا بعد ذلك
وقال أبو الهيثم يسمى القمر لليلتين من أول الشهر هلالا وكذلك لليلتين من آخر الشهر ثم يسمى ما بين ذلك قمرا
قال الزجاج فعال يجمع فى أقل العدد على افعلة نحو مثال وأمثلة وحمار وأحمرة وفى أكثر العدد يجمع على
فعل مثل حمر الا انهم كرهوا فى التضعيف فعل نحو هلل وخلل فاقتصروا على جمع ادنى العدد أما قوله تعالى قل
هى مواقيت للناس والحج ففيه مسألتان (المسئلة الاولى) المواقيت جمع الميقات بمعنى الوقت كالميعاد بمعنى
الوعد وقال بعضهم الميقات منتهى الوقت قال الله تعالى فتم ميقات ربه والهلال ميقات الشهر ومواضع
الاحرام مواقيت الحج لانها مواضع ينتهى اليها ولا تصرف مواقيت لانه غاية الجموع فصار كأن الجمع يكرر فيها
فان قيل فلم صرفت قوارير قيل لانها فاصلة وقعت فى رأس آية فنون ليجرى على طريقة الآيات كما ينون
القوافى فى مثل قوله       اقلى اللوم عاذل والعتابن (المسئلة الثانية) اعلم أنه سبحانه وتعالى جعل الزمان مقدرا
من أربعة أوجه السنة والشهر واليوم والساعة أما السنة فهى عبارة عن الزمان الحاصل من حركة الشمس
من نقطة معينة من الفلك بحركتها الخاصة بها على خلاف حركة الفلك الى أن تعود الى تلك النقطة بعينها الا أن
القوم اصطلحوا على ان تلك النقطة نقطة الاعتدال الربيعى وهو أول الحمل وأما الشهر فهو عبارة عن حركة
القمر من نقطة معينة من فلكه الخاص به الى أن يعود الى تلك النقطة ولما كان أشهر أحوال القمر وضعه
مع الشمس وأشهر أوضاعه من الشمس هو الهلال العربى مع ان القمر فى هذا الوقت يشبه الموجود بعد
العدم والمولود الخارج من الظلم لا جرم جعلوا هذا الوقت منتهى للشهر وأما اليوم بليلته فهو عبارة
عن مفارقة نقطة من دائرة معدل النهار نقطة من دائرة الافق أو نقطة من دائرة نصف النهار وعودها
اليها فالزمان المقدر عبارة عن اليوم بليلته ثم ان المنجمين اصطلحوا على تعيين دائرة نصف النهار مبدأ لليوم
بليلته أما أكثر الامم فانهم جعلوا مبادى الايام بلياليها من مفارقة الشمس افق المشرق وعودها اليه من
الغداة واحتج من نصر مذهبهم بان الشمس عند طلوعها كالموجود بعد العدم فجعله أولا أولى
فزمان النهار عبارة عن مدة كون الشمس فوق الارض وزمان الليل عبارة عن كونها تحت الارض
وفى شريعة الاسلام يفتحون النهار من أول وقت طلوع الفجر فى وجوب الصلاة والصوم وغيرهما من
الاحكام وعند المنجمين مدة الصوم فى الشرع هى زمان النهار كله مع زيادة من زمان الليل معلومة
المقدار محدودة المبدأ وأما الساعة فهى على قسمين مستوية ومعوجة فالمستوية جزء من أربعة وعشرين
من يوم وليلة والمعوجة جزء من اثنى عشر جزأ من يوم وجزء من اثنى عشر جزأ من ليلة فهذا كلام مختصر
فى تعريف السنة والشهر واليوم والساعة فنقول أما السنة فهى عبارة عن دورة الشمس فتحدث بسببها
الفصول الاربعة وذلك لان الشمس اذا حصلت فى الحمل فاذا تحركت من هذا الموضع الى جانب الشمال
أخذ الهواء فى جانب الشمال شيئا من السخونة لقربها من مسامتة الرؤس ويتواتر الاسخان الى ان تصل
أول السرطان وتشتد الحرارة ويزداد الحر ما دامت فى السرطان والاسد لقربها من سمت الرؤس ويتواتر
الاسخان ثم ينعكس الى أن يصل الى الميزان وحينئذ يطيب الهواء ويعتدل ثم يأخذ الحر فى النقصان والبرد
فى الزيادة ولا يزال يزداد البرد الى أن تصل الشمس الى أول الجدى ويشتد البرد حينئذ لبعدها عن سمت
الرؤس ويتواتر البرد ثم ان الشمس تأخذ فى الصعود الى ناحية الشمال وما دامت فى الجدى والدلو فالبرد
اشد ما يكون الى ان تنتهى الى الحمل فحينئذ يطيب الهواء ويعتدل وعادت الشمس الى مبدأ حركتها وانتهى
زمان السنة نهايته وحصلت الفصول الاربعة التى هى الربيع والصيف والخريف والشتاء ومنافع الفصول
الاربعة وتعاقبها ظاهرة مشهورة فى الكتب وأما الشهر فهو عبارة عن دورة القمر فى فلكه الخاص وزعموا أن
نوره مستفاد من الشمس وابدا يكون أحد نصفيه مضيئا بالتمام الا انه عند الاجتماع يكون النصف المضىء
هو النصف الفوقانى فلا جرم نحن لا نرى من نوره شيئا وعند الاستقبال يكون نصفه المضىء مواجها لنا
فلا جرم نراه مستنيرا بالتمام وكلما كان القمر أقرب الى الشمس كان المرئى من نصفه المضىء أقل وكلما كان

أبعد كان المرئى من نصفه المضىء أكثر ثم انه من وقت الاجتماع الى وقت الانفصال يكون كل ليلة أبعد من الشمس ويرى كل ليلة ضوءه أكثر من وقت الاستقبال الى وقت الاجتماع ويكون كل ليلة أقرب الى الشمس فلا جرم يرى كل ليلة ضوءه أقل ولا يزال يقل ويقل حتى عاد كالعرجون القديم فهذا ما قاله أصحاب الطبائع والنجوم وأما الذى يقوله الاصوليون فهو ان القمر جسم والشمس جسم والاجسام كلها متساوية فى الجسمية والاشياء المتساوية فى تمام الماهية يمتنع اختلافها فى اللوازم وهذه مقدمة يقينية فاذا حصول الضوء فى جرم الشمس والقمر أمر جائز أن يحصل وما كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه الا بسبب الفاعل المختار وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فان ذلك يكون قادرا على ايجاده وعلى اعدامه وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اسناد هذه الاختلافات الحاصلة فى نور القمر الى قربها وبعدها من الشمس بل عندنا أن حصول النور فى جرم الشمس انما كان بسبب ايجاد القادر المختار وكذا الذى فى جرم القمر بقى ههنا أن يقال الفاعل المختار لم خصص القمر دون الشمس بهذه الاختلافات فنقول لعلماء الاسلام فى هذا المقام جوابات (أحدهما) أن يقال ان فاعلية الله تعالى لا يمكن تعليلها بغرض ومصلحة ويدل عليه وجوه (أحدها) أن من فعل فعلا لغرض فان قدر على تحصيل ذلك الغرض بدون تلك الواسطة فحينئذ يكون فعل تلك الواسطة عبثا وان لم يقدر فهو عاجز (وثانيها) أن كل من فعل فعلا لغرض فان كان وجود ذلك الغرض أولى له من لا وجوده فهو ناقص بذاته مستكمل بغيره وان لم يكن أولى له لم يكن غرضا (وثالثها) أنه لو كان فعله معللا بغرض فذلك الغرض ان كان محدثا افتقر احداثه الى غرض آخر وان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال فلا جرم قالوا كل شىء صنعه ولا علة لصنعه ولا يجوز تعليل افعاله واحكامه البتة فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون (والجواب الثانى) قول من قال لابد فى افعال الله واحكامه من رعاية المصالح والحكم والقائلون بهذا المذهب سلموا أن العقول البشرية قاصرة فى أكثر المواضع عن الوصول الى اسرار حكم الله تعالى فى ملكه وملكوته وقد دللنا على ان القوم انما سألوا عن الحكمة فى اختلاف أحوال القمر فالله سبحانه وتعالى ذكر وجوه الحكمة فيه وهو قوله قل هى مواقيت للناس والحج وذكر هذا المعنى فى آية أخرى وهى قوله وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب وقال فى آية ثالثة فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وتفصيل القول فيه أن تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها متصل بالدين وبعضها بالدنيا أما ما يتصل منها بالدين فكثيرة منها الصوم قال الله تعالى شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن (وثانيها) الحج قال الله تعالى الحج أشهر معلومات (وثالثها) عدة المتوفى عنها زوجها قال الله تعالى يتربصن بانفسهن أربعة أشهر وعشرا (ورابعها) النذور التى تتعلق بالاوقات ولفضائل الصوم فى أيام لا تعلم الا بالاهلة وأما ما يتصل منها بالدنيا فهو كالمداينات والاجارات والمواعيد ولمدة الحمل والرضاع كما قال وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وغيرها فكل ذلك مما لا يسهل ضبط أوقاتها الا عند وقوع الاختلاف فى شكل القمر فان قيل لا نسلم انا نحتاج فى تقدير الازمنة الى حصول الشهور وذلك لانه يمكن تقديرها بالسنة التى هى عبارة عن دورة الشمس وباجزائها مثل ان يقال كلفتكم بالطاعة الفلانية فى أول السنة أو فى سدسها أو ثلثها أو نصفها وهكذا سائر الاجزاء ويمكن تقديرها بالايام مثل أن يقال كلفتم بالطاعة الفلانية فى اليوم الاول من السنة وبعد خمسين يوما من أول السنة وأيضا فتقدير ان يساعد على انه لابد مع تقدير الزمان بالسنة وباليوم تقديره بالشهر والقمر لكن الشهر عبارة عن دورة من اجتماعه مع الشمس الى ان يجتمع معها مرة أخرى وهذا التقدير حاصل سواء حصل الاختلاف فى اشكال نوره أو لم يحصل ألا ترى أن تقدير السنة بحركة الشمس وان لم يحصل فى نور الشمس اختلاف فكذا يمكن تقدير الشمس بحركة القمر وان لم يحصل فى نور القمر اختلاف واذا لم يكن لنور القمر مخالفة بحال ولا أثر فى هذا الباب لم يجز تقديره به (والجواب عن السؤال الاول) أن ما ذكرتم وان كان ممكنا الا ان احصاء الاهلة أيسر من احصاء الايام لان الاهلة

اثنا عشر شهرا والايام كثيرة ومن المعلوم أن تقسيم جملة الزمان الى السنين ثم تقسيم كل سنة الى الشهور ثم تقسيم الشهور الى الايام ثم تقسيم كل يوم الى الساعات ثم تقسيم كل ساعة الى الانفاس أقرب الى الضبط وأبعد عن الخبط ولهذا قال سبحانه ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا وهذا كما ان المصنف الذى يراعى حسن الترتيب يقسم تصنيفه الى الكتب ثم كل كتاب الى الابواب ثم كل باب الى الفصول ثم كل فصل الى المسائل فكذا ههنا الجواب عنه (وأما السؤال الثانى) فجوابه ماذكرتم الا انه متى كان القمر مختلف الشكل كان معرفة أوائل الشهور وانصافها وأواخرها أسهل مما اذا لم يكن كذلك وأخبر جل جلاله أنه دبر الاهلة هذا التدبير العجيب لمنافع عباده فى قوام دنياهم مع ما يستدلون بهذه الاحوال المختلفة على وحدانية الله سبحانه وتعالى وكمال قدرته كما قال تعالى ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار الى قوله لآيات لاولى الالباب وقال تعالى تبارك الذى جعل فى السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا وأيضا لو لم يقع فى جرم القمر هذا الاختلاف لتأكدت شبهة الفلاسفة فى قولهم ان الاجرام الفلكية لا يمكن تطرق التغيير الى أحوالها فهو سبحانه وتعالى بحكمته القاهرة أبقى الشمس على حالة واحدة وأظهر الاختلاف فى أحوال القمر ليظهر للعاقل أن بقاء الشمس على أحوالها ليس الا بابقاء الله وتغير القمر فى اشكاله ليس الا بتغيير الله فيصير الكل بهذا الطريق شاهدا على افتقارها الى مدبر حكيم قادر قاهر كما قال وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم اذا عرفت هذه الجملة فنقول انه لما ظهر أن الاختلاف فى أحوال القمر معونة عظيمة فى تعيين الاوقات من الجهات التى ذكرناها نبه تعالى بقوله قل هى مواقيت للناس والحج على جميع هذه المنافع لان تعديد جميع هذه الامور يفضى الى الاطناب والاقتصار على البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح فلم يبق الا الاقتصار على كونه ميقاتا فكان هذا الاقتصار دليلا على الفصاحة العظيمة أما قوله تعالى والحج ففيه اضمار تقديره وللحج كقوله تعالى وان أردتم أن تسترضعوا أولادكم أى لاولادكم واعلم انا بينا أن الاهلة مواقيت الكثير من العبادات فافراد الحج بالذكر لا بد فيه من فائدة ولا يمكن أن يقال تلك الفائدة هى أن مواقيت الحج لا تعرف الا بالاهلة قال تعالى الحج أشهر معلومات وذلك لان وقت الصوم لا يعرف الا بالاهلة قال تعالى شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن وقال عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته وأحسن الوجوه فيه ماذكره القفال رحمه الله وهو ان افراد الحج بالذكر انما كان لبيان أن الحج مقصور على الاشهر التى عينها الله تعالى لفرضه وانه لا يجوز نقل الحج من تلك الاشهر الى أشهر كما كانت العرب تفعل ذلك فى النسئ والله أعلم أما قوله تعالى وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا فى سبب نزول هذه الآية وجوها (أحدها) قال الحسن والاصم كان الرجل فى الجاهلية اذا هم بشئ فتعسر عليه مطلوبه لم يدخل بيته من بابه بل يأتيه من خلفه ويبقى على هذه الحالة حولا كاملا فنهاهم الله تعالى عن ذلك لانهم كانوا يفعلونه تطيرا وعلى هذا تأويل الآية ليس البر ان تأتوا البيوت من ظهورها على وجه التطير لكن البر من يتقى الله ولم يتق غيره ولم يخف شيئا كان يتطير به بل توكل على الله تعالى واتقاه وحده ثم قال واتقوا الله لعلكم تفلحون أى لتفوزوا بالخير فى الدين والدنيا كقوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا وتمام التحقيق فى الآية أن من رجع خائبا يقال ما أفلح وما أنجح فيجوز أن يكون الفلاح المذكور فى الآية هو ان الواجب عليكم ان تتقوا الله حتى تصيروا مفلحين منجحين وقد وردت الاخبار عن النبى صلى الله عليه وسلم بالنهى عن التطير وقال لا عدوى ولا طيرة وقال من رده عن سفره تطير فقد اشرك أو كما قال وانه كان يكره الطيرة ويحب الفال الحسن وقد عاب الله تعالى قوما تطيروا بموسى ومن معه وقالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند الله (الوجه الثانى) فى سبب نزول هذه الآية روى أن فى أول الاسلام كان اذا احرم الرجل منهم فان كان من أهل المدن نقب نقبا فى ظهر بيته منه يدخل ويخرج أو يتخذ سلما يصعد منه سطح داره ثم ينحدر وان كان من أهل الوبر خرج

من خلف الخباء فقيل لهم ليس البرّ بتحرجكم من دخول الباب ولكن البرّ من اتقى (الوجه الثالث) ان أهل الجاهلية اذا احرموا نقبوا خلف بيته أو خيمته نقبا منه يدخل ويخرج الا الحمس وهم قريش وكنانة وخزاعة وثقيف وخثيم وبنو عامر بن صعصعة وبنو نصر بن معاوية وهؤلاء سموا حمسا لتشددهم في دينهم والحماسة الشدة وهؤلاء متى احرموا لم يدخلوا بيوتهم البتة ولا يستظلون الوبر ولا يأكلون السمن والاقط ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان محرما ورجل آخر كان محرما فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم حال كونه محرما من باب بستان قد خرب فابصره ذلك الرجل الذى كان محرما فاتبعه فقال له عليه السلام تنح عنى قال ولم يا رسول الله قال دخلت الباب وأنت محرم فوقف ذلك الرجل فقال انى رضيت بسنتك وهديك وقد رأيتك دخلت فدخلت فانزل الله تعالى هذه الآية وأعلمهم أن تشديدهم فى أمر الاحرام ليس ببرّ ولكن البرّ من اتقى مخالفة الله وأمرهم بترك سنة الجاهلية فقال واتوا البيوت من أبوابها فهذا ما قيل فى سبب نزول هذه الآية (المسئلة الثانية) ذكروا فى تفسير الآية ثلاثة أوجه (الاول) وهو قول أكثر المفسرين حمل الآية على هذه الاحوال التى رويناها فى سبب النزول الا ان على هذا التقدير صعب الكلام فى نظم الآية فان القوم سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحكمة فى تغير نور القمر فذكر الله تعالى الحكمة فى ذلك وهى قوله قل هى مواقيت للناس والحج فاى تعلق بين بيان الحكمة فى اختلاف نور القمر وبين هذه القصة ثم القائلون بهذا القول أجابوا عن هذا السؤال من وجوه (أحدها) ان الله تعالى لما ذكر أن الحكمة فى اختلاف أحوال الاهلة جعلها مواقيت للناس والحج وكان هذا الامر من الاشياء التى اعتبروها فى الحج لا جرم تكلم الله تعالى فيه (وثانيها) انه تعالى انما وصل قوله وليس البرّ بان تاتوا البيوت من ظهورها بقوله يسألونك عن الاهلة لانه انما اتفق وقوع القصتين فى وقت واحد فنزلت الآية فيهما معا فى وقت واحد ووصل أحد الامرين بالآخر (وثالثها) كانهم سألوا عن الحكمة فى اختلاف حال الاهلة فقيل لهم اتركوا السؤال عن هذا الامر الذى لا يعنيكم وارجعوا الى ما البحث عنه أهم لكم فانكم تظنون أن اتيان البيوت من ظهورها بر وليس الامر كذلك (القول الثانى) فى تفسير الآية أن قوله تعالى وليس البرّ بان تاتوا البيوت من ظهورها مثل ضربه الله تعالى لهم وليس المراد ظاهره وتفسيره أن الطريق المستقيم المعلوم هو ان يستدل بالمعلوم على المظنون فاما ان يستدل بالمظنون على المعلوم فذلك عكس الواجب وضد الحق واذا عرفت هذا فنقول انه قد ثبت بالدلائل أن للعالم صانعا مختارا حكيما وثبت أن الحكيم لا يفعل الا الصواب البرئ عن العبث والسفه ومتى عرفنا ذلك وعرفنا أن اختلاف أحوال القمر فى النور من فعله علمنا أن فيه حكمة ومصلحة وذلك لان علمنا بهذا الحكيم الذى لا يفعل الا الحكمة يفيدنا القطع بأن فيه حكمة لانه استدلال بالمعلوم على المجهول فاما ان يستدل بعدم علمنا بما فيه من الحكمة على أن فاعله ليس بحكيم فهذا الاستدلال باطل لانه استدلال بالمجهول على القدح فى المعلوم اذا عرفت هذا فالمراد من قوله تعالى ليس البرّ بأن تاتوا البيوت من ظهورها يعنى انكم لما لم تعلموا حكمته فى اختلاف نور القمر صرتم شاكين فى حكمة الخالق فقد أتيتم الشئ لا من الباب ولا من كمال العقل انما البر بان تاتوا البيوت من أبوابها فتستدلوا بالمعلوم المتيقن وهو حكمة خالقها على هذا المجهول فتقطعوا بان فيه حكمة بالغة وان كنتم لا تعلمونها فجعل اتيان البيوت من ظهورها كناية عن العدول عن الطريق الصحيح واتيانها من أبوابها كناية عن التمسك بالطريق المستقيم وهذا طريق مشهور فى الكناية فان من أرشد غيره الى الوجه الصواب يقول له ينبغى أن تأتى الامر من بابه وفى ضده يقال انه ذهب الى الشئ من غير بابه قال تعالى فنبذوه وراء ظهورهم وقال فاتخذتموه وراءكم ظهريا فلما كان هذا طريقا مشهورا معتادا فى الكنايات ذكره الله تعالى ههنا وهذا تأويل المتكلمين ولا يصح تفسير هذه الآية الا به فان تفسيرها بالوجه الاول يطرق الى الآية سوء الترتيب وكلام الله منزه عنه (القول الثالث) فى تفسير الآية ما ذكره أبو مسلم ان المراد من هذه الآية ما كانوا يعملونه من النسىء فانهم كانوا يخرجون الحج عن وقته الذى عينه الله

له فيحرمون الحلال ويحلون الحرام فذكر اتيان البيوت من ظهورها مثلا لمخالفة الواجب في الحج وشهوره
(المسئلة الثالثة) قوله تعالى ولكن البر من اتقى تقديره ولكن البر بر من اتقى فهو كقوله ولكن البر من
آمن بالله وقد تقدم تقريره (المسئلة الرابعة) قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم وقالون عن نافع
البيوت بكسر الباء لانهم استثقلوا الخروج من ضمة باء الى ياء والباقون بالضم على الاصل وللقراء فيها
وفي نظائرها نحو بيوت وعيون وجيوب مذاهب واختلافات يطول تفصيلها أما قوله واتقوا فقد بينا دخول
كل واجب واجتناب كل محرم تحته لعلكم تفلحون لكي تفلحوا والفلاح هو الظفر بالبغية قالت المعتزلة
وهذا يدل على ارادته تعالى الفلاح من جميعهم لانه لا تخصيص في الآية والله أعلم (الحكم العاشر)

ما يتعلق بالقتال * قوله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين)
وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) انه تعالى أمر بالاستقامة في الآية المتقدمة بالتقوى في طريق معرفة
الله تعالى فقال ليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها وأمر
بالتقوى في طريق طاعة الله وهو عبارة عن ترك المحظورات وفعل الواجبات فالاستقامة علم والتقوى عمل
وليس التكليف الا في هذين ثم لما أمر بالتقوى أمر في هذه الآية بأشد أقسام التقوى وأشقها على النفس
وهو قتل أعداء الله فقال وقاتلوا في سبيل الله (المسئلة الثانية) في سبب النزول قولان (الاول)
قال الربيع وابن زيد هذه الآية أول آية نزلت في القتال فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل
من قاتله ويكف عن قتال من تركه وبقي على هذه الحالة الى ان نزل قوله تعالى اقتلوا المشركين (والقول
الثاني) انه عليه الصلاة والسلام خرج بأصحابه لارادة الحج ونزل بالحديبية وهو موضع كثير الشجر والماء
فصدهم المشركون عن دخول البيت فأقام شهرا لا يقدر على ذلك ثم صالحوه على أن يرجع ذلك العام
ويعود اليهم في العام القابل ويتركون له مكة ثلاثة أيام حتى يطوف وينحر الهدي ويفعل ما شاء فرضي رسول
الله صلى الله عليه وسلم بذلك وصالحهم عليه ثم عاد الى المدينة وتجهز في السنة القابلة ثم خاف أصحابه من
قريش ان لا يفوا بالوعد ويصدوهم عن المسجد الحرام وأن يقاتلوهم وكانوا كارهين لمقاتلتهم في الشهر
الحرام وفي الحرم فأنزل الله تعالى هذه الآيات وبين لهم كيفية المقاتلة ان احتاجوا اليها فقال وقاتلوا
في سبيل الله (المسئلة الثالثة) وقاتلوا في سبيل الله أي في طاعته وطلب رضوانه روى أبو موسى ان
النبي صلى الله عليه وسلم سئل عمن يقاتل في سبيل الله فقال هو من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ولا
يقاتل رياء ولا سمعة (المسئلة الرابعة) اختلفوا في المراد بقوله الذين يقاتلونكم على وجوه (أحدها)
وهو قول ابن عباس المراد منه قاتلوا الذين يقاتلونكم اما على وجه الدفع عن الحج أو على وجه المقاتلة
ابتداء وهذا الوجه موافق لما رويناه عن ابن عباس في سبب نزول هذه الآية (وثانيها) قاتلوا كل من له قدرة
وأهلية على القتال (وثالثها) قاتلوا كل من له قدرة على القتال وأهلية كذلك سوى من جنح للسلم قال تعالى
وان جنحوا للسلم فاجنح لها واعلم ان القول الاول أقرب الى الظاهر لان ظاهر قوله تعالى الذين يقاتلونكم
يقتضي كونهم فاعلين للقتال فأما المستعد للقتال والمتأهل له قبل اقدامه عليه فانه لا يوصف بكونه مقاتلا
الا على سبيل المجاز (المسئلة الخامسة) من الناس من قال هذه الآية منسوخة وذلك لان هذه الآية دلت
على ان الله تعالى أوجب قتال المقاتلين ونهى عن قتال غير المقاتلين بدليل انه قال وقاتلوا في سبيل الله الذين
يقاتلونكم ثم بعده ولا تعتدوا واهذا القدر ولا تقاتلوا من لا يقاتلكم فثبت ان هذه الآية مانعة من قتال غير
المقاتلين ثم قال تعالى بعد ذلك واقتلوهم حيث ثقفتموهم فاقتضى هذا حصول الاذن في قتال من لم يقاتل
فدل على ان هذه الآية منسوخة وللقائل أن يقول نسلم ان هذه الآية دالة على الامر بقتال من يقاتلنا لكن
هذا الحكم ما صار منسوخا أما قوله انها دالة على المنع من قتال من لم يقاتلنا فهذا غير مسلم وأما قوله تعالى
ولا تعتدوا فهذا يحتمل وجوها أخر سوى ما ذكرتم منها أن يكون المعنى ولا تبدؤا في الحرم بقتال ومنها أن
يكون المراد ولا تعتدوا بقتال من نهيتم عن قتاله من الذين بينكم وبينهم عهد أو بالحيلة أو بالمفاجأة من غير

تقديم دعوة أو بقتل النساء والصبيان والشيخ الفانى وعلى جميع هذه التقديرات لا تكون الآية منسوخة فان قيل هب انه لا نسخ فى الآية ولكن ما السبب فى ان الله تعالى أمر أولا بقتال من يقاتل ثم فى آخر الامر أذن فى قتالهم سواء قاتلوا أولم يقاتلوا قلنا لان فى أول الامر كان المسلمون قليلين فكان الصلاح استعمال الرفق واللين والمجاملة فلما قوى الاسلام وكثر الجمع وأقام من أقام منهم على الشرك بعد ظهور المعجزات وتكررها عليهم حالا بعد حال حصل اليأس من اسلامهم فلا جرم أمر الله تعالى بقتالهم على الاطلاق (المسئلة السادسة) المعتزلة احتجوا بقوله تعالى ان الله لا يحب المعتدين قالوا لو كان الاعتداء بارادة الله تعالى وبتخليقه لما صح هذا الكلام وجوابه قد تقدم والله أعلم * قوله تعالى (واقتلوهم حيث ثقفتموهم واخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين فان انتهوا فان الله غفور رحيم) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الثقف وجوده على وجه الاخذ والغلبة ومنه رجل ثقيف سريع الاخذ لاقرانه قال

فاما تثقفونى فاقتلونى * فان أثقف فليس الى خلود

ثم نقول قوله تعالى اقتلوهم الخطاب فيه واقع على النبى صلى الله عليه وسلم ومن هاجر معه وان كان الفرض به لازما لكل مؤمن والضمير فى قوله اقتلوهم عائد الى الذين أمر بقتلهم فى الآية الاولى وهم الكفار من أهل مكة فامر الله تعالى بقتلهم حيث كانوا فى الحل والحرم وفى الشهر الحرام وتحقيق القول انه تعالى أمر بالجهاد فى الآية الاولى بشرط اقدام الكفار على المقاتلة وفى هذه الآية زاد فى التكليف فامر بالجهاد معهم سواء قاتلوا أولم يقاتلوا واستثنى عنه المقاتلة عند المسجد الحرام (المسئلة الثانية) نقل عن مقاتل انه قال ان الآية المتقدمة على هذه الآية وهى قوله وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام ثم تلك الآية منسوخة بقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة وهذا الكلام ضعيف أما قوله ان قوله تعالى وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخ بهذه الآية فقد تقدم ابطاله وأما قوله ان هذه الآية منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام فهذا من باب التخصيص لا من باب النسخ وأما قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام منسوخ بقوله وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة فهو خطأ أيضا لانه لا يجوز الابتداء بالقتال فى الحرم وهذا الحكم ما نسخ بل هو باق فثبت ان قوله ضعيف ولانه يبعد من الحكيم أن يجمع بين آيات متوالية تكون كل واحدة منها ناسخة للاخرى أما قوله تعالى واخرجوهم من حيث اخرجوكم ففيه بحثان (البحث الاول) ان الاخراج يحتمل وجهين (أحدهما) انهم كلفوهم الخروج قهرا (والثانى) انهم بالغوا فى تخويفهم وتشديد الامر عليهم حتى صاروا مضطرين الى الخروج (البحث الثانى) ان صيغة حيث تحتمل وجهين (أحدهما) أخرجوهم من الموضع الذى أخرجوكم وهو مكة (والثانى) أخرجوهم من منازلكم اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى أمر المؤمنين بان يخرجوا أولئك الكفار من مكة ان أقاموا على شركهم ان تمكنوا منه لكنه كان فى المعلوم انهم يتمكنون منه فيما بعد ولهذا السبب أجلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مشرك من الحرم ثم أجلاهم أيضا من المدينة وقال عليه الصلاة والسلام لا يجتمع دينان فى جزيرة العرب أما قوله تعالى والفتنة أشد من القتل ففيه وجوه (أحدها) وهو منقول عن ابن عباس ان المراد من الفتنة الكفر بالله تعالى وانما سمى الكفر بالفتنة لانه فساد فى الارض يؤدى الى الظلم والهرج وفيه الفتنة وانما جعل الكفر أعظم من القتل لان الكفر ذنب يستحق صاحبه به العقاب الدائم والقتل ليس كذلك والكفر يخرج صاحبه به عن الامة والقتل ليس كذلك فكان الكفر أعظم من القتل وروى فى سبب نزول هذه الآية ان بعض الصحابة كان قتل رجلا من الكفار فى الشهر الحرام فالمؤمنون عابوه على ذلك فانزل الله تعالى هذه الآية فكان المعنى ليس لكم أن تستعظموا الاقدام على القتل فى الشهر الحرام فان اقدام الكفار على الكفر فى الشهر الحرام أعظم من ذلك (وثانيها) ان الفتنة أصلها عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغش

ثم صار اسما لكل ما كان سببا للامتحان تشبيها بهذا الاصل والمعنى ان اقدام الكفار على الكفر وعلى تخويف المؤمنين وعلى تشديد الامر عليهم بحيث صاروا ملجئين الى ترك الاهل والوطن هربا من اضلالهم فى الدين وتخليصا للنفس مما يخافون ويحذرون فتنة شديدة بل هى أشد من القتل الذى يقتضى التخلص من غموم الدنيا وآفاتها وقال بعض الحكماء ما أشد من هذا القتل الذى أوجبه عليكم جزاء غير تلك الفتنة (الوجه الثالث) أن يكون المراد من الفتنة العذاب الدائم الذى يلزمهم بسبب كفرهم فكأنه قيل اقتلوهم من حيث ثقفتموهم واعلموا ان وراء ذلك من عذاب الله ما هو أشد منه كقوله ونحن نتربص بكم أن يصيبكم الله بعذاب من عنده واطلاق اسم الفتنة على العذاب جائز وذلك من باب اطلاق اسم السبب على المسبب قال تعالى يوم هم على النار يفتنون ثم قال عقيبه ذوقوا فتنتكم أى عذابكم وقال ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات أى عذبوهم وقال فاذا أوذى فى الله جعل فتنة الناس كعذاب الله أى عذابهم كعذابه (الوجه الرابع) أن يكون المراد فتنتهم اياكم بصدكم عن المسجد الحرام أشد من قتلكم اياهم فى الحرم لانهم يسعون فى المنع من العبودية والطاعة التى ما خلقت الجن والانس الا لها (الوجه الخامس) ان ارتداد المؤمن أشد عليه من أن يقتل محقا والمعنى واخرجوهم من حيث أخرجوكم ولو اتى ذلك على أنفسكم فانكم ان قتلتم وأنتم على الحق كان ذلك أولى بكم وأسهل عليكم من أن ترتدوا عن دينكم أو تتكاسلوا فى طاعة ربكم أما قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذا بيان لبقاء هذا الشرط فى قتالهم فى هذه البقعة خاصة وقد كان من قبل شرطا فى كل القتال وفى الاشهر الحرم (المسئلة الثانية) قرأ حمزة والكسائى ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فان قتلوكم كله بغير ألف والباقون جميع ذلك بالالف وهو فى المصحف بغير ألف وانما كتبت كذلك للايجاز كما كتب الرحمن بغير ألف وكذلك صالح وما أشبه ذلك من حروف المد واللين قال القاضى رحمه الله القراءتان المشهورتان اذا لم يتنافى العمل بهما وجب العمل بهما كما يعمل بالآيتين اذا لم يتنافى العمل بهما وما يتضمنه هاتان القراءتان المشهورتان لا تنافى فيه فيجب العمل بهما ما لم يقع النسخ فيه يروى أن الاعمش قال لحمزة أرأيت قراءتك اذا صار الرجل مقتولا فبعد ذلك كيف يصير قاتلا لغيره فقال حمزة ان العرب اذا قتل رجل منهم قالوا قتلنا واذا ضرب رجل منهم قالوا ضربنا (المسئلة الثالثة) الحنفية تمسكوا بهذه الآية فى مسئلة الملتجى الى الحرم وقالوا لما لم يجز القتل عند المسجد الحرام بسبب جناية الكفر فلأن لا يجوز القتل فى المسجد الحرام بسبب الذنب الذى هو دون الكفر كان أولى وتمام الكلام فيه فى كتب الخلاف أما قوله تعالى فان انتهوا فان الله غفور رحيم فاعلم أنه تعالى أوجب عليهم القتال على ما تقدم ذكره وكان يجوز أن يقدر أن ذلك القتال لا يزول وان انتهوا وتابوا كما ثبت فى كثير من الحدود أن التوبة لا تزيله فقال تعالى بعد ما أوجب القتل عليهم فان انتهوا فان الله غفور رحيم بين بهذا انهم متى انتهوا عن ذلك سقط وجوب القتل عنهم ونظيره قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس فان انتهوا عن القتال وقال الحسن فان انتهوا عن الشرك (حجة القول الاول) أن المقصود من الاذن فى القتال منع الكفار عن المقاتلة فكان قوله فان انتهوا محمولا على ترك المقاتلة (حجة القول الثانى) أن الكافر لا ينال غفران الله ورحمته بترك القتال بل بترك الكفر (المسئلة الثانية) الانتهاء عن الكفر لا يحصل فى الحقيقة الا بأمرين (أحدهما) التوبة والآخر التمسك بالاسلام وان كان قد يقال فى الظاهر لمن أظهر الشهادتين انه انتهى عن الكفر الا ان ذلك انما يؤثر فى حقن الدم فقط أما الذى يؤثر فى استحقاق الثواب والغفران والرحمة فليس الا ما ذكرنا (المسئلة الثالثة) دلت الآية على ان التوبة من كل ذنب مقبولة وقول من قال التوبة عن القتل العمد غير مقبولة خطأ لان الشرك أشد من القتل فاذا قبل الله توبة الكافر فقبول توبة القاتل أولى وأيضا فالكافر قد يكون بحيث جمع مع كونه كافرا كونه قاتلا فلما دلت الآية على قبول توبة كل كافر دل على أن توبته اذا كان قاتلا مقبولة والله أعلم • قوله تعالى (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله

فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين) فيه مسائل (المسئلة الاولى) قال القوم هذه الآية ناسخة
لقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه والصحيح انه ليس كذلك لان البداية بالمقاتلة
عند المسجد الحرام نفت حرمته اقصى ما فى الباب أن هذه الصفة عامة ولكن مذهب الشافعى رضى الله عنه
وهو الصحيح أن العام سواء كان مقدما على المخصص أو متأخرا عنه فانه يصير مخصوصا به والله أعلم (المسئلة
الثانية) فى المراد بالفتنة ههنا وجوه (أحدها) أنها الشرك والكفر قالوا كانت فتنتهم انهم كانوا يضربون
ويؤذون أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بمكة حتى ذهبوا الى الحبشة ثم واظبوا على ذلك الايذاء حتى ذهبوا
الى المدينة وكان غرضهم من اثارة تلك الفتنة أن يتركوا دينهم ويرجعوا كفارا فانزل الله تعالى هذه الآية
والمعنى قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوكم عن دينكم فلا تقعوا فى الشرك (وثانيها) قال أبو مسلم
معنى الفتنة ههنا الجرم قال لان الله تعالى أمر بقتالهم حتى لا يكون منهم القتال الذى اذا بدأوا به كان
فتنة على المؤمنين لما يخافوا عنده من أنواع المضار فان قيل كيف يقال وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة مع علمنا
بان قتالهم لا يزيل الكفر وليس يلزم من هذا أن خبر الله لا يكون حقا قلنا (الجواب) من وجهين (الاول) أن
هذا محمول على الاغلب لان الاغلب عند قتالهم زوال الكفر والشرك لان من قتل فقد زال كفره ومن لا يقتل
يخاف منه الثبات على الكفر فاذا كان هذا هو الاغلب جاز أن يقال ذلك (والجواب الثانى) أن المراد
قاتلوهم قصدا منكم الى زوال الكفر لان الواجب على المقاتل للكفار أن يكون مراده هذا ولذلك متى ظن
أن من يقاتله يقلع عن الكفر بغير القتال وجب عليه العدول عنه أما قوله تعالى ويكون الدين لله فهذا يدل
على حمل الفتنة على الشرك لانه ليس بين الشرك وبين أن يكون الدين كله لله واسطة والمراد منه أن يكون
تعالى هو المعبود المطاع دون سائر ما يعبد ويطاع غيره فصار التقدير كانه تعالى قال وقاتلوهم حتى يزول الكفر
ويثبت الاسلام وحتى يزول ما يؤدى الى العقاب ويحصل ما يؤدى الى الثواب ونظيره قوله تعالى تقاتلونهم
أو يسلمون وفى ذلك بيان انه تعالى انما أمر بالقتال لهذا المقصود أما قوله تعالى فان انتهوا فالمراد فان
انتهوا عن الامر الذى لاجله وجب قتالهم وهو اما كفرهم أو قتالهم فعند ذلك لا يجوز قتالهم وهو كقوله
تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف أما قوله تعالى فلا عدوان الا على الظالمين ففيه وجهان
(الاول) فان انتهوا فلا عدوان أى فلا قتل الا على الذين لا ينتهون عن الكفر فانهم باصرارهم على كفرهم
ظالمون لانفسهم على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم فان قيل لم سمى ذلك القتل عدوانا مع انه فى نفسه حق
وصواب قلنا لان ذلك القتل جزاء العدوان فصح اطلاق اسم العدوان عليه كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة
مثلها وقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومكروا ومكر الله فيسخرون منهم
سخر الله منهم (والثانى) ان تعرضتم لهم بعد انتهائهم عن الشرك والقتال كنتم أنتم ظالمين فنسلط عليكم من
يعتدى عليكم * قوله تعالى (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا ان الله مع المتقين) اعلم أن الله تعالى لما أباح القتال وكان
ذلك منكرا فيما بينهم ذكر فى هذه الآية ما يزيل ذلك فقال الشهر الحرام بالشهر الحرام وفيه وجوه (أحدها)
روى عن ابن عباس ومجاهد والضحاك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الحديبية للعمرة وكان
ذلك فى ذى القعدة سنة ست من الهجرة فصده أهل مكة عن ذلك ثم صالحوه على ان ينصرف ويعود فى العام
القابل حتى يتركوا له مكة ثلاثة أيام فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى العام القابل وهو فى ذى القعدة
سنة سبع ودخل مكة واعتمر فانزل الله تعالى هذه الآية يعنى انك دخلت الحرم فى الشهر الحرام والقوم
كانوا صدوك فى السنة الماضية فى هذا الشهر فهذا الشهر بذاك الشهر (وثانيها) ماروى عن الحسن أن
الكفار سمعوا أن الله تعالى نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن أن يقاتلهم فى الاشهر الحرم فأرادوا
مقاتلته وظنوا أنه لا يقاتلهم وذلك قوله تعالى يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن
سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام فانزل الله تعالى هذه الآية لبيان الحكم فى هذه الواقعة فقال الشهر الحرام

بالشهر الحرام أى من استحل دمكم من المشركين فى الشهر الحرام فاستحلوه فيه وثالثها ماذكره قوم من المتكلمين وهو ان الشهر الحرام لما لم يمنعكم عن الكفر بالله فكيف يمنعنا عن مقاتلتكم فالشهر الحرام من جانبنا مقابل بالشهر الحرام من جانبكم والحاصل فى الوجوه الثلاثة أن حرمة الشهر الحرام لما لم تمنعهم عن الكفر والافعال القبيحة فكيف جعلوه سببا فى أن يمنع القتال من شرهم وفسادهم أما قوله تعالى والحرمات قصاص فالحرمات جمع حرمة والحرمة ما منع من انتهاكه والقصاص المساواة اذا عرفت هذا ففى هذه الآية تعود تلك الوجوه (اما على الوجه الاول) فهو ان المراد بالحرمات الشهر الحرام والبلد الحرام وحرمة الاحرام فقوله الحرمات قصاص معناه انهم لما أضاعوا هذه الحرمات فى سنة ست فقد وفقتم حتى قضيتموها على زعمكم فى سنة سبع (واما على الوجه الثانى) فهو ان المراد ان اقدموا على مقاتلتكم فقاتلوهم أنتم أيضا قال الزجاج وعلم الله تعالى بهذه الآية انه ليس للمسلمين ان ينتهكوا هذه الحرمات على سبيل الابتداء بل على سبيل القصاص وهذا القول أشبه بما قبل هذه الآية وهو قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه وبما بعدها وهو قوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم (اما على القول الثالث) فقوله والحرمات قصاص يعنى حرمة كل واحد من الشهرين كحرمة الآخر فهما مثلان والقصاص هو المثل فلما لم يمنعكم حرمة الشهر من الكفر والفتنة والقتال فكيف يمنعنا عن القتال أما قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فالمراد منه الامر بما يقابل الاعتداء من الجزاء والتقدير فمن اعتدى عليكم فقابلوه والسبب فى تسميته اعتداء قد تقدم ثم قال واتقوا الله وقد تقدم معنى التقوى ثم قال واعلموا ان الله مع المتقين اى بالمعونة والنصرة والحفظ والعلم وهذا من أقوى الدلائل على انه ليس بجسم ولا فى مكان اذ لو كان جسما لكان فى مكان معين فكان اما ان يكون مع أحد منهم ولم يكن مع الآخر أو يكون مع كل واحد من المؤمنين جزء من أجزائه وبعض من أبعاضه تعالى الله عنه علوا كبيرا * قوله تعالى (وانفقوا فى سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها من وجهين (الاول) أنه تعالى لما أمر بالقتال والاشتغال بالقتال لا يتيسر الا بالآلات وأدوات يحتاج فيها الى المال وربما كان ذو المال عاجزا عن القتال وكان الشجاع القادر على القتال فقيرا عديم المال فلهذا أمر الله تعالى الاغنياء بأن ينفقوا على الفقراء الذين يقدرون على القتال (والثانى) يروى انه لما نزل قوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص قال رجل من الحاضرين والله يارسول الله مالنا زاد وليس أحد يطعمنا فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ينفقوا فى سبيل الله وان يتصدقوا وان لا يكفوا أيديهم عن الصدقة ولو بشق تمرة تحمل فى سبيل الله فيهلكوا فنزلت هذه الآية على وفق رسول الله صلى الله عليه وسلم واعلم أن الانفاق هو صرف المال الى وجوه المصالح فلذلك لا يقال فى المضيع انه منفق فاذا قيد الانفاق بذكر سبيل الله فالمراد به فى طريق الدين لان السبيل هو الطريق وسبيل الله هو دينه فكل ما أمر الله به فى دينه من الانفاق فهو داخل فى الآية سواء كان انفاقا فى حج أو عمرة أو كان جهادا بالنفس أو تجهيزا للغير أو كان انفاقا فى صلة الرحم أو فى الصدقات أو على العيال أو فى الزكوات والكفارات أو عمارة السبيل وغير ذلك الا أن الاقرب فى هذه الآية وقد تقدم ذكر الجهاد انه يراد به الانفاق فى الجهاد بل قال وانفقوا فى سبيل الله لوجهين (الاول) أن هذا كالتنبيه على العلة فى وجوب هذا الانفاق وذلك لان المال مال الله فيجب انفاقه فى سبيل الله ولان المؤمن اذا سمع ذكر الله اهتز ونشط فيسهل عليه انفاق المال (الثانى) أن هذه الآية انما نزلت وقت ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى مكة لقضاء العمرة وكانت تلك العمرة لابد من أن تفضى الى القتال ان منعهم المشركون فكانت عمرة وجهاد واجتمع فيه المعنيان فلما كان الامر كذلك لاجرم قال تعالى وانفقوا فى سبيل الله ولم يقل وانفقوا فى الجهاد والعمرة أما قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أبو عبيدة والزجاج التهلكة الهلاك يقال هلك يهلك هلاكا وهلكا وتهلكة قال

المارزنجى لا اعلم فى كلام العرب مصدرا على تفعلة بضم العين الا هذا قال أبو على قد حكى سيبويه التنصرة والتسترة وقد جاء هذا المثال اسما غير مصدر قال ولا نعلمه جاء صفة قال صاحب الكشاف ويجوز أن يقال أصله التهلكة كالتجربة والتبصرة على انها مصدر هلكذا فابدلت الضمة بالكسرة كما جاء الجوار فى الجوار وأقول انى لا تعجب كثيرا من تكلفات هؤلاء النحويين فى أمثال هذه المواضع وذلك انهم لو وجدوا شعرا مجهولا يشهد لما أرادوه فرحوا به واتخذوه حجة قوية فورود هذا اللفظ فى كلام الله تعالى المشهود له من الموافق والمخالف بالفصاحة أولى بان يدل على صحة هذه اللفظة واستقامتها (المسئلة الثانية) اتفقوا على ان الباء فى قوله بايديكم تقتضى اما زيادة أو نقصانا فقال قوم الباء زائدة والتقدير ولا تلقوا ايديكم الى التهلكة وهو كقولهم جذبت الثوب بالثوب وأخذت القلم بالقلم فهما لغتان مستعملتان مشهورتان او المراد بالايدى الانفس كقوله بما قدمت يداك أو بما كسبت أيديكم فالتقدير ولا تلقوا بانفسكم الى التهلكة وقال آخرون بل ههنا حذف والتقدير ولا تلقوا أنفسكم بايديكم الى التهلكة (المسئلة الثالثة) قوله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اختلف المفسرون فيه فمنهم من قال انه راجع الى نفس النفقة ومنهم من قال انه راجع الى غيرها أما الاولون فذكروا فيه وجهين (الاول) أن لا ينفقوا فى مهمات الجهاد أموالهم فيستولى العدو عليهم ويهلكهم وكأنه قيل ان كنت من رجال الدين فانفق مالك فى سبيل الله وفى طلب مرضاته وان كنت من رجال الدنيا فانفق مالك فى دفع الهلاك والضرر عن نفسك (الوجه الثانى) انه تعالى لما أمره بالانفاق نهاه عن أن ينفق كل ماله فان انفاق كل المال يفضى الى التهلكة عند الحاجة الشديدة الى المأكول والمشروب والملبوس فكان المراد منه ماذكره فى قوله والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وفى قوله ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وأما الذين قالوا المراد منه غير النفقة فذكروا فيه وجوها (أحدها) أن يخلوا بالجهاد فيتعرضوا للهلاك الذى هو عذاب النار فحثهم بذلك على التمسك بالجهاد وهو كقوله ليهلك من هلك عن بينة (وثانيها) المراد من قوله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة أى لا تقتحموا فى الحرب بحيث لا ترجون النفع ولا يكون لكم فيه الا قتل أنفسكم فان ذلك لا يحل وانما يجب أن يقتحم اذا طمع فى النكاية وان خاف القتل فاما اذا كان آيسا من النكاية وكان الاغلب انه مقتول فليس له أن يقدم عليه وهذا الوجه منقول عن البراء بن عازب ونقل عن أبى هريرة رضى الله عنه انه قال فى هذه الآية هو الرجل يستقل بين الصفين ومن الناس من طعن فى هذا التأويل وقال هذا القتل غير محرم واحتج عليه بوجوه (الاول) روى ان رجلا من المهاجرين حمل على صف العدو فصاح به الناس فألقى بيده الى التهلكة فقال أبو أيوب الانصارى نحن أعلم بهذه الآية وانما نزلت فينا صحبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرناه وشهدنا معه المشاهد فلما قوى الاسلام وكثر أهله رجعنا الى أهالينا وأموالنا ومصالحنا فكانت التهلكة الاقامة فى الاهل والمال وترك الجهاد (والثانى) روى الشافعى رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الجنة فقال له رجل من الانصار أرأيت يا رسول الله ان قتلت صابرا محتسبا قال عليه الصلاة والسلام لك الجنة فانغمس فى جماعة العدو فقتلوه بين يدى رسول الله وان رجلا من الانصار ألقى درعا كانت عليه حين ذكر النبى عليه الصلاة والسلام الجنة ثم انغمس فى العدو فقتلوه (والثالث) روى ان رجلا من الانصار تخلف عن بنى معاوية فرأى الطير عكوفا على من قتل من أصحابه فقال لبعض من معه سأتقدم الى العدو فيقتلوننى ولا أتخلف عن مشهد قتل فيه أصحابى ففعل ذلك فذكروا ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم فقال فيه قولا حسنا (الرابع) روى ان قوما حاصروا حصنا فقاتل رجل حتى قتل فقيل ألقى بيده الى التهلكة فبلغ عمر بن الخطاب رضى الله عنه ذلك فقال كذبوا أليس يقول الله تعالى ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ولمن نصر ذلك التأويل أن يجيب عن هذه الوجوه فيقول انا انما حرمنا القاء النفس فى صف العدو اذا لم يتوقع ايقاع نكاية فيهم فاما اذا توقع فنحن نجوز ذلك فلم قلتم انه يوجد هذا المعنى فى هذه الوقائع (الوجه الثالث) فى تأويل الآية أن يكون هذا متصلا بقوله الشهر

الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص أى فان قاتلوكم فى الشهر الحرام فقاتلوهم فيه فان الحرمات قصاص فجازوا اعتداءهم عليكم ولا تحملنكم حرمة الشهر على أن تستسلموا لمن قاتلكم فتهلكوا بترككم القتال فانكم بذلك تكونون ملقين بايديكم الى التهلكة (الوجه الرابع) فى التاويل أن يكون المعنى انفقوا فى سبيل الله ولا تقولوا انا نخاف الفقر ان أنفقنا فنهلك ولا يبقى معنا شئ فنهوا أن يجعلوا أنفسهم هالكين بالانفاق والمراد من هذا الجعل والالقاء الحكم بذلك كما يقال جعل فلان فلانا هالكا وألقاه فى الهلاك اذا حكم عليه بذلك (الوجه الخامس) ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة هو الرجل يصيب الذنب الذى يرى انه لا ينفعه معه عمل فذاك هو القاء النفس فى التهلكة فالحاصل ان معناه النهى عن القنوط عن رحمة الله لان ذلك يحمل الانسان على ترك العبودية والاصرار على الذنب (الوجه السادس) يحتمل أن يكون المراد وانفقوا فى سبيل الله ولا تلقوا ذلك الانفاق فى التهلكة والاحباط وذلك بان تفعلوا بعد ذلك الانفاق فعلا يحبط ثوابه اما بذكر المنة أو بذكر وجوه الرياء والسمعة ونظيره قوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم * أما قوله تعالى (واحسنوا ان الله يحب المحسنين) ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا فى ان المحسن مشتق من ماذا وفيه وجوه (الاول) انه مشتق من فعل الحسن وانه كثر استعماله فيمن ينفع غيره بنفع حسن من حيث ان الاحسان حسن فى نفسه وعلى هذا التقدير فالضرب والقتل اذا حسنا كان فاعلهما محسنا (الثانى) انه مشتق من الاحسان ففاعل الحسن لا يوصف بكونه محسنا الا اذا كان فعله حسنا واحسانا معا فالاشتقاق انما يحصل من مجموع الامرين (المسئلة الثانية) قوله وأحسنوا فيه وجوه (أحدها) قال الاصم أحسنوا فى فرائض الله (وثانيها) وأحسنوا فى الانفاق على من تلزمكم مؤنته ونفقته والمقصود منه أن يكون ذلك الانفاق وسطا فلا تسرفوا ولا تقتروا وهذا هو الاقرب لاتصاله بما قبله ويمكن حمل الآية على جميع الوجوه وأما قوله ان الله يحب المحسنين فهو ظاهر وقد تقدم تفسيره مرارا * قوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله فان أحصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) الحج فى اللغة عبارة عن القصد وانما يقال حج فلان الشئ اذا قصده مرة بعد أخرى وأدام الاختلاف اليه والحجة بكسر الحاء السنة وانما قيل لها حجة لان الناس يحجون فى كل سنة وأما فى الشرع فهو اسم لافعال مخصوصة منها أركان ومنها أبعاض ومنها هيئات فالاركان مالا يحصل التحلل حتى يأتى به والابعاض هى الواجبات التى اذا ترك منها شئ يجبر بالدم والهيئات مالا يجب الدم على تاركها والاركان عندنا خمسة الاحرام والوقوف بعرفة والطواف بالبيت والسعى بين الصفا والمروة وفى حلق الرأس أو تقصيره قولان أصحهما انه نسك لا يحصل التحلل الا به وأما الابعاض فهى الاحرام من الميقات والمقام بعرفة الى الغروب فى قول والبيتوتة بمزدلفة ليلة النحر فى قول ورمى جمرة العقبة والبيتوتة بمنى ليالى التشريق فى قول ورمى أيامها وأما سائر أعمال الحج فهى سنة وأما أركان العمرة فهى أربعة الاحرام والطواف والسعى وفى الحلق قولان ثم المعتمر بعد ما فرغ من السعى فان كان معه هدى ذبحه ثم حلق أو قصر ولا يتوقف التحلل على ذبح الهدى (المسئلة الثانية) قوله تعالى وأتموا أمر باتمام وهل هذا الامر مطلق أو مشروط بالدخول فيه ذهب أصحابنا الى انه مطلق والمعنى افعلوا الحج والعمرة على نعت الكمال والتمام (والقول الثانى) وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه ان هذا الامر مشروط والمعنى ان من شرع فيه فليتمه قالوا ومن الجائز أن لا يكون الدخول فى الشئ واجبا الا ان بعد الدخول فيه يكون اتمامه واجبا وفائدة هذا الخلاف ان العمرة واجبة عند أصحابنا وغير واجبة عند أبى حنيفة رحمه الله حجة أصحابنا من وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وجه الاستدلال به أن الاتمام قد يراد به فعل الشئ كاملا تاما ويحتمل أن يراد به اذا شرعتم فى الفعل فأتموه واذا ثبت الاحتمال وجب أن يكون المراد من هذا اللفظ هو ذاك اما بيان الاحتمال فيدل عليه قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتمهن أى فعلهن على سبيل التمام والكمال وقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل أى فافعلوا الصيام تاما الى

الليل وحمل اللفظ على هذا أولى من قول من قال المراد فاشرعوا في الصيام ثم أتموه لان على هذا التقدير يحتاج الى الاضمار وعلى التقدير الذى ذكرناه لا يحتاج اليه فثبت ان قوله وأتموا الحج يحتمل أن يكون المراد منه الاتيان به على نعت الكمال والتمام فوجب حمله عليه أقصى ما فى الباب انه يحتمل أيضا أن يكون المراد منه انكم اذا شرعتم فيه فأتموه الا أن حمل اللفظ على الوجه الاول أولى ويدل عليه وجوه (الاول) ان حمل الآية على الوجه الثانى يقتضى أن يكون هذا الامر مشروطا ويكون التقدير أتموا الحج والعمرة لله ان شرعتم فيهما وعلى التأويل الاول الذى نصرناه لا يحتاج الى اضمار هذا الشرط فكان ذلك أولى (الثانى) ان أهل التفسير ذكروا ان هذه الآية هى أول آية نزلت فى الحج فحملها على ايجاب الحج أولى من حملها على الاتمام بشرط الشروع فيه (الثالث) قرأ بعضهم وأقيموا الحج والعمرة لله وهذا وان كان قراءة شاذة جارية مجرى خبر الواحد لكنه بالاتفاق صالح لترجيح تأويل على تأويل (الرابع) ان الوجه الذى نصرناه يفيد وجوب الحج والعمرة ويفيد وجوب اتمامهما بعد الشروع فيهما والتأويل الذى ذكرتم لا يفيد الا أصل الوجوب فكان الذى نصرناه أكبر فائدة فكان حمل كلام الله عليه أولى (الخامس) ان الباب باب العبادة فكان الاحتياط فيه أولى والقول بايجاب الحج والعمرة معا أقرب الى الاحتياط فوجب حمل اللفظ عليه (السادس) هب انا نحمل اللفظ على وجوب الاتمام لكنا نقول اللفظ دل على وجوب الاتمام جزما وظاهر الامر للوجوب فكان الاتمام واجبا جزما والاتمام مسبوق بالشروع وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فيلزم أن يكون الشروع واجبا فى الحج وفى العمرة (السابع) روى عن ابن عباس انه قال والذى نفسى بيده انها لقرينتها فى كتاب الله أى ان العمرة لقرينة الحج فى الامر بهما فى كتاب الله يعنى فى هذه الآية فكان كقوله أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فهذا تمام تقرير هذه الحجة فان قيل قرأ على وابن مسعود والشعبى والعمرة لله بالرفع وهذا يدل على انهم قصدوا اخراج العمرة عن حكم الحج فى الوجوب قلنا هذا مدفوع من وجوه (الاول) ان هذه قراءة شاذة فلا تعارض القراءة المتواترة (الثانى) ان فيها ضعفا فى العربية لانها تقتضى عطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية (الثالث) ان قوله والعمرة لله معناه ان العمرة عبادة الله ومجرد كونها عبادة الله لا ينافى وجوبها والا وقع التعارض بين مدلول القراءتين وهو غير جائز (الرابع) انه لما كان قوله والعمرة لله معناه والعمرة عبادة الله وجب أن يكون العمرة مأمورا بها لقوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله والامر للوجوب وحينئذ يحصل المقصود (الحجة الثانية) فى وجوب العمرة ان قوله تعالى يوم الحج الاكبر يدل على وجوب حج أصغر على ما عليه حقيقة أفعل وما ذاك الا العمرة بالاتفاق واذا ثبت ان العمرة حج وجب أن تكون واجبة لقوله تعالى وأتموا الحج ولقوله ولله على الناس حج البيت (الحجة الثالثة) فى المسئلة الاحاديث منها ما أورده الجوزى فى المتفق بين الصحيحين ان جبريل عليه السلام سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاسلام فقال أن تشهد أن لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وأن تقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج وتعتمر وروى النعمان بن سالم عن عمر بن أوس عن أبى رزين انه سأل النبى عليه الصلاة والسلام فقال ان أبى شيخ كبير أدرك الاسلام ولا يستطيع الحج والعمرة ولا الظعن فقال عليه الصلاة والسلام حج عن أبيك واعتمر فامر بهما والامر للوجوب ومنها ما روى ابن سيرين عن زيد بن ثابت انه عليه الصلاة والسلام قال الحج والعمرة فرضان لا يضرك بأيهما بدأت ومنها ما روت عائشة رضى الله عنها بنت طلحة عن عائشة أم المؤمنين قالت قلت يا رسول الله هل على النساء جهاد فقال عليه الصلاة والسلام عليهن جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة (الحجة الرابعة) فى وجوب العمرة قال الشافعى رضى الله عنه اعتمر النبى صلى الله عليه وسلم قبل الحج ولو لم تكن العمرة واجبة لكان الاشبه أن يبادر الى الحج الذى هو واجب وحجة من قال العمرة ليست واجبة وجوه (الحجة الاولى) قصة الاعرابى الذى سأل الرسول عليه الصلاة والسلام عن أركان الاسلام فعلمه الصلاة والزكاة والحج والصوم فقال الاعرابى هل على غير هذا قال لا الا أن تطوع فقال الاعرابى لا أزيد على هذا ولا أنقص

فقال

فقال عليه الصلاة والسلام أفلح الاعرابي ان صدق وقال عليه الصلاة والسلام بني الاسلام على خمس شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت وقال عليه الصلاة والسلام صلوا خمسكم وزكوا أموالكم وحجوا بيتكم تدخلوا جنة ربكم فهذه أخبار مشهورة كالمتواترة فلا يجوز الزيادة عليها ولا ردها وعن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن العمرة أواجبة هي أم لا فقال لا وأن تعتمر خير لك وعن معاوية الضرير عن أبي صالح الحنفي عن أبي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحج جهاد والعمرة تطوع (والجواب) من وجوه (احدها) ان ما ذكرتم أخبار آحاد فلا تعارض القرآن (وثانيها) لعل العمرة ما كانت واجبة عندما ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام تلك الاحاديث ثم نزل بعدها قوله وأتموا الحج والعمرة لله وهذا هو الاقرب لان هذه الآية انما نزلت في السنة السابعة من الهجرة (وثالثها) ان قصة الاعرابي مشتملة على ذكر الحج وليس فيها بيان تفصيل الحج وقد بينا ان العمرة حج لانها هي الحج الاصغر فلا تكون هي منافية لوجوب العمرة وأما حديث محمد بن المنكدر فقالوا راويه حجاج بن أرطاة وهو ضعيف (المسئلة الثالثة) اعلم ان الحج على ثلاثة أقسام الافراد والقران والتمتع فالافراد أن يحج ثم بعد الفراغ منه يعتمر من أدنى الحل أو يعتمر قبل أشهر الحج ثم يحج في تلك السنة والقران أن يحرم بالحج والعمرة معا في أشهر الحج بان ينوي بهما بقلبه وكذلك لو أحرم بالعمرة في أشهر الحج ثم قبل الطواف ادخل عليها الحج يصير قارنا والتمتع هو أن يحرم بالعمرة في أشهر الحج ويأتي باعمالها ثم يحج في هذه السنة وانما سمي تمتعا لانه يستمتع بمحظورات الاحرام بعد التحلل من العمرة قبل أن يحرم بالحج اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في الافضل من هذه الثلاثة فقال الشافعي رضي الله عنه أفضلها الافراد ثم التمتع ثم القران وقال في اختلاف الحديث التمتع أفضل من الافراد وبه قال مالك رضي الله عنه وقال أبو حنيفة رضي الله عنه القران أفضل ثم الافراد ثم التمتع وهو قول المزني وأبي اسحاق والمروزي من أصحابنا وقال أبو يوسف ومحمد القران أفضل ثم التمتع ثم الافراد حجة الشافعي رضي الله عنه في ان الافراد أفضل من وجوه (الاول) التمسك بقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله والاستدلال به من ثلاثة أوجه (الاول) ان الآية اقتضت عطف العمرة على الحج والعطف يستدعي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه والمغايرة لا تحصل الا عند الافراد فاما عند القران فالموجود شئ واحد وهو حج وعمرة وذلك مانع من صحة العطف (الثاني) قوله وأتموا الحج والعمرة لله يقتضي الافراد بدليل انه قال تعالى فان أحصرتم فما استيسر من الهدي والقارن يلزمه هديان عند الحصر وأيضا انه تعالى أوجب على الحلق عند الاداء فدية واحدة والقارن يلزمه فديتان عند الحصر (الثالث) هذه الآية تدل على وجوب الاتمام والاتمام لا يحصل الا عند الافراد ويدل عليه وجهان (الاول) ان السفر مقصود في الحج بدليل ان من أوصى بان يحج عنه فانه يحج من وطنه ولولا ان السفر مقصود في الحج والا لكان يحج عنه من أدنى المواقيت ويدل عليه أيضا انهم قالوا لو نذر أن يحج ماشيا وحج راكبا يلزمه دم فثبت أن السفر مقصود والقران يقتضي تقليل السفر لان بسببه يصير السفران سفرا واحدا فثبت ان الاتمام لا يحصل الا بالافراد (الثاني) ان الحج لا معنى له الا زيارة بقاع مكرمة ومشاهد مشرفة والحاج زائر الله والله تعالى مزوره ولا شك انه كلما كانت الزيارة والخدمة أكثر كان موقعها عند المخدوم أعظم وعند القران تنقلب الزيارتان زيارة واحدة بل الحق ان جملة أنواع الطاعات في الحج وفي العمرة تتكرر عند الافراد وتصير واحدة عند القران فثبت أن الافراد أقرب الى التمام فكان الافراد ان لم يكن واجبا عليكم بحكم هذه الآية فلا أقل من كونه أفضل (الحجة الثانية) في بيان ان الافراد أفضل ان الافراد يقتضي كونه آتيا بالحج مرة ثم بالعمرة بعد ذلك فتكون الاعمال الشاقة في الافراد أكثر فوجب أن يكون أفضل لقوله عليه السلام أفضل الاعمال أحمزها أي أشقها (الحجة الثالثة) انه عليه السلام كان مفردا فوجب أن يكون الافراد أفضل أما قولنا انه كان مفردا فاعلم ان الصحابة اختلفت رواياتهم في هذا

المعنى فروى مسلم فى صحيحه عن عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم أفرد بالحج وروى جابر وابن عمر انه أفرد وأما أنس فقد روى عنه انه قال كنت واقفا عند جران ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان لعابها يسيل على كتفى فسمعته يقول لبيك بحج وعمرة معاشر الشافعى رضى الله عنه رجح رواية عائشة رضى الله عنها وجابر وابن عمر على رواية انس من وجوه (أحدها) بحال الرواة أما عائشة فلانها كانت عالمة ومع علمها كانت أشد الناس التصاقا برسول الله صلى الله عليه وسلم وأشد الناس وقوفا على أحواله وأما جابر فانه كان أقدم صحبة للرسول صلى الله عليه وسلم من انس وان انس كان صغيرا فى ذلك الوقت قليل العلم وأما ابن عمر فانه كان مع فقهه أقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره لان أخته حفصة كانت زوجة النبى صلى الله عليه وسلم (والثانى) أن عدم القران متأكد بالاستصحاب (والثالث) ان الافراد يقتضى تكثير العبادة والقران يقتضى تقليلها فكان الحاق الافراد بالنبى عليه الصلاة والسلام أولى واذا ثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم كان مفردا وجب أن يكون الافراد أفضل لانه عليه الصلاة والسلام كان يختار الافضل لنفسه ولانه قال خذوا عنى مناسككم أى تعلموا منى (الحجة الرابعة) ان الافراد يقتضى تكثير العبادة والقران يقتضى تقليلها فكان الاول أولى لان المقصود من خلق الجن والانس هو العبادة وكلما كان أفضى الى تكثير العبادة كان أفضل حجة أبى حنيفة رضى الله عنه من وجوه (الحجة الاولى) التمسك بقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وهذا اللفظ يحتمل أن يكون المراد منه ايجاب كل واحد منهما أو يكون المراد منه ايجاب الجمع بينهما على سبيل التمام فلو حملناه على الاول لا يفيد الثانى ولو حملناه على الثانى افاد الاول فكان الثانى أكثر فائدة فوجب حمل اللفظ عليه لان الاولى حمل كلام الله على ما يكون أكثر فائدة (الحجة الثانية) ان القران جمع بين النسكين فوجب أن يكون أفضل من الاتيان بنسك واحد (الحجة الثالثة) ان فى القران مسارعة الى النسكين وفى الافراد ترك مسارعة الى أحد النسكين فوجب أن يكون القران أفضل لقوله وسارعوا (والجواب عن الاول) انا بينا أن هذه الآية تدل من ثلاثة أوجه دلالة ما هو أكثر فائدة على الافراد وأما ماذكرتموه بمجرد حسن ظن حيث قلتم حمل اللفظ على ما هو أكثر فائدة أولى واذا كان كذلك كان الترجيح لقولنا (والجواب عن الثانى والثالث) أن كل ما يفعله القارن يفعله المفرد أيضا الا ان القران كانه حيلة فى اسقاط الطاعة فينتهى الامر فيه أن يكون مرخصا فيه فاما ان يكون أفضل فلا وبالجملة فالشافعى رضى الله عنه لا يقول ان الحجة المفردة بلا عمرة أفضل من الحجة المقرونة لكنه يقول من أتى بالحج فى وقته ثم بالعمرة فى وقتها فمجموع هذين الامرين أفضل من الاتيان بالحجة المقرونة (المسئلة الرابعة) فى تفسير الاتمام فى قوله واتموا الحج والعمرة لله وفيه وجوه (أحدها) روى عن على وابن مسعود أن اتمامهما أن يحرم من دويرة أهله (وثانيها) قال أبو مسلم المعنى أن من نوى الحج والعمرة لله وجب عليه الاتمام قال ويدل على صحة هذا التأويل أن هذه الآية انما نزلت بعد ان منع الكفار النبى صلى الله عليه وسلم فى السنة الماضية عن الحج والعمرة فالله تعالى أمر رسوله فى هذه الآية أن لا يرجع حتى يتم هذا الفرض ويحصل من هذا التأويل فائدة فقهية وهى ان تطوع الحج والعمرة كفرضيهما فى وجوب الاتمام (وثالثها) قال الاصم ان الله تعالى فرض الحج والعمرة ثم أمر عباده أن يتموا الاداب المعتبرة وذكر الشيخ الامام أبو حامد الغزالى رحمه الله فى كتاب الاحيا ما يتعلق بهذا الباب فقال الامور المعتبرة قبل الخروج الى الاحرام ثمانية (الاول) فى المال فينبغى أن يبدأ بالتوبة ورد المظالم وقضاء الديون واعداد النفقة لكل من تلزمه نفقته الى وقت الرجوع ويرد ما عنده من الودائع ويستصحب من المال الطيب الحلال ما يكفيه لذهابه وايابه من غير تقتير بل على وجه يمكنه مع التوسع فى الزاد والرفق بالفقراء ويتصدق بشئ قبل خروجه ويشترى لنفسه دابة قوية على الحمل أو يكتريها فان اكتراها فليظهر للمكارى كل ما يحمل رضاه فيه (الثانى) فى الرفيق فينبغى أن يلتمس رفيقا صالحا للخير معينا محبا عليه ان نسى ذكره وان ذكر ساعده وان جبن شجعه وان عجز قواه

وان ضاق صدره صبره وأما الاخوان والرفقاء المقيمون فيودعهم ويلتمس ادعيتهم فان الله تعالى جعل في دعائهم خيرا والسنة في الوداع أن يقول استودع الله دينك وأمانتك وخواتيم عملك (الثالثة) في الخروج من الدار فاذا هم بالخروج صلى ركعتين يقرأ في الاولى بعد الفاتحة قل يا أيها الكافرون وفي الثانية الاخلاص وبعد الفراغ يتضرع الى الله بالاخلاص (الرابعة) اذا حصل على باب الدار قال بسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله وكلما كانت الدعوات ازيد كانت أولى (الخامسة) في الركوب فاذا ركب الراحلة قال بسم الله وبالله والله أكبر توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وانا الى ربنا لمنقلبون (السادسة) في النزول والسنة ان يكون أكثر سيره بالليل ولا ينزل حتى يحمى النهار واذا نزل صلى ركعتين ودعا الله كثيرا (السابعة) ان قصده عدو وسبع في ليل أو نهار فليقرأ آية الكرسي وشهد الله والاخلاص والمعوذتين ويقول تحصنت بالله العظيم واستعنت بالحي الذي لا يموت (الثامنة) مهما علا شرفا من الارض في الطريق فيستحب أن يكبر ثلاثا (التاسعة) أن لا يكون هذا السفر مشوبا بشيء من أثر الاغراض العاجلة كالتجارة وغيرها (العاشرة) أن يصون الانسان لسانه عن الرفث والفسوق والجدال ثم بعد الاتيان بهذه المقدمات يأتي بجميع أركان الحج على الوجه الاصح الاقرب الى موافقة الكتاب والسنة ويكون غرضه في كل هذه الامور ابتغاء مرضاة الله تعالى فقوله واتموا الحج والعمرة كلمة شاملة جامعة لهذه المعاني فاذا أتى العبد بالحج على هذا الوجه كان متبعا ملة ابراهيم حيث قال تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن (الوجه الرابع) في تفسير قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ان المراد افردوا كل واحد منهما بسفر وهذا تأويل من قال بالافراد وقد بيناه بالدليل وهذا التأويل يروى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وقد يروى مرفوعا عن أبي هريرة وكان عمر يترك القران والتمتع ويذكر أن ذلك أتم للحج والعمرة وان يعتمر في غير شهور الحج فان الله تعالى يقول الحج أشهر معلومات وروى نافع عن ابن عمر انه قال فرقوا بين حجكم وعمرتكم (المسئلة الخامسة) قرأ نافع وابن عامر وابن كثير وأبو عمرو وأبو بكر عن عاصم الحج بفتح الحاء في كل القرآن وهي لغة الحجاز وقرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم بالكسر في آل عمران قال الكسائي وهما لغتان بمعنى واحد كرطل ورطل وقيل بالفتح المصدر وبالكسر الاسم وقوله تعالى فان احصرتم قال أحمد بن يحيى أصل الحصر والاحصار الحبس ومنه يقال للذي لا يبوح بسره حصر لانه حبس نفسه عن البوح والحصر احتباس الغائط والحصير الملك لانه كالمحبوس بين الحجاب وفي شعر لبيد

جن لدى باب الحصير قيام * والحصير معروف سمي به لانضمام بعض أجزائه الى بعض تشبيها باحتباس الشيء مع غيره اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على ان لفظ الحصر مخصوص بمنع العدو اذا منعه عن مراده وضيق عليه أما لفظ الاحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال (الاول) وهو اختيار أبي عبيدة وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة وأكثر أهل اللغة انه مختص بالمرض قال ابن السكيت يقال احصره المرض اذا منعه من السفر وقال ثعلب في فصيح الكلام احصر بالمرض وحصر بالعدو (والقول الثاني) أن لفظ الاحصار يفيد الحبس والمنع سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض وهو قول الفراء (والقول الثالث) انه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو وهو قول الشافعي رضي الله عنه وهو المروي عن ابن عباس وابن عمر فانهما قالا لا حصر الا حصر العدو وأكثر أهل اللغة يردون هذا القول على الشافعي رضي الله عنه وفائدة هذا البحث تظهر في مسئلة فقهية وهي انهم اتفقوا على ان حكم الاحصار عند حبس العدو ثابت وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع قال أبو حنيفة رضي الله عنه يثبت وقال الشافعي لا يثبت وحجة أبي حنيفة ظاهرة على مذهب أهل اللغة وذلك لان أهل اللغة رجلان (أحدهما) الذين قالوا الاحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية نصا صريحا في ان احصار المرض يفيد هذا الحكم (والثاني) الذين قالوا الاحصار اسم لمطلق الحبس سواء كان حاصلا بسبب المرض

أو بسبب العدو وعلى هذا القول حجة أبي حنيفة تكون ظاهرة أيضا لأن الله تعالى علق الحكم على مسمى الاحصار فوجب أن يكون الحكم ثابتا عند حصول الاحصار سواء حصل بالعدو أو بالمرض واما على القول الثالث وهو ان الاحصار اسم للمنع الحاصل بالعدو فهذا القول باطل باتفاق أهل اللغة وبتقدير ثبوته فنحن نقيس المرض على العدو بجامع دفع الحرج وهذا قياس جلي ظاهر فهذا تقرير قول أبي حنيفة رضي الله عنه وهو ظاهر قوي وأما تقرير مذهب الشافعي رضي الله عنه فهو انا ندعي أن المراد بالاحصار في هذه الآية منع العدو فقط والروايات المنقولة عن أهل اللغة معارضة بالروايات المنقولة عن ابن عباس وابن عمر ولا شك أن قولهما أولى لتقدمهما على هؤلاء الادباء في معرفة اللغة وفي معرفة تفسير القرآن ثم انا بعد ذلك نؤكد هذا القول بوجوه من الدلائل (الحجة الاولى) أن الاحصار افعال من الحصر والافعال تارة يجيء بمعنى التعدية نحو ذهب زيد واذهبته انا ويجيء بمعنى صار ذا كذا نحو أغد البعير اذا صار ذا غدة وأجرب الرجل اذا صار ذا ابل جربى ويجيء بمعنى وجدته بصفة كذا نحو احمدت الرجل أي وجدته محمودا والاحصار لا يمكن أن يكون للتعدية فوجب اما حمله على الصيرورة أو على الوجدان والمعنى انهم صاروا محصورين أو وجدوا محصورين ثم ان أهل اللغة اتفقوا على ان المحصور هو الممنوع بالعدو لا بالمرض فوجب أن يكون معنى الاحصار هو انهم صاروا ممنوعين بالعدو أو وجدوا ممنوعين بالعدو وذلك يؤكد مذهبنا (الحجة الثانية) ان الحصر عبارة عن المنع وانما يقال للانسان انه ممنوع من فعله ومحبوس عن مراده اذا كان قادرا على ذلك الفعل متمكنا منه ثم انه منعه مانع عنه والقدرة عبارة عن الكيفية الحاصلة بسبب اعتدال المزاج وسلامة الاعضاء وذلك مفقود في حق المريض فهو غير قادر البتة على الفعل فيستحيل الحكم عليه بانه ممنوع لان احالة الحكم على المانع تستدعي حصول المقتضي أما اذا كان ممنوعا بالعدو فههنا القدرة على الفعل حاصلة الا انه تعذر الفعل لاجل مدافعة العدو فصح ههنا أن يقال انه ممنوع من الفعل فثبت أن لفظة الاحصار حقيقة في العدو ولا يمكن أن تكون حقيقة في المرض (الحجة الثالثة) ان معنى قوله احصرتم أي حبستم ومنعتم والحبس لا بد له من حابس والمنع لا بد له من مانع ويمتنع وصف المرض بكونه حابسا ومانعا لان الحبس والمنع فعل واضافة الفعل الى المرض محال عقلا لان المرض عرض لا يبقى زمانين فكيف يكون فاعلا وحابسا ومانعا أما وصف العدو بانه حابس ومانع وصف حقيقي وحمل الكلام على حقيقته أولى من حمله على مجازه (الحجة الرابعة) ان الاحصار مشتق من الحصر ولفظ الحصر لا اشعار فيه بالمرض فلفظ الاحصار وجب أن يكون خاليا عن الاشعار بالمرض قياسا على جميع الالفاظ المشتقة (الحجة الخامسة) انه تعالى قال بعد هذه الآية فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه فعطف عليه المريض فلو كان المحصر هو المريض أو من يكون المريض داخلا فيه لكان هذا عطفا للشيء على نفسه فان قيل انه خص هذا المرض بالذكر لان له حكما خاصا وهو حلق الرأس فصار تقدير الآية ان منعتم بمرض تحللتم بدم وان تاذى رأسكم بمرض حلقتم وكفرتم قلنا هذا وان كان حسنا لهذا الغرض الا انه مع ذلك يلزم عطف الشيء على نفسه اما اذا لم يكن المحصر مفسرا بالمريض لم يلزم عطف الشيء على نفسه فكان حمل المحصر على غير المريض يوجب خلو الكلام عن هذا الاستدلال فكان ذلك أولى (الحجة السادسة) قال تعالى في آخر الآية فاذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج ولفظ الامن انما يستعمل في الخوف من العدو لا في المرض فانه يقال في المرض شفي وعفي ولا يقال امن فان قيل لا نسلم أن لفظ الامن لا يستعمل الا في الخوف فانه يقال أمن المريض من الهلاك وأيضا خصوص آخر الآية لا يقدح في عموم أولها قلنا لفظ الامن اذا كان مطلقا غير مقيد فانه لا يفيد الا الامن من العدو وقوله خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم أولها قلنا بل يوجب لان قوله فاذا أمنتم ليس فيه بيان انه حصل الامن مماذا فلا بد وان يكون المراد حصول الامن من شيء تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو الاحصار فصار التقدير فاذا أمنتم من ذلك الاحصار ولما ثبت أن لفظ الامن لا يطلق الا في حق العدو وجب أن يكون المراد من هذا الاحصار منع العدو فثبت

بهذه الدلائل أن الاحصار المذكور في الآية هو منع العدو فقط أما قول من قال انه منع المرض صاحبه خاصة فهو باطل بهذه الدلائل وفيه دليل آخر وهو ان المفسرين أجمعوا على ان سبب نزول هذه الآية أن الكفار أحصروا النبي صلى الله عليه وسلم بالحديبية والناس وان اختلفوا في أن الآية النازلة في سبب هل تتناول غير ذلك السبب الا انهم اتفقوا على انه لا يجوز أن يكون ذلك السبب خارجا عنه فلو كان الاحصار اسما لمنع المرض لكان سبب نزول الآية خارجا عنها وذلك باطل بالاجماع فثبت بما ذكرنا أن الاحصار في هذه الآية عبارة عن منع العدو واذا ثبت هذا فنقول لا يمكن قياس منع المرض عليه وبيانه من وجهين (الاول) ان كلمة ان شرط عند أهل اللغة وحكم الشرط انتفاء المشروط عند انتفائه ظاهرا فهذا يقتضي أن لا يثبت الحكم الا في الاحصار الذي دلت الآية عليه فلو اثبتنا هذا الحكم في غيره قياسا كان ذلك نسخا للنص بالقياس وهو غير جائز (الوجه الثاني) أن الاحرام شرع لازم لا يحتمل النسخ قصدا الاترى انه اذا جامع امرأته حتى فسد حجه لم يخرج من احرامه وكذلك لو فاته الحج حتى لزمه القضاء والمرض ليس كالعدو ولان المريض لا يستفيد بتحلله ورجوعه أمنا من مرضه اما المحصر بالعدو فانه خائف من القتل ان اقام فاذا رجع فقد تخلص من خوف القتل فهذا ما عندي في هذه المسئلة على ما يليق بالتفسير أما قوله تعالى فما استيسر من الهدي ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال القفال رحمه الله في الآية اضمار والتقدير فحللتم فما استيسر وهو كقوله فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر أي فافطر فعدة وفيها اضمار آخر وذلك لان قوله فما استيسر من الهدي كلام غير تام لا بد فيه من اضمار ثم فيه احتمالان (أحدهما) ان يقال محل ما رفع والتقدير فواجب عليكم ما استيسر (والثاني) قال الفراء لو نصبت على معنى اهدوا ما تيسر كان صوابا وأكثر ما جاء في القرآن من اشباهه مرفوع (المسئلة الثانية) استيسر بمعنى تيسر ومثله استعظم أي تعظم واستكبر أي تكبر واستصعب أي تصعب (المسئلة الثالثة) الهدي جمع هدية كما تقول تمر وتمرة قال أحمد بن يحيى أهل الحجاز يخففون الهدي وتميم تثقله فيقولون هدية وهدي ومطية ومطي قال الشاعر

حلفت برب مكة والمصلى * واعناق الهدي مقلدات

ومعنى الهدي ما يهدى الى بيت الله عز وجل تقربا اليه بمنزلة الهدية يهديها الانسان الى غيره تقربا اليه ثم قال علي وابن عباس والحسن وقتادة الهدي اعلاه بدنة واوسطه بقرة وأخسه شاة فعليه ما تيسر من هذه الاجناس (المسئلة الرابعة) المحصر اذا كان عاجزا عن الهدي هل له بدل ينتقل اليه للشافعي رضي الله عنه فيه قولان (أحدهما) لا بدل له ويكون الهدي في ذمته أبدا وبه قال أبو حنيفة رضي الله عنه والحجة فيه انه تعالى أوجب على المحصر الهدي على التعيين وما اثبت له بدلا (والثاني) أن له بدلا ينتقل اليه وهو قول أحمد فاذا قلنا بالقول الاول هل له أن يتحلل في الحال أو يقيم على احرامه فيه قولان (أحدهما) انه يقيم على احرامه حتى يجده وهو قول أبي حنيفة ويدل عليه ظاهر الآية (والثاني) أن يتحلل في الحال للمشقة وهو الاصح فاذا قلنا بالقول الثاني ففيه اختلافات كثيرة وأقربها أن يقال يقوم الهدي بالدراهم ويشتري بها طعام ويؤدى وانما قلنا ذلك لانه أقرب الى الهدي (المسئلة الخامسة) المحصر اذا أراد التحلل وذبح وجب أن ينوي التحلل عند الذبح ولا يتحلل البتة قبل الذبح (المسئلة السادسة) اختلفوا في العمرة فأكثر الفقهاء قالوا حكمها في الاحصار كحكم الحج وعن ابن سيرين انه لا احصار فيه لانه غير موقت وهذا باطل لان قوله تعالى فان احصرتم مذكور عقيب الحج والعمرة فكان عائدا اليهما أما قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في الآية حذف لان الرجل لا يتحلل ببلوغ الهدي محله بل لا يحصل التحلل الا بالنحر فتقدير الآية حتى يبلغ الهدي محله وينحر فاذا نحر فاحلقوا (المسئلة الثانية) قال الشافعي رضي الله عنه يجوز اراقة دم الاحصار لا في الحرم بل حيث حبس وقال أبو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز ذلك الا في الحرم ومنشأ

الخلاف البحث فى تفسير هذه الآية فقال الشافعى رضى الله عنه المحل فى هذه الآية اسم للزمان الذى يحصل فيه التحلل وقال أبو حنيفة انه اسم للمكان حجة الشافعى رضى الله عنه من وجوه (الاول) انه عليه السلام احصر بالحديبية ونحر بها والحديبية ليست من الحرم قال أصحاب أبى حنيفة انه انما احصر فى طرف الحديبية الذى هو اسفل مكة وهو من الحرم قال الواقدى الحديبية على طرف الحرم على تسعة أميال من مكة أجاب القفال رحمه الله فى تفسيره عن هذا السؤال فقال الدليل على أن نحر ذلك الهدى ما وقع فى الحرم قوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدى معكوفا ان يبلغ محله فبين تعالى أن الكفار منعوا النبى صلى الله عليه وسلم عن ابلاغ الهدى محله الذى كان يريده فدل هذا على انهم نحروا ذلك الهدى فى غير الحرم (الحجة الثانية) ان المحصر سواء كان فى الحل أو فى الحرم فهو مأمور بنحر الهدى فوجب أن يتمكن فى الحل والحرم من نحر الهدى (بيان المقام الاول) أن قوله فان احصرتم يتناول كل من كان محصرا سواء كان فى الحل أو فى الحرم وقوله بعد ذلك فما استيسر من الهدى معناه فما استيسر من الهدى نحره واجب أو معناه فانحروا ما استيسر من الهدى وعلى التقديرين ثبت أن هذه الآية دالة على أن نحر الهدى واجب على المحصر سواء كان محصرا فى الحل أو فى الحرم واذا ثبت هذا وجب أن يكون له الذبح فى الحل والحرم لان المكلف بالشئ أول درجاته أن يجوز له فعل المأمور به واذا كان كذلك وجب أن يكون المحصر قادرا على اراقة الدم حيث احصر (الحجة الثالثة) ان الله سبحانه انما مكن المحصر من التحلل بالذبح ليتمكن من تخليص النفس عن خوف العدو فى الحال فلو لم يجز النحر الا فى الحرم وما لم يحصل النحر لا يحصل التحلل بدلالة الآية فعلى هذا التقدير وجب أن لا يحصل التحلل فى الحال وذلك يناقض ما هو المقصود من شرع هذا الحكم ولان الموصل للنحر الى الحرم ان كان هو فقد نفى الخوف وكيف يؤمن بهذا الفعل مع قيام الخوف وان كان غيره فقد لا يجد ذلك الغير فماذا يفعل حجة أبى حنيفة رضى الله عنه من وجوه (الاول) أن المحل بكسر عين الفعل عبارة عن المكان كالمسجد والمجلس فقوله حتى يبلغ الهدى محله يدل على انه غير بالغ فى الحال الى مكان الحل وهو عندكم بالغ محله فى الحال (جوابه) المحل عبارة عن الزمان وان من المشهور ان محل الدين هو وقت وجوبه (الثانى) هب أن لفظ المحل يحتمل المكان والزمان الا ان الله تعالى ازال هذا الاحتمال بقوله ثم محلها الى البيت العتيق وفى قوله هديا بالغ الكعبة ولا شك أن المراد منه الحرم فان البيت عينه لا يراق فيه الدما (جوابه) قال الشافعى رضى الله عنه كل ما وجب على المحرم فى ماله من بدنة وجزء هدى فلا يجزى الا فى الحرم لمساكين أهله الا فى موضعين (أحدهما) من ساق هديا فعطب فى طريقه ذبحه وخلى بينه وبين المساكين (والثانى) دم المحصر بالعدو فانه ينحر حيث حبس فالآيات التى ذكرتموها فى سائر الدماء فلم قلتم انها تتناول هذه الصورة (الثالث) قالوا الهدى سمى هديا لانه جار مجرى الهدية التى يبعثها العبد الى ربه والهدية لا تكون هدية الا اذا بعثها المهدى الى دار المهدى اليه وهذا المعنى لا يتصور الا بجعل موضع الهدى هو الحرم (جوابه) هذا التمسك بالاسم ثم هو محمول على الافضل عند القدرة (الرابع) أن سائر دماء الحج كلها قربة كانت أو كفارة لا تصح الا فى الحرم فكذا هذا (جوابه) أن هذا الدم انما وجب لازالة الخوف وزوال الخوف انما يحصل اذا قدر عليه حيث احصر اما لو وجب ارساله الى الحرم لا يحصل هذا المقصود وهذا المعنى غير موجود فى سائر الدماء فظهر الفرق (المسئلة الثالثة) هذه الآية دالة على انه لا ينبغى لهم أن يحلوا فيحلقوا رؤسهم الا بعد تقديم ما استيسر من الهدى كما انه أمرهم أن لا يناجوا الرسول الا بعد تقديم الصدقة * قوله تعالى (فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك فاذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا ان الله شديد العقاب) فيه مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس نزلت هذه الآية فى كعب بن عجرة قال كعب مر بى رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية وكان

فى شعر رأسى كثير من القمل والصيبان وهو يتناثر على وجهى فقال عليه السلام تؤذيك هوام رأسك قلت نعم يارسول الله قال احلق رأسك فانزل الله تعالى هذه الآية والمقصود منها أن المحرم اذا تأذى بالمرض أو بهوام رأسه ابيح له المداواة والحلق بشرط الفدية والله أعلم (المسئلة الثانية) ففدية رفع لانه مبتدأ خبره محذوف والتقدير فعليه فدية وأيضا فيه اضمار آخر والتقدير فحلق فعليه فدية (المسئلة الثالثة) قال بعضهم هذه الآية مختصة بالمحصر وذلك لان قبل بلوغ الهدى محله ربما لحقه مرض أو أذى فى رأسه ان صبر فالله أذن له فى ذلك بشرط بذل الفدية وقال آخرون بل الكلام مستأنف لكل محرم لحقه المرض فى بدنه فاحتاج الى علاج أو لحقه أذى فى رأسه فاحتاج الى الحلق فبين الله تعالى ان له ذلك وبين ما يجب عليه من الفدية اذا عرفت هذا فنقول المرض قد يحوج الى اللباس فتكون الرخصة فى اللباس كالرخصة فى الحلق وقد يكون ذلك بغير المرض من شدة البرد وما شاكله فأبيح له بشرط الفدية وقد يحتاج أيضا الى استعمال الطيب فى كثير من الامراض فيكون الحكم فيه ذلك وأما من يكون به أذى من رأسه فقد يكون ذلك بسبب القمل والصيبان وقد يكون بسبب الصداع وقد يكون عند الخوف من حدوث مرض أو ألم وبالجملة فهذا الحكم عام فى جميع محظورات الحج (المسئلة الرابعة) اختلفوا فى انه هل يقدم الفدية ثم يترخص أو يؤخر الفدية عن الترخص والذى يقتضيه الظاهر انه يؤخر الفدية عن الترخص لان الاقدام على الترخص كالعلة فى وجوب الفدية فكان مقدما عليه وأيضا فقد بينا ان تقدير الآية فحلق فعليه فدية ولا ينتظم الكلام الا على هذا الحد فاذا يجب تأخير الفدية أما قوله تعالى من صيام أو صدقة أو نسك فالمراد ان تلك الفدية أحد هذه الامور الثلاثة وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) أصل النسك العبادة قال ابن الاعرابى النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة ثم قيل للمتعبد ناسك لانه خلص نفسه من دنس الآثام وصفاها كالسبيكة المخلصة من الخبث هذا أصل معنى النسك ثم قيل للذبيحة نسك لانها من اشرف العبادات التى يتقرب بها الى الله (المسئلة الثانية) اتفقوا فى النسك على ان أقله شاة لان النسك لا يتأدى الا بأحد الامور الثلاثة الجمل والبقرة والشاة ولما كان أقلها الشاة لاجرم أقل الواجب والنسك هو الشاة أما الصيام والاطعام فليس فى الآية ما يدل على كميتهما وكيفيتهما وبماذا يحصل بيانه فيه قولان (أحدهما) انه حصل عن كعب بن عجرة وهو ما روى أبو داود فى سننه انه عليه الصلاة والسلام لما مر بكعب بن عجرة ورأى كثرة الهوام فى رأسه قال له احلق ثم اذبح شاة نسكا أو صم ثلاثة أيام أو اطعم ثلاثة آصع من تمر على ستة مساكين (والقول الثانى) ما روى عن ابن عباس والحسن انهما قالا الصيام للمتمتع عشرة أيام والاطعام مثل ذلك فى العدد وحجتهما ان الصيام والاطعام لما كانا مجملين فى هذا الموضع وجب حملهما على المفسر فيما جاء بعد ذلك وهو الذى يلزم المتمتع اذا لم يجد الهدى والقول الاول عليه أكثر الفقهاء (المسئلة الثالثة) الآية دلت على حكم من أقدم على شئ من محظورات الحج بعذر أما من حلق رأسه عامدا بغير عذر فعند الشافعى رضى الله عنه وأبى حنيفة الواجب عليه الدم وقال مالك رضى الله عنه حكمه حكم من فعل ذلك بعذر والآية حجة عليه لان قوله فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام يدل على اشتراط هذا الحكم بهذه الاعذار والمشروط بالشئ عدم عند عدم الشرط وقوله تعالى فاذا أمنتم فاعلم ان تقديره فاذا أمنتم من الاحصار وقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج فيه مسائل (المسئلة الاولى) معنى التمتع التلذذ يقال تمتع بالشئ أى تلذذ به والمتاع كل شئ يتمتع به وأصله من قولهم حبل ماتع أى طويل وكل من طالت صحبته مع الشئ فهو متمتع به والمتمتع بالعمرة الى الحج هو أن يقدم مكة فيعتمر فى أشهر الحج ثم يقيم بمكة حلالا ينشئ منها الحج فيحج من عامه ذلك وانما سمى متمتعا لانه يكون مستمتعا بمحظورات الاحرام فيما بين تحلله من العمرة الى احرامه بالحج والتمتع على هذا الوجه صحيح لا كراهة فيه وههنا نوع آخر من التمتع مكروه وهو الذى حذر عنه عمر رضى الله عنه وقال متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج والمراد من هذه المتعة أن يجمع بين الاحرامين ثم يفسخ الحج

الى العمرة ويتمتع بها الى الحج وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن لاصحابه فى ذلك ثم نسخ روى عن أبى ذر أنه قال ما كانت متعة الحج الا لى خاصة فكان السبب فيه انهم كانوا لا يرون العمرة فى أشهر الحج ويعدونها من أفجر الفجور فلما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابطال ذلك الاعتقاد عليهم بالغ فيه بان نقلهم فى أشهر الحج من الحج الى العمرة وهذا سبب لا يشاركهم فيه غيرهم فلهذا المعنى كان فسخ الحج خاصا بهم (المسئلة الثانية) قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة أى من تمتع بسبب العمرة فكانه لا يتمتع بالعمرة ولكنه يتمتع بمحظورات الاحرام بسبب اتيانه بالعمرة وهذا هو معنى التمتع بالعمرة الى الحج أما قوله تعالى فما استيسر من الهدى ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أصحابنا لوجوب دم التمتع خمس شرائط (أحدها) أن يقدم العمرة على الحج (والثانى) أن يحرم بالعمرة فى أشهر الحج فان أحرم بها قبل أشهر الحج وأتى بشئ من الطواف وان كان شرطا واحدا ثم أكمل باقيه فى أشهر الحج وحج فى هذه السنة لم يلزمه دم لانه لم يجمع بين النسكين فى أشهر الحج وان أحرم بالعمرة قبل أشهر الحج وأتى بأعمالها فى أشهر الحج فيه قولان قال فى الام وهو الاصح لا يلزمه دم التمتع لانه أتى بركن من أركان العمرة قبل أشهر الحج كالو طاف قبله وقال فى القديم والاملاء يلزمه ذلك ويجعل استدامة الاحرام فى أشهر الحج كابتدائه وقال أبو حنيفة رضى الله عنه اذا أتى ببعض الطواف قبل أشهر الحج فهو متمتع اذا لم يأت بأكثره (الشرط الثالث) أن يحج فى هذه السنة فان حج فى سنة أخرى لا يلزمه الدم لانه لم يوجد مزاحمة الحج والعمرة فى عام واحد (الشرط الرابع) أن لا يكون من حاضرى المسجد الحرام لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام وحاضر المسجد الحرام من كان أهله على مسافة أقل من مسافة القصر فان كان على مسافة القصر فليس من الحاضرين وهذه المسافة تعتبر من مكة أو من الحرم فيه وجهان (الشرط الخامس) أن يحرم بالحج من جوف مكة بعد الفراغ من العمرة فان عاد الى الميقات فأحرم بالحج لا يلزمه دم التمتع لان لزوم الدم لترك الاحرام من الميقات ولم يوجد فهذه هى الشروط المعتبرة فى لزوم دم التمتع (المسئلة الثانية) قال الشافعى رضى الله عنه دم التمتع دم جبران الاساءة فلا يجوز له أن يأكل منه وقال أبو حنيفة رضى الله عنه انه دم نسك ويأكل منه حجة الشافعى من وجوه (الحجة الاولى) ان التمتع حصل فيه خلل فوجب أن يكون الدم دم جبران بيان حصول الخلل فيه من وجوه ثلاثة (الاول) روى ان عثمان كان ينهى عن المتعة فقال له على رضى الله عنهما عمدت الى رخصة بسبب الحاجة والغربة وذلك يدل على حصول نقص فيها (الثانى) انه تعالى سماه تمتعا والتمتع عبارة عن التلذذ والانتفاع ومبنى العبادة على المشقة فيدل على انه حصل فى كونه عبادة نوع خلل (الثالث) وهو بيان الخلل على سبيل التفصيل ان فى التمتع صار السفر للعمرة وكان من حقه أن يكون للحج فان الحج الاكبر هو الحج وأيضا حصل الترفه وقت الاحلال بينهما وذلك خلل وأيضا كان من حقه جعل الميقات للحج فانه أعظم فلما جعل الميقات للعمرة كان ذلك نوع خلل واذا ثبت كون الخلل فى هذا الحج وجب جعل الدم دم جبران لا دم نسك (الحجة الثانية) ان الدم ليس بنسك أصلى من مناسك الحج أو العمرة كالو أفرد بهما وكما فى حق المكى والجمع بين العبادتين لا يوجب الدم أيضا بدليل ان من جمع بين الصلاة والصوم والاعتكاف لا يلزمه الدم فثبت بهذا ان هذا الدم ليس دم نسك فلابد وأن يكون دم جبران (الحجة الثالثة) ان الله تعالى أوجب الهدى على المتمتع بلا توقيت وكونه غير موقت دليل على انه دم جبران لان المناسك كلها مؤقتة (الحجة الرابعة) ان للصوم فيه مدخلا ودم النسك لا يبدل بالصوم واذا عرفت صحة ماذكرنا فنقول ان الله تعالى ألزم المكلف اتمام الحج فى قوله وأتموا الحج والعمرة لله وقد دللنا على ان حج التمتع غير تام فلهذا قال تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى وذلك لان تمتعكم يوقع نقصا فى حجكم فاجبروه بالهدى لتكمل به حجتكم فهذا معنى حسن مفهوم من سياق الآية وهو لا يتقرر الا على مذهب الشافعى رضى الله عنه (المسئلة الثالثة) الدم الواجب بالتمتع دم شاة جذعة من الضأن أو ثنية من المعز ولو تشارك ستة فى بقرة أو بدنة جاز ووقت وجوبه بعد ما أحرم بالحج لان الفاء فى قوله فما

استيسر من الهدى يدل على انه وجب عقيب التمتع ويستحب أن يذبح يوم النحر فلو ذبح بعدما أحرم بالحج جاز لان التمتع قد تحقق وعند أبى حنيفة رضى الله عنه لا يجوز وأصل هذا ان دم التمتع عندنا دم جبران كسائر دماء الجبرانات وعنده دم نسك كدم الاضحية فيختص بيوم النحر أما قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فالمعنى ان المتمتع ان وجد الهدى فلا كلام وان لم يجده فقد بين الله تعالى بدله من الصيام فهذا الهدى أفضل أم الصيام الظاهر أن يكون المبدل الذى هو الاصل أفضل لكنه تعالى بين فى هذا البدل انه فى الكمال والثواب كالهدى وهو كقوله تلك عشرة كاملة وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) الآية نص فيما اذا لم يجد الهدى والفقهاء قاسوا عليه ما اذا وجد الهدى ولم يجد ثمنه أو كان ماله غائبا أو يباع بثمن غال فههنا أيضا يعدل الى الصوم (المسئلة الثانية) قوله فصيام ثلاثة أيام فى الحج أى فعليه ثلاثة أيام وقت اشتغاله بالحج ويتفرع عليه مسئلة فقهية وهى ان المتمتع اذا لم يجد الهدى لا يصح صومه بعد احرام العمرة قبل احرام الحج وقال أبو حنيفة رحمه الله يصح حجة الشافعى رضى الله عنه من وجوه (الاول) انه صام قبل وقته فلا يجوز كمن صام رمضان قبله وكما اذا صام السبعة ايام قبل الرجوع وانما قلنا انه صام قبل وقته لان الله تعالى قال فصيام ثلاثة أيام فى الحج وأراد به احرام الحج لان سائر أفعال الحج لا تصلح ظرفا للصوم والاحرام يصلح فوجب حمله عليه (الثانى) ان ما قبل الاحرام بالحج ليس بوقت للهدى الذى هو أفضل فكذا لا يكون وقتا للصوم الذى هو بدله اعتبارا بسائر الاصول والابدال وتحقيقه ان البدل حال عدم الاصل يقوم مقامه فيصير فى الحكم كأنه الاصل فلا يجوز أن يحصل فى وقت لو وجد الاصل لم يجز اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على انه يجوز بعد الشروع فى الحج الى يوم النحر والاصح انه لا يجوز يوم النحر ولا أيام التشريق لقوله عليه الصلاة والسلام لا تصوموا فى هذه الايام والمستحب أن يصوم فى أيام الحج حيث يكون يوم عرفة مفطرا (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى المراد من الرجوع فى قوله اذا رجعتم فقال الشافعى رضى الله عنه فى الجديد هو الرجوع الى الاهل والوطن وقال أبو حنيفة رضى الله عنه المراد من الرجوع الفراغ من اعمال الحج والاخذ فى الرجوع ويتفرع عليه انه اذا صام الايام السبعة بعد الرجوع عن الحج وقبل الوصول الى بيته لا يجزيه عند الشافعى رضى الله عنه ويجزيه عند أبى حنيفة رحمه الله حجة الشافعى وجوه (الاول) قوله اذا رجعتم معناه الى الوطن فان الله تعالى جعل الرجوع الى الوطن شرطا وما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط والرجوع الى الوطن لا يحصل الا عند الانتهاء الى الوطن فقبله لم يوجد الشرط فوجب أن لا يوجد المشروط ويتأكد ما قلنا بانه لو مات قبل الوصول الى الوطن لم يكن عليه شئ (الثانى) ما روى عن ابن عباس قال لما قدمنا مكة قال النبى صلى الله عليه وسلم اجعلوا اهلالكم بالحج عمرة الا من قلد الهدى فطفنا بالبيت وبالصفا والمروة وأتينا النساء ولبسنا الثياب ثم أمرنا عشية التروية أن نهل بالحج فلما فرغنا قال عليكم الهدى فان لم تجدوا فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم الى أمصاركم (الثالث) ان الله تعالى أسقط الصوم عن المسافر فى رمضان فصوم التمتع أخف شانا منه (المسئلة الرابعة) قرأ ابن أبى عبلة سبعة بالنصب عطفا على محل ثلاثة أيام كأنه قيل فصيام ثلاثة أيام كقوله أو اطعام فى يوم ذى مسغبة يتيما أما قوله تعالى تلك عشرة كاملة فقد طعن الملحدون لعنهم الله فيه من وجهين (أحدهما) ان من المعلوم بالضرورة ان الثلاثة والسبعة عشرة فذكره يكون ايضاحا للواضح (والثانى) ان قوله كاملة يوهم وجود عشرة غير كاملة فى كونها عشرة وذلك محال والعلماء ذكروا أنواعا من الفوائد فى هذا الكلام (الاول) ان الواو فى قوله وسبعة اذا رجعتم ليس نصا قاطعا فى الجمع بل قد يكون بمعنى أو كما فى قوله مثنى وثلاث ورباع وكما فى قولهم جالس الحسن وابن سيرين أى جالس هذا أو هذا فالله تعالى ذكر قوله عشرة كاملة ازالة لهذا الوهم (النوع الثانى) ان المعتاد أن يكون البدل أضعف حالا من المبدل كما فى التيمم مع الماء فالله تعالى بين ان هذا البدل ليس كذلك بل هو كامل فى كونه قائما مقام المبدل ليكون الفاقد للهدى المتحمل لكلفة الصوم ساكن النفس الى

ما حصل له من الاجر الكامل من عند الله وذكر العشرة انما هو لصحة التوصل به الى قوله كاملة لانه لو قال تلك كاملة جوزان يراد به الثلاثة المفردة عن السبعة أو السبعة المفردة عن الثلاثة فلابد فى هذا من ذكر العشرة ثم اعلم ان قوله كاملة يحتمل بيان الكمال من ثلاثة أوجه (أحدها) انها كاملة فى البدل عن الهدى قائمة مقامه (وثانيها) انها كاملة فى ان ثواب صاحبه كامل مثل ثواب من يأتى بالهدى من القادرين عليه (وثالثها) انها كاملة فى ان حج المتمتع اذا أتى بهذا الصيام يكون كاملا مثل حج من لم يات بهذا التمتع (النوع الثالث) ان الله تعالى اذا قال أوجبت عليكم الصيام عشرة أيام لم يبعد أن يكون هناك دليل يقتضى خروج بعض هذه الايام عن هذا اللفظ فان تخصيص العام كثير فى الشرع والعرف فلو قال ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم بقى احتمال أن يكون مخصوصا بحسب بعض الدلائل المخصصة فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة فهذا يكون تنصيصا على ان هذا المخصص لم يوجد البتة فتكون دلالته أقوى واحتماله للتخصيص والنسخ أبعد (النوع الرابع) ان مراتب الاعداد أربعة آحاد وعشرات ومئين وألوف وما وراء ذلك فاما أن يكون مركبا أو مكسورا وكون العشرة عددا موصوفا بالكمال بهذا التفسير أمر يحتاج الى التعريف فصار تقدير الكلام انما وجبت هذا العدد لكونه عددا موصوفا بصفة الكمال خاليا عن الكسر والتركيب (النوع الخامس) ان التوكيد طريقة مشهورة فى كلام العرب كقوله ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور وقال ولا طائر يطير بجناحيه والفائدة فيه ان الكلام الذى يعبر عنه بالعبارات الكثيرة ويعرف بالصفات الكثيرة أبعد عن السهو والنسيان من الكلام الذى يعبر عنه بالعبارة الواحدة فالتعبير بالعبارات الكثيرة يدل على كونه فى نفسه مشتملا على مصالح كثيرة ولا يجوز الاخلال بها اما ما عبر عنه بعبارة واحدة فانه لا يعلم منه كونه مصلحة مهمة لا يجوز الاخلال بها واذا كان التوكيد مشتملا على هذه الحكمة كان ذكره فى هذا الموضع دلالة على ان رعاية العدد فى هذا الصوم من المهمات التى لا يجوز اهمالها البتة (النوع السادس) فى بيان فائدة هذا الكلام ان هذا الخطاب مع العرب ولم يكونوا أهل حساب فبين الله تعالى ذلك بيانا قاطعا للشك والريب وهذا كما روى انه قال فى الشهر هكذا وهكذا وهكذا وأشار بيديه ثلاثا وأشار مرة أخرى وأمسك ابهامه فى الثالثة منبها بالاشارة الاولى على ثلاثين وبالثانية على تسعة وعشرين (النوع السابع) ان هذا الكلام يزيل الايهام المتولد من تصحيف الخط وذلك لان سبعة وتسعة متشابهتان فى الخط فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشتباه (النوع الثامن) ان قوله فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم يحتمل أن يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع أن يكمل سبعة أيام على معنى انه يحسب من هذه السبعة تلك الثلاثة المتقدمة حتى يكون الباقى عليه بعد الرجوع من الحج أربعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة ويحتمل أن يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة فهذا الكلام محتمل لهذين الوجهين فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشكال وبين ان الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة (النوع التاسع) ان اللفظ وان كان خبرا لكن المعنى أمر والتقدير فلتكن تلك الصيامات صيامات كاملة لان الحج المأمور به تام على ما قال وأتموا الحج والعمرة لله وهذه الصيامات جبرانات للخلل الواقع فى ذلك الحج فلتكن هذه الصيامات صيامات كاملة حتى يكون جابرة للخلل الواقع فى ذلك الحج الذى يجب أن يكون تاما كاملا والمراد بكون هذه الصيامات كاملة ما ذكرنا فى بيان كون الحج تاما وانما عدل عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لان التكليف بالشئ اذا كان متأكدا جدا فالظاهر دخول المكلف به فى الوجود فلهذا السبب جاز أن يجعل الاخبار عن الشئ بالوقوع كناية عن تأكد الامر به ومبالغة الشرع فى ايجابه (النوع العاشر) انه سبحانه لما أمر بصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة بعد الرجوع من الحج فليس فى هذا القدر بيان انه طاعة عظيمة كاملة عند الله سبحانه وتعالى فلما قال بعده تلك عشرة كاملة دل ذلك على ان هذه الطاعة فى غاية الكمال وذلك لان الصوم مضاف الى الله تعالى بلام

الاختصاص على ما قال تعالى الصوم لي والحج أيضا مضاف الى الله تعالى بلام الاختصاص على ما قال وأتموا الحج والعمرة لله وكما دل النص على مزيد اختصاص لهاتين العبادتين بالله سبحانه وتعالى فالعقل دل أيضا على ذلك أما في حق الصوم فلانه عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق على النفس جدا فلا جرم لا يؤتى به الا لمحض مرضات الله تعالى والحج أيضا عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق جدا لانه يوجب مفارقة الاهل والوطن ويوجب التباعد عن أكثر اللذات فلا جرم لا يؤتى به الا لمحض مرضاته ثم ان صوم هذه الايام العشرة بعضه واقع في زمان الحج فيكون جمعا بين شيئين شاقين جدا وبعضه واقع بعد الفراغ من الحج وهو انتقال من شاق الى شاق ومعلوم ان ذلك سبب لكثرة الثواب وعلو الدرجة فلا جرم أوجب الله تعالى صيام هذه الايام العشرة وشهد سبحانه على انه عبادة في غاية الكمال والعلو فقال تلك عشرة كاملة فان التنكير في هذا الموضع يدل على تعظيم الحال فكانه قال عشرة وأية عشرة عشرة كاملة فقد ظهر بهذه الوجوه العشرة اشتمال هذه الكلمة على هذه الفوائد النفيسة وسقط بهذا البيان طعن الملحدين في هذه الآية والحمد لله رب العالمين أما قوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام ففيه مسائل (المسألة الاولى) قوله ذلك اشارة الى ما تقدم وأقرب الامور المذكورة ذكر ما يلزم المتمتع من الهدى وبدله وأبعد منه ذكر تمتعهم فلهذا السبب اختلفوا فقال الشافعي رضي الله عنه انه راجع الى الاقرب وهو لزوم الهدى وبدله على المتمتع أي انما يكون اذا لم يكن المتمتع من حاضري المسجد الحرام فاما اذا كان من أهل الحرم فانه لا يلزمه الهدى ولا بدله وذلك لان عند الشافعي رضي الله عنه هذا الهدى انما لزم الافاقي لانه كان من الواجب عليه أن يحرم عن الحج من الميقات فلما أحرم من الميقات عن العمرة ثم أحرم عن الحج لا من الميقات فقد حصل هناك الخلل فجعل مجبورا بهذا الدم والمكي لا يجب عليه أن يحرم من الميقات فاقدامه على التمتع لا يوقع خللا في حجه فلا جرم لا يجب عليه الهدى ولا بدله وقال أبو حنيفة رضي الله عنه ان قوله ذلك اشارة الى الابعد وهو ذكر التمتع وعنده لا متعة ولا قران لحاضري المسجد الحرام ومن تمتع أو قرن كان عليه دم هو دم جناية لا يأكل منه حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج عام يدخل فيه الحرمي (الحجة الثانية) قوله ذلك كناية فوجب عودها الى المذكور الاقرب وهو وجوب الهدى واذا خص ايجاب الهدى بالمتمتع الذي يكون آفاقيا لزم القطع بان غير الافاقي قد يكون أيضا متمتعا (الحجة الثالثة) ان الله تعالى شرع القران والمتعة ابانة لنسخ ما كان عليه أهل الجاهلية في تحريمهم العمرة في أشهر الحج والنسخ يثبت في حق الناس كافة (الحجة الرابعة) ان من كان من أهل الافراد كان من أهل المتعة قياسا على المدني الا أن المتمتع المكي لا دم عليه لما ذكرناه حجة أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان قوله ذلك كناية فوجب عودها الى كل ما تقدم لانه ليس البعض أولى من البعض وجوابه لم لا يجوز أن يقال عوده الى الاقرب أولى لان القرب سبب للرجحان أليس ان مذهبه ان الاستثناء المذكور عقيب الجمل مختص بالجملة الاخيرة وانما تميزت تلك الجملة عن سائر الجمل بسبب القرب فكذا ههنا (المسألة الثانية) اختلفوا في المراد بحاضري المسجد الحرام فقال مالك هم أهل مكة وأهل ذي طوى قال فلو ان أهل منى أحرموا بالعمرة من حيث يجوز لهم ثم أقاموا بمكة حتى حجوا كانوا متمتعين وسئل مالك رحمه الله عن أهل الحرم أيجب عليهم ما يجب على المتمتع قال نعم وليس هم مثل أهل مكة فقيل له فأهل منى فقال لا ارى ذلك الا لاهل مكة خاصة وقال طاوس حاضرو المسجد الحرام هم أهل الحرم وقال الشافعي رضي الله عنه هم الذين يكونون على أقل من مسافة القصر من مكة فان كانوا على مسافة القصر فليسوا من الحاضرين وقال أبو حنيفة رضي الله عنه حاضرو المسجد الحرام أهل المواقيت وهي ذو الحليفة والجحفة وقرن ويلملم وذات عرق فكل من كان من أهل موضع من هذه المواضع أو من أهل ما وراءها الى مكة فهو من حاضري المسجد الحرام هذا هو تفصيل مذاهب الناس ولفظ الآية موافق لمذهب مالك رحمه الله لان أهل مكة هم الذين يشاهدون المسجد الحرام ويحضرونه فلفظ الآية لا يدل الا عليهم الا انّ

الشافعي قال كثيرا ماذكر الله المسجد الحرام والمراد منه الحرم قال تعالى سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام ورسول الله صلى الله عليه وسلم انما أسرى به من الحرم لا من المسجد الحرام وقال ثم محلها الى البيت العتيق والمراد الحرم لان الدماء لا تراق في البيت والمسجد اذا ثبت هذا فنقول المراد من المسجد الحرام ههنا ماذكرناه ويدل عليه وجهان (الاول) الحاضر ضد المسافر وكل من لم يكن مسافرا كان حاضرا ولما كان حكم السفر انما ثبت في مسافة القصر فكل من كان دون مسافة القصر لم يكن مسافرا وكان حاضرا (الثاني) ان العرب تسمى أهل القرى حاضرة وحاضرين وأهل البرية بادية وبادين ومشهور كلام الناس أهل البدو والحضر يراد بهما أهل الوبر والمدر (المسئلة الثالثة) قال الفراء اللام في قوله لمن بمعنى على أي ذلك الفرض الذي هو الدم أو الصوم لازم على من لم يكن من أهل مكة كقوله عليه الصلاة والسلام واشترطي لهم الولاء أي عليهم (المسئلة الرابعة) الله تعالى ذكر حضور الاهل والمراد حضور المحرم لا حضور الاهل لان الغالب على الرجل انه يسكن حيث أهله ساكنون (المسئلة الخامسة) المسجد الحرام انما وصف بهذا الوصف لان أصل الحرام والمحروم الممنوع عن المكاسب والشيء المنهي عنه حرام لانه منع من اتيانه والمسجد الحرام الممنوع من أن يفعل فيه ما منع عن فعله قال الفراء ويقال حرام وحرم مثل زمان وزمن أما قوله تعالى واتقوا الله قال ابن عباس يريد فيما فرض عليكم واعلموا ان الله شديد العقاب لمن تهاون بحدوده قال أبو مسلم العقاب والمعاقبة سيان وهو مجازاة المسيء على اساءته وهو مشتق من العاقبة كانه يراد عاقبة فعل المسيء كقول القائل لتذوقن عاقبة فعلك * قوله تعالى (الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقون يا أولي الالباب) فيه مسائل (المسئلة الاولى) من المعلوم بالضرورة ان الحج ليس نفس الاشهر فلابد ههنا من تأويل وفيه وجوه (أحدها) التقدير أشهر الحج أشهر معلومات فحذف المضاف وهو كقولهم البرد شهران أي وقت البرد شهران (والثاني) التقدير الحج حج أشهر معلومات اى لا حج الا في هذه الاشهر ولا يجوز في غيرها كما كان أهل الجاهلية يستجيزونه في غيرها من الاشهر فحذف المصدر المضاف الى الاشهر (والثالث) يمكن تصحيح الآية من غير اضمار وهو انه جعل الاشهر نفس الحج لما كان الحج فيها كقولهم ليل قائم ونهار صائم (المسئلة الثانية) أجمع المفسرون على ان شوالا وذا القعدة من أشهر الحج واختلفوا في ذي الحجة فقال عروة بن الزبير انها بكليتها من أشهر الحج وهو قول مالك رحمه الله تعالى وقال أبو حنيفة رحمه الله العشر الاول من ذي الحجة من أشهر الحج وهو قول ابن عباس وابن عمر والنخعي والشعبي ومجاهد والحسن وقال الشافعي رضي الله عنه التسعة الاولى من ذي الحجة مع ليلة النحر من أشهر الحج حجة مالك رضي الله عنه من وجوه (الاول) ان الله تعالى ذكر الاشهر بلفظ الجمع وأقله ثلاثة (الحجة الثانية) ان أيام النحر يفعل فيها بعض ما يتصل بالحج وهو رمي الجمار والمرأة اذا حاضت فقد تؤخر الطواف الذي لابد منه الى انقضاء أيام بعد العشر ومذهب عروة جواز تأخير طواف الزيارة الى آخر الشهر والجواب عن الاول من وجهين (أحدهما) ان لفظ الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله فقد صغت قلوبكما (والثاني) انه نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال رأيتك سنة كذا وانما رآه في ساعة منها (والجواب عن الثاني) ان رمي الجمار يفعله الانسان وقد حل بالحلق والطواف والنحر من احرامه فكانه ليس من اعمال الحج والحائض اذا طافت بعده فكانه في حكم القضاء لا في حكم الاداء وأما الذين قالوا ان عشرة أيام من أول ذي الحجة هي من أشهر الحج فقد تمسكوا فيه بوجهين (الاول) ان من المفسرين من زعم ان يوم الحج الاكبر يوم النحر (والثاني) ان يوم النحر وقت لركن من أركان الحج وهو طواف الزيارة وأما الشافعي رضي الله عنه فانه احتج على قوله بان الحج يفوت بطلوع الفجر يوم النحر والعبادة لا تكون فائتة مع بقاء وقتها فهذا تقرير هذه المذاهب بقي ههنا اشكالان (الاول) انه تعالى قال من قبل يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج فجعل

كل

كل الاهلة مواقيت للحج (والاشكال الثانى) انه اشتهر عن أكابر الصحابة انهم قالوا من اتمام الحج أن يحرم المرء من دويرة أهله ومن بعد داره البعد الشديد لا يجوز أن يحرم من دويرة أهله بالحج الا قبل أشهر الحج وهذا يدل على ان أشهر الحج غير مقيدة بزمان مخصوص (والجواب عن الاول) ان تلك الآية عامة وهذه الآية وهى قوله الحج أشهر معلومات خاصة والخاص مقدم على العام (وعن الثانى) ان النص لا يعارضه الاثر المروى عن الصحابة (المسئلة الثالثة) قوله تعالى معلومات فيه وجوه (أحدها) ان الحج انما يكون فى السنة مرة واحدة فى أشهر معلومات من شهورها ليس كالعمرة التى يؤتى بها فى السنة مرارا وأحالهم فى معرفة تلك الاشهر على ما كانوا علموه قبل نزول هذا الشرع وعلى هذا القول فالشرع لم يأت على خلاف ما عرفوا وانما جاء مقررا له (الثانى) ان المراد بها معلومات ببيان الرسول عليه الصلاة والسلام (الثالث) المراد بها انها مؤقتة فى أوقات معينة لا يجوز تقديمها ولا تأخيرها لا كما يفعله الذين نزل فيهم انما النسىء زيادة فى الكفر (المسئلة الرابعة) قال الشافعى رضى الله عنه لا يجوز لاحد أن يهل بالحج قبل أشهر الحج وبه قال أحمد واسحاق وقال مالك والثورى وأبو حنيفة رضى الله عنه يجوز فى جميع السنة حجة الشافعى رضى الله عنه قوله الحج أشهر معلومات وأشهر جمع تقليل على سبيل التنكير فلا يتناول الكل وانما أكثره الى عشرة وأدناه ثلاثة وعند التنكير ينصرف الى الادنى فثبت ان المراد ان أشهر الحج ثلاثة والمفسرون اتفقوا على ان تلك الثلاثة شوال وذو القعدة وبعض من ذى الحجة واذا ثبت هذا فنقول وجب أن لا يجوز الاحرام بالحج قبل الوقت ويدل عليه ثلاثة أوجه (الاول) ان الاحرام بالعبادة قبل وقت الاداء لا يصح قياسا على الصلاة (الثانى) ان الخطبة فى صلاة الجمعة لا تجوز قبل الوقت لانها أقيمت مقام ركعتين من الظهر حكما فلان لا يصح الاحرام وهو شروع فى العبادة أولى (الثالث) ان الاحرام لا يبقى صحيحا لاداء الحج اذا ذهب وقت الحج قبل الاداء فلان لا ينعقد صحيحا لاداء الحج قبل الوقت أولى لان البقاء أسهل من الابتداء حجة أبى حنيفة رضى الله عنه وجهان (الاول) قوله تعالى ويسئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج فجعل الاهلة كلها مواقيت للحج وهى ليست بمواقيت للحج فثبت اذا انها مواقيت لصحة الاحرام ويجوز أن يسمى الاحرام حجا مجازا كما سمى الوقت حجا فى قوله الحج أشهر معلومات بل هذا أولى لان الاحرام الى الحج أقرب من الوقت (والحجة الثانية) ان الاحرام التزام للحج فجاز تقديمه على الوقت كالنذر (والجواب عن الاول) ان الآية التى ذكرناها أخص من الآية التى تمسكتم بها (والجواب عن الثانى) ان الفرق بين النذر وبين الاحرام ان الوقت معتبر للاداء ولا اتصال للنذر بالاداء بدليل ان الاداء لا يتصور الا بعقد مبتدا وأما الاحرام فانه مع كونه التزاما فهو أيضا شروع فى الاداء وعقد عليه فلا جرم افتقر الى الوقت وقوله تعالى فمن فرض فيهن الحج فيه مسألتان (المسئلة الاولى) معنى فرض فى اللغة ألزم وأوجب يقال فرضت عليك كذا أى أوجبته وأصل معنى الفرض فى اللغة الحز والقطع قال ابن الاعرابى الفرض الحز فى القدح وفى الوتد وفى غيره وفرضة القوس الحز الذى يقع فيه الوتر وفرضة الوتد الحز الذى فيه ومنه فرض الصلاة وغيرها لانها لازمة للعبد كلزوم الحز للقدح ففرض ههنا بمعنى أوجب وقد جاء فى القرآن فرض بمعنى أبان وهو قوله سورة أنزلناها وفرضناها بالتخفيف وقوله قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم وهذا أيضا راجع الى معنى القطع لان من قطع شيئا فقد أبانه عن غيره والله تعالى اذا فرض شيئا أبانه عن غيره ففرض بمعنى أوجب وفرض بمعنى أبان كلاهما يرجع الى أصل واحد (المسئلة الثانية) اعلم ان فى هذه الآية حذفا والتقدير فمن ألزم نفسه فيهن الحج والمراد بهذا الفرض ما به يصير المحرم محرما اذ لا خلاف انه لا يصير حاجا ومحرما الا بفعل يفعله فيخرج عن أن يكون حلالا ويحرم عليه الصيد واللبس والطيب والنساء والتغطية للرأس الى غير ذلك ولاجل تحريم هذه الامور عليه سمى محرما لانه فعل ما حرم به هذه الاشياء على نفسه ولهذا السبب أيضا سميت البقعة حرما لانه يحرم ما يكون فيها مما لولا كان لا يحرم فقوله تعالى فمن فرض

فيهن الحج يدل على انه لا بد للمحرم من فعل يفعله لاجله يصير حاجا ومحرما ثم اختلف الفقهاء فى ان ذلك الفعل ما هو قال الشافعى رضى الله عنه انه ينعقد الاحرام بمجرد النية من غير حاجة الى التلبية وقال أبو حنيفة رضى الله عنه لا يصح الشروع فى الاحرام بمجرد النية حتى ينضم اليها التلبية أو سوق الهدى قال القفال رحمه الله فى تفسيره يروى عن جماعة ان من أشعر هديه أو قلده فقد أحرم وروى نافع عن ابن عمر انه قال اذا قلد أو أشعر فقد أحرم وعن ابن عباس اذا قلد الهدى وصاحبه يريد العمرة والحج فقد أحرم حجة الشافعى رضى الله عنه وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج وفرض الحج لا يمكن أن يكون عبارة عن التلبية أو سوق الهدى فانه لا اشعار البتة فى التلبية بكونه محرما لا بحقيقة ولا بمجاز فلم يبق الا ان يكون فرض الحج عبارة عن النية وفرض الحج موجب لانعقاد الحج بدليل قوله تعالى فلا رفث فوجب أن تكون النية كافية فى انعقاد الحج (الحجة الثانية) ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام وانما لكل امرئ ما نوى (الحجة الثالثة) القياس وهو ان ابتداء الحج كف عن المحظورات فيصح الشروع فيه بالنية كالصوم حجة أبى حنيفة رضى الله عنه وجهان (الاول) ما روى أبو منصور الماتريدى فى تفسيره عن عائشة رضى الله عنها انها قالت لا يحرم الا من أهل أولبى (الثانى) ان الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا يشرع فيه الا بنفس النية كالصلاة وأما قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو فلا رفث ولا فسوق بالرفع والتنوين ولا جدال بالنصب والباقون قرأوا الكل بالنصب واعلم ان الكلام فى الفرق بين القراءتين فى المعنى يجب أن يكون مسبوقا بمقدمتين (الاولى) ان كل شئ له اسم فجوهر الاسم دليل على جوهر المسمى وحركات الاسم وسائر أحواله دليل على أحوال المسمى فقولك رجل يفيد الماهية المخصوصة وحركات هذه اللفظة أعنى كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة دال على أحوال تلك الماهية وهى المفعولية والفاعلية والمضافية وهذا هو الترتيب العقلى حتى يكون الاصل بازاء الاصل والصفة بازاء الصفة فعلى هذا الاسماء الدالة على الماهيات ينبغى أن يتلفظ بها ساكنة الاواخر فيقال رجل جدار حجر وذلك لان تلك الحركات لما وضعت لتعريف أحوال مختلفة فى ذات المسمى فحيث أريد تعريف المسمى من غير التفات الى تعريف شئ من أحواله وجب جعل اللفظ خاليا عن الحركات فان أريد فى بعض الاوقات تحريكه وجب أن يقال بالنصب لانه أخف الحركات وأقربها الى السكون (المقدمة الثانية) اذا قلت لا رجل بالنصب فقد نفيت الماهية وانتفاء الماهية يوجب انتفاء جميع أفرادها قطعا أما اذا قلت لا رجل بالرفع والتنوين فقد نفيت رجلا منكرا مبهما وهذا بوصفه لا يوجب انتفاء جميع أفراد هذه الماهية الا بدليل منفصل فثبت ان قولك لا رجل بالنصب أدل على عموم النفى من قولك لا رجل بالرفع والتنوين اذا عرفت هاتين المقدمتين فلنرجع الى الفرق بين القراءتين فنقول أما الذين قرأوا الثلاثة بالنصب فلا اشكال وأما الذين قرأوا الاولين بالرفع مع التنوين والثالث بالنصب فذلك يدل على ان الاهتمام بنفى الجدال أشد من الاهتمام بنفى الرفث والفسوق وذلك لان الرفث عبارة عن قضاء الشهوة والجدال مشتمل على ذلك لان المجادل يشتهى تمشية قوله والفسوق عبارة عن مخالفة أمر الله والمجادل لا ينقاد للحق وكثيرا ما يقدم على الايذاء والايحاش المؤدى الى العداوة والبغضاء فلما كان الجدال مشتملا على جميع أنواع القبح لا جرم خصه الله تعالى فى هذه القراءة بمزيد الزجر والمبالغة فى النفى أما المفسرون فانهم قالوا من قرأ الاولين بالرفع والثالث بالنصب فقد حمل الاولين على معنى النهى كانه قيل فلا يكون رفث ولا فسوق وحمل الثالث على الاخبار بانتفاء الجدال هذا ما قالوه الا انه ليس فيه بيان انه لم خص الاولان بالنهى وخص الثالث بالنفى (المسئلة الثانية) أما الرفث فقد فسرناه فى قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم والمراد الجماع وقال الحسن المراد منه كل ما يتعلق بالجماع فالرفث باللسان ذكر المجامعة وما يتعلق بها والرفث باليد اللمس والغمز والرفث بالفرج الجماع وهؤلاء قالوا التلفظ به فى غيبة النساء لا يكون رفثا واحتجوا بان ابن عباس

فائدة جليلة

كان يحدو بعيره وهو محرم ويقول

وهن يمشين بنا هميسا * ان يصدق الطير ننك لميسا

فقال له أبو العالية أترفث وأنت محرم قال انما الرفث ماقيل عند النساء وقال آخرون الرفث هو قول الخنا والفحش واحتج هؤلاء بالخبر واللغة أما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام اذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يجهل فان امرؤ شاتمه فليقل انى صائم ومعلوم ان الرفث ههنا لايحتمل الا قول الخنا والفحش وأما اللغة فهو انه روى عن أبى عبيدة انه قال الرفث الاخاش فى المنطق يقال أرفث الرجل ارفاثا وقال أبو عبيدة الرفث اللغو من الكلام أما الفسوق فاعلم ان الفسق والفسوق واحد وهما مصدران لفسق يفسق وقد ذكرنا فيما قبل ان الفسوق هو الخروج عن الطاعة واختلف المفسرون فكثير من المحققين حملوه على كل المعاصى قالوا لان اللفظ صالح للكل ومتناول له والنهى عن الشئ يوجب الانتهاء عن جميع أنواعه فحمل اللفظ على بعض أنواع الفسوق تحكم من غير دليل وهذا متأكد بقوله تعالى ففسق عن أمر ربه وبقوله وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وذهب بعضهم الى ان المراد منه بعض الانواع ثم ذكروا وجوها (الاول) المراد منه السباب واحتجوا عليه بالقرآن والخبر أما القران فقوله تعالى ولاتنابزوا بالالقاب بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام سباب المسلم فسوق وقتاله كفر (والثانى) المراد منه الايذاء والايحاش قال تعالى لايضار كاتب ولاشهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم (والثالث) قال ابن زيد هو الذبح للاصنام فانهم كانوا فى حجهم يذبحون لاجل الحج ولاجل الاصنام وقال تعالى ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وقوله أو فسقا أهل لغير الله به (والرابع) قال ابن عمر انه العاصى فى قتل الصيد وغيره مما يمنع الاحرام منه (والخامس) ان الرفث هو الجماع ومقدماته مع الحليلة والفسوق هو الجماع ومقدماته على سبيل الزنا (والسادس) قال محمد بن جرير الطبرى الفسوق هو العزم على الحج اذا لم يعزم على ترك محظوراته وأما الجدال فهو فعال من المجادلة وأصله من الجدل الذى من الفتل يقال زمام مجدول وجديل أى مفتول والجديل اسم الزمام لانه لايكون الا مفتولا وسميت المخاصمة مجادلة لان كل واحد من الخصمين يروم أن يفتل صاحبه عن رأيه وذكر المفسرون وجوها فى هذا الجدال (فالاول) قال الحسن هو الجدال الذى يخاف منه الخروج الى السباب والتكذيب والتجهيل (الثانى) قال محمد بن كعب القرظى ان قريشا كانوا اذا اجتمعوا بمنى قال بعضهم حجنا أتم وقال آخرون بل حجنا أتم فنهاهم الله تعالى عن ذلك (والثالث) قال مالك فى الموطأ الجدال فى الحج ان قريشا كانوا يقفون عند المشعر الحرام فى المزدلفة بقزح وكان غيرهم يقفون بعرفات وكانوا يتجادلون يقول هؤلاء نحن أصوب ويقول هؤلاء نحن أصوب قال الله تعالى لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك فى الامر وادع الى ربك انك لعلى هدى مستقيم وان جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون قال مالك هذا هو الجدال فيما يروى والله أعلم (الرابع) قال القاسم بن محمد الجدال فى الحج أن يقول بعضهم الحج اليوم وآخرون يقولون بل غدا وذلك انهم أمروا أن يجعلوا حساب الشهور على رؤية الاهلة وآخرون كانوا يجعلونه على العدد فبهذا السبب كانوا يختلفون فبعضهم يقول هذا اليوم يوم العيد وبعضهم يقول بل غدا فالله تعالى نهاهم عن ذلك فكانه قيل لهم قد بينا لكم ان الاهلة مواقيت للناس والحج فاستقيموا على ذلك ولا تجادلوا فيه من غير هذه الجهة (الخامس) قال القفال رحمه الله تعالى يدخل فى هذا النهى ماجادلوا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أمرهم بفسخ الحج الى العمرة فشق عليهم ذلك وقالوا نروح الى منى ومذاكيرنا تقطر منيا فقال عليه الصلاة والسلام لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ماسقت الهدى ولجعلتها عمرة وتركوا الجدال حينئذ (السادس) قال عبد الرحمن بن زيد جدالهم فى الحج بسبب اختلافهم فى أيهم المصيب فى الحج لوقت ابراهيم عليه الصلاة والسلام (السابع) انهم كانوا مختلفين فى السنين فقيل لهم لاجدال فى الحج فان الزمان استدار وعاد الى ما كان عليه الحج فى وقت ابراهيم عليه السلام وهو المراد بقوله عليه الصلاة والسلام فى حجة الوداع الا ان الزمان قد

استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض فهذا مجموع ما قاله المفسرون فى هذا الباب وذكر القاضى
كلاما حسنا فى هذا الموضع فقال قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج يحتمل أن يكون خبرا وأن
يكون نهيا كقوله لا ريب فيه أى لا ترتابوا فيه وظاهر اللفظ للخبر فاذا حملناه على الخبر كان معناه ان الحج لا يثبت
مع واحدة من هذه الخلال بل يفسد لانه كالضد لها وهى مانعة من صحته وعلى هذا الوجه لا يستقيم المعنى
الا أن يراد بالرفث الجماع المفسد للحج ويحمل الفسوق على الزنا لانه يفسد الحج ويحمل الجدال على
الشك فى الحج ووجوبه لان ذلك يكون كفرا فلا يصح معه الحج وانما حملنا هذه الالفاظ الثلاثة على هذه
المعانى حتى يصح خبر الله بان هذه الاشياء لا توجد مع الحج فان قيل أليس ان مع هذه الاشياء يصير الحج
فاسدا ويجب على صاحبه المضى فيه واذا كان الحج باقيا معها لم يصدق الخبر بان هذه الاشياء لا توجد
مع الحج قلنا المراد من الآية حصول المضادة بين هذه الاشياء وبين الحجة التى امر الله تعالى بها ابتداء
وتلك الحجة الصحيحة لا تبقى مع هذه الاشياء بدليل انه يجب قضاؤها والحجة الفاسدة التى يجب عليه
المضى فيها شئ آخر سوى تلك الحجة التى أمر الله تعالى بها ابتداء وأما الجدال الحاصل بسبب الشك
فى وجوب الحج فظاهر انه لا يبقى معه عمل الحج لان ذلك كفر وعمل الحج مشروط بالاسلام فثبت انا
اذا حملنا اللفظ على الخبر وجب حمل الرفث والفسوق والجدال على ما ذكرناه أما اذا حملناه على النهى وهو
فى الحقيقة عدول عن ظاهر اللفظ فقد يصح أن يراد بالرفث الجماع ومقدماته وقول الفحش وأن يراد
بالفسوق جميع أنواعه وبالجدال جميع أنواعه لان اللفظ مطلق ومتناول لكل هذه الاقسام فيكون
النهى عنها نهيا عن جميع أقسامها وعلى هذا الوجه تكون هذه الآية كالحث على الاخلاق الجميلة والتمسك
بالآداب الحسنة والاحتراز عما يحبط ثواب الطاعات (المسئلة الثالثة) الحكمة فى أن الله تعالى
ذكر هذه الالفاظ الثلاثة لا أزيد ولا أنقص وهو قوله فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج هى انه قد ثبت
فى العلوم العقلية أن الانسان فيه قوى أربعة قوة شهوانية بهيمية وقوة غضبية سبعية وقوة وهمية شيطانية
وقوة عقلية ملكية والمقصود من جميع العبادات قهر القوى الثلاثة اعنى الشهوانية والغضبية والوهمية
فقوله فلا رفث اشارة الى قهر القوة الشهوانية وقوله ولا فسوق اشارة الى قهر القوة الغضبية التى توجب
التمرد والغضب وقوله ولا جدال اشارة الى قهر القوة الوهمية التى تحمل الانسان على الجدال فى ذات الله
وصفاته وأفعاله وأحكامه واسمائه وهى الباعثة للانسان على منازعة الناس ومماراتهم والمخاصمة معهم
فى كل شئ فلما كان منشأ الشر محصورا فى هذه الامور الثلاثة لا جرم قال فلا رفث ولا فسوق ولا جدال
فى الحج أى فمن قصد معرفة الله ومحبته والاطلاع على نور جلاله والانخراط فى سلك الخواص من عباده
فلا يكون فيه هذه الامور وهذه أسرار نفيسة هى المقصد الاقصى من هذه الآيات فلا ينبغى أن يكون
العاقل غافلا عنها ومن الله التوفيق فى كل الامور (المسئلة الرابعة) من الناس من عاب الاستدلال
والبحث والنظر والجدال واحتج بوجوه (أحدها) أنه تعالى قال ولا جدال فى الحج وهذا يقتضى نفى
جميع أنواع الجدال ولو كان الجدال فى الدين طاعة وسبيلا الى معرفة الله تعالى لما نهى عنه فى الحج
بل على ذلك التقدير كان الاشتغال بالجدال فى الحج ضم طاعة الى طاعة فكان أولى بالترغيب فيه (وثانيها)
قوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون عابهم بكونهم من أهل الجدل وذلك يدل على ان
الجدل مذموم (وثالثها) قوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم نهى عن المنازعة وأما جمهور
المتكلمين فانهم قالوا الجدال فى الدين طاعة عظيمة واحتجوا عليه بقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة
والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن وبقوله تعالى حكاية عن الكفار انهم قالوا لنوح عليه السلام
يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا ومعلوم انه ما كان ذلك الجدال الا لتقرير أصول الدين اذا ثبت هذا
فنقول لا بد من التوفيق بين هذه النصوص فنحمل الجدل المذموم على الجدل فى تقرير الباطل وطلب
المال والجاه والجدل الممدوح على الجدل فى تقرير الحق ودعوة الخلق الى سبيل الله والذب عن دين الله

تعالى أما قوله تعالى وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى فاعلم ان الله تعالى قبل هذه الآية أمر بفعل ما هو خير وطاعة فقال وأتموا الحج والعمرة لله وقال فمن فرض فيهن الحج ونهى عما هو شر ومعصية فقال فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ثم عقب الكل بقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقد كان الاولى في الظاهر أن يقال وما تفعلوا من شئ يعلمه الله حتى يتناول كل ما تقدم من الخير والشر الا انه تعالى خص الخير بانه يعلمه الله لفوائد ولطائف (أحدها) اذا علمت منك الخير ذكرته وشهرته واذا علمت منك الشر سترته وأخفيته لتعلم انه اذا كانت رحمتي بك في الدنيا هكذا فكيف في العقبى (وثانيها) أن من المفسرين من قال في تفسير قوله ان الساعة آتية أكاد أخفيها معناه لو أمكنني أن أخفيها عن نفسي لفعلت فكذا هذه الآية كانه قيل للعبد ما تفعله من خير علمته وأما الذي تفعله من الشر فلو أمكن أن أخفيه عن نفسي لفعلت ذلك (وثالثها) أن السلطان العظيم اذا قال لعبده المطيع كل ما تتحمله من أنواع المشقة والخدمة في حقي فانا عالم به ومطلع عليه كان هذا وعدا له بالثواب العظيم ولو قال ذلك لعبده المذنب المتمرد كان توعدا بالعقاب الشديد ولما كان الحق سبحانه أكرم الاكرمين لا جرم ذكر ما يدل على الوعد بالثواب ولم يذكر ما يدل على الوعيد بالعقاب (ورابعها) أن جبريل عليه السلام لما قال ما الاحسان فقال الرسول عليه الصلاة والسلام الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك فههنا بين للعبد انه يراه ويعلم جميع ما يفعله من الخيرات لتكون طاعة العبد للرب من الاحسان الذي هو أعلى درجات العبادة فان الخادم متى علم ان مخدومه مطلع عليه ليس بغافل عن أحواله كان أحرص على العمل وأكثر التذاذا به وأقل نفرة عنه (وخامسها) أن الخادم اذا علم اطلاع المخدوم على جميع أحواله وما يفعله كان جده واجتهاده في اداء الطاعات وفي الاحتراز عن المحظورات أشد مما اذا لم يكن كذلك فلهذه الوجوه اتبع تعالى الامر بالحج والنهي عن الرفث والفسوق والجدال بقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله أما قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى ففيه قولان (أحدهما) أن المراد وتزودوا من التقوى والدليل عليه قوله بعد ذلك فان خير الزاد التقوى وتحقيق الكلام فيه ان الانسان له سفران سفر في الدنيا وسفر من الدنيا فالسفر في الدنيا لا بد له من زاد وهو الطعام والشراب والمركب والمال والسفر من الدنيا لا بد فيه أيضا من زاد وهو معرفة الله ومحبته والاعراض عما سواه وهذا الزاد خير من الزاد الاول لوجوه (الاول) أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب موهوم وزاد الآخرة يخلصك من عذاب متيقن (وثانيها) أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب منقطع وزاد الآخرة يخلصك عن عذاب دائم (وثالثها) أن زاد الدنيا يوصلك الى لذة ممزوجة بالآلام والاسقام والبليات وزاد الآخرة يوصلك الى لذات باقية خالصة عن شوائب المضرة آمنة من الانقطاع والزوال (ورابعها) أن زاد الدنيا يوصلك الى الدنيا وهي كل ساعة في الادبار والانقضاء وزاد الآخرة يوصلك الى الآخرة وهي كل ساعة في الاقبال والقرب والوصول (وخامسها) أن زاد الدنيا يوصلك الى منصة الشهوة والنفس وزاد الآخرة يوصلك الى عتبة الجلال والقدس فثبت بمجموع ما ذكرنا أن خير الزاد التقوى اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير الآية فكانه تعالى قال لما ثبت أن خير الزاد التقوى فاشتغلوا بتقواي يا أولي الالباب يعني ان كنتم من أرباب الالباب الذين يعلمون حقائق الامور وجب عليكم بحكم عقلكم ولبكم ان تشتغلوا بتحصيل هذا الزاد لما فيه من كثرة المنافع وقال الاعشى في تقرير هذا المعنى

اذا انت لم ترحل بزاد من التقى * ولاقيت بعد الموت من قد تزودا
ندمت على ان لا تكون كمثله * وانك لم ترصد كما كان ارصدا

والقول الثاني أن هذه الآية نزلت في أناس من أهل اليمن كانوا يحجون بغير زاد ويقولون انا متوكلون ثم كانوا يسألون الناس وربما ظلموا الناس وغصبوهم فأمرهم الله تعالى أن يتزودوا فقال وتزودوا ما تبلغون به فان خير الزاد ما تكفون به وجوهكم عن السؤال وأنفسكم عن الظلم وعن ابن زيد أن قبائل من العرب كانوا يحرمون

الزاد فى الحج والعمرة فنزلت وروى محمد بن جرير الطبرى عن ابن عمر قال كانوا اذا احرموا ومعهم ازودة رموا بها انهوا عن ذلك بهذه الآية قال القاضى وهذا بعيد لان قوله فان خير الزاد التقوى راجع الى قوله وتزودوا فكان تقديره وتزودوا من التقوى والتقوى فى عرف الشرع والقرآن عبارة عن فعل الواجبات وترك المحظورات قال فان أردنا تصحيح هذا القول ففيه وجهان (أحدهما) أن القادر على ان يستصحب الزاد فى السفر اذا لم يستصحبه عصى الله فى ذلك فعلى هذا الطريق صح دخوله تحت الآية (والثانى) أن يكون فى الكلام حذف ويكون المراد وتزودوا لعاجل سفركم وللآجل فان خير الزاد التقوى أما قوله تعالى واتقون ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) ان قوله واتقون فيه تنبيه على كمال عظمة الله وجلاله وهو كقول الشاعر * انا أبو النجم وشعرى شعرى * (المسئلة الثانية) أثبت أبو عمرو الياء فى قوله واتقون على الاصل وحذفها الآخرون للتخفيف ودلالة الكسر عليه أما قوله تعالى يا أولى الالباب فاعلم أن لباب الشئ ولبه هو الخالص منه ثم اختلفوا بعد ذلك فقال بعضهم انه اسم للعقل لانه أشرف ما فى الانسان والذى تميز به الانسان عن البهائم وقرب من درجة الملائكة واستعد به للتمييز بين خير الخيرين وشر الشرين وقال آخرون انه فى الاصل اسم للقلب الذى هو محل العقل والقلب قد يجعل كناية عن العقل قال تعالى ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد فكذا ههنا جعل اللب كناية عن العقل فقوله يا أولى الالباب معناه يا أولى العقول واطلاق اسم المحل على الحال مجاز مشهور فانه يقال لمن له غيرة وحمية فلان له نفس ولمن ليس له حمية فلان لا نفس له فكذا ههنا فان قيل اذا كان لا يصح الا خطاب العقلاء فما الفائدة فى قوله يا أولى الالباب قلنا معناه انكم لما كنتم من أولى الالباب كنتم متمكنين من معرفة هذه الاشياء والعمل بها فكان وجوبها عليكم أثبت واعراضكم عنها أقبح ولهذا قال الشاعر

ولم أر فى عيوب الناس شيئا * كنقص القادرين على التمام

ولهذا قال تعالى أولئك كالانعام بل هم أضل يعنى الانعام معذورة بسبب العجز أما هؤلاء قادرون فكان اعراضهم أفحش فلا جرم كانوا أضل * قوله تعالى (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وان كنتم من قبله لمن الضالين ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم) فيه مسائل (المسئلة الاولى) فى الآية حذف والتقدير ليس عليكم جناح فى ان تبتغوا فضلا والله أعلم (المسئلة الثانية) اعلم أن الشبهة كانت حاصلة فى حرمة التجارة فى الحج من وجوه (أحدها) انه تعالى منع عن الجدال فيما قبل هذه الآية والتجارة كثيرة الافضاء الى المنازعة بسبب المنازعة فى قلة القيمة وكثرتها فوجب أن تكون التجارة محرمة وقت الحج (وثانيها) أن التجارة كانت محرمة وقت الحج فى دين أهل الجاهلية فظاهر ذلك شئ مستحسن لان المشتغل بالحج مشتغل بخدمة الله تعالى فوجب أن لا يتلطخ هذا العمل منه بالاطماع الدنيوية (وثالثها) أن المسلمين لما علموا انه صار كثير من المباحات محرمة عليهم فى وقت الحج كاللبس والطيب والاصطياد والمباشرة مع الاهل غلب على ظنهم أن الحج لما صار سببا لحرمة اللبس مع مساس الحاجة اليه فبان يصير سببا لحرمة التجارة مع قلة الحاجة اليها كان أولى (ورابعها) عند الاشتغال بالصلاة يحرم الاشتغال بسائر الطاعات فضلا عن المباحات فوجب أن يكون الامر كذلك فى الحج فهذه الوجوه تصلح أن تصير شبهة فى تحريم الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال بالحج فلهذا السبب بين الله تعالى ههنا أن التجارة جائزة غير محرمة فاذا عرفت هذا فنقول المفسرون ذكروا فى تفسير قوله ان تبتغوا فضلا من ربكم وجهين (الاول) أن المراد هو التجارة ونظيره قوله تعالى وآخرون يضربون فى الارض يبتغون من فضل الله وقوله جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ثم الذى يدل على صحة هذا التفسير وجهان (الاول) ما روى عطاء عن ابن مسعود وابن الزبير انهما قرآ أن تبتغوا فضلا من ربكم

في مواسم الحج (والثاني) الروايات المذكورة في سبب النزول (فالرواية الاولى) قال ابن عباس كان ناس من العرب يحترزون من التجارة في أيام الحج واذا دخل العشر بالغوا في ترك البيع والشراء بالكلية وكانوا يسمون التاجر في الحج الداج ويقولون هؤلاء الداج وليسوا بالحاج ومعنى الداج المكتسب الملتقط وهو مشتق من الدجاجة وبالغوا في الاحتراز عن الاعمال الى ان امتنعوا عن اعانة الملهوف واغاثة الضعيف واطعام الجائع فأزال الله تعالى هذا الوهم وبين انه لا جناح في التجارة ثم انه لما كان ما قبل هذه الآية في أحكام الحج وما بعدها أيضا في الحج وهو قوله فاذا أفضتم من عرفات دل ذلك على ان هذا الحكم واقع في زمان الحج فلهذا السبب استغنى عن ذكره (والرواية الثانية) ماروى عن ابن عمر أن رجلا قال له انا قوم نكرى وان قوما يزعمون انه لاحج لنا فقال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما سألت ولم يرد عليه حتى نزل قوله ليس عليكم جناح فدعاه وقال انتم حجاج وبالجملة فهذه الآية نزلت ردا على من يقول لاحج للتجار والاجراء والجمالين (والرواية الثالثة) أن عكاظ ومجنة وذا المجاز كانوا يتجرون في أيام الموسم فيها وكانت معايشهم منها فلما جاء الاسلام كرهوا أن يتجروا في الحج بغير اذن فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية (الرواية الرابعة) قال مجاهد انهم كانوا لا يتبايعون في الجاهلية بعرفة ولا منى فنزلت هذه الآية اذا ثبت صحة هذا القول فنقول أكثر الذاهبين الى هذا القول حملوا الآية على التجارة في أيام الحج وأما أبو مسلم فانه حمل الآية على ما بعد الحج قال والتقدير فاتقون في كل أفعال الحج ثم بعد ذلك ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم ونظيره قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله واعلم أن هذا القول ضعيف من وجوه (أحدها) الفاء في قوله فاذا أفضتم من عرفات يدل على ان هذه الافاضة حصلت بعد ابتغاء الفضل وذلك يدل على وقوع التجارة في زمان الحج (وثانيها) أن حمل الآية على موضع الشبهة أولى من حملها لا على موضع الشبهة ومعلوم أن محل الشبهة هو التجارة في زمن الحج فاما بعد الفراغ من الحج فكل أحد يعلم حل التجارة أما ماذكره أبو مسلم من قياس الحج على الصلاة (فجوابه) أن الصلاة أعمالها متصلة فلا يصح في اثنائها التشاغل بغيرها وأما أعمال الحج فهي متفرقة بعضها عن بعض ففي خلالها يبقى المرء على الحكم الاول حيث لم يكن حاجا لا يقال بل حكم الحج باق في كل تلك الاوقات بدليل أن حرمة التطيب واللبس وأمثالها باقية لانا نقول هذا قياس في مقابلة النص فيكون ساقطا (القول الثالث) أن المراد بقوله تعالى ان تبتغوا فضلا من ربكم هو ان يبتغى الانسان حال كونه حاجا أعمالا أخرى تكون موجبة لاستحقاق فضل الله ورحمته مثل اعانة الضعيف واغاثة الملهوف واطعام الجائع وهذا القول منسوب الى أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليهم السلام واعترض القاضي عليه بان هذا واجب أو مندوب ولا يقال في مثله لا جناح عليكم فيه وانما يذكر هذا اللفظ في المباحات (والجواب) لا نسلم أن هذا اللفظ لا يذكر الا في المباحات والدليل عليه قوله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة والقصر بالاتفاق من المندوبات وأيضا فاهل الجاهلية كانوا يعتقدون ان ضم سائر الطاعات الى الحج يوقع خللا في الحج ونقصا فيه فبين الله تعالى أن الامر ليس كذلك بقوله لا جناح عليكم (المسئلة الثالثة) اتفقوا على ان التجارة اذا أوقعت نقصا في الطاعة لم تكن مباحة اما ان لم توقع نقصا البتة فيها فهي من المباحات التي الاولى تركها لقوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص ان لا يكون له حامل على الفعل سوى كونه عبادة وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى انا أغنى الاغنياء عن الشرك من عمل عملا اشرك فيه غيري تركته وشركه والحاصل أن الاذن في هذه التجارة جار مجرى الرخص وقوله تعالى فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام فيه مسائل (المسئلة الاولى) الافاضة الاندفاع في السير بكثرة ومنه يقال افاض البعير بجرته اذا وقع بها فالقاها منبثة وكذلك افاض الاقداح في الميسر معناه جمعها ثم ألقاها متفرقة وافاضة الماء من هذا لانه اذا صب تفرق والافاضة في الحديث انما هي الاندفاع فيه بإكثار وتصرف في وجوهه وعليه قوله تعالى اذ تفيضون فيه ومنه يقال

للناس فوضى وأيضا جمعهم فوضى ويقال افاضت العين دمعها فاصل هذه الكلمة الدفع للشئ حتى يتفرق فقوله تعالى افضتم أى دفعتم بكثرة وأصله أفضتم أنفسكم فترك ذكر المفعول كما ترك فى قولهم دفعوا من موضع كذا وصبوا وفى حديث أبى بكر رضى الله عنه ونزل فى وادى قيروان وهو يخدش بعيره بمحجنة (المسئلة الثانية) عرفات جمع عرفة سميت بها بقعة واحدة كقولهم ثوب اخلاق وبرمة اعشار وأرض سباسب والتقدير كان كل قطعة من تلك الارض عرفة فسمى مجموع تلك القطع بعرفات فان قيل هلا منعت من الصرف وفيها السببان التعريف والتأنيث قلنا هذه اللفظة فى الاصل اسم لقطع كثيرة من الارض كل واحدة منها مسماة بعرفة وعلى هذا التقدير لم يكن علما ثم جعلت علما لمجموع تلك القطع فتركوها بعد ذلك على أصلها فى عدم الصرف (المسئلة الثالثة) اعلم أن اليوم الثامن من ذى الحجة يسمى يوم التروية واليوم التاسع منه يسمى يوم عرفة وذلك الموضع المخصوص سمى بعرفات وذكروا فى تعليل هذه الاسماء وجوها أما يوم التروية ففيه قولان (أحدهما) من روى يروى تروية اذا تفكر واعمل فكره ورويته (والثانى) من رواه من الماء يرويه اذا اسقاه من عطش (أما الاول) ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) ان آدم عليه السلام أمر ببناء البيت فلما بناه تفكر فقال رب ان لكل عامل أجرا فما أجرى على هذا العمل قال اذا طفت به غفرت لك ذنوبك بأول شوط من طوافك قال يارب زدنى قال أغفر لاولادك اذا طافوا به قال زدنى قال أغفر لكل من استغفر له الطائفون من موحدى أولادك قال حسبى يارب حسبى (وثانيها) أن ابراهيم عليه السلام رأى فى منامه ليلة التروية كانه يذبح ابنه فأصبح متفكرا هل هذا من الله تعالى أو من الشيطان فلما رآه ليلة عرفة يؤمر به أصبح فقال عرفت يارب انه من عندك (وثالثها) ان أهل مكة يخرجون يوم التروية الى منى فيروون فى الادعية التى يريدون أن يذكروها فى غدهم بعرفات (وأما القول الثانى) وهو اشتقاقه من تروية الماء ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) ان أهل مكة كانوا يخفون الماء للحجيج الذين يقصدونهم من الآفاق وكان الحاج يستريحون فى هذا اليوم من مشاق السفر ويتسعون فى الماء ويروون بهائمهم بعد مقاساتهم قلة الماء فى طريقهم (والثانى) انهم يتزودون الماء الى عرفة (والثالث) ان المذنبين كالعطاش الذين وردوا بحار رحمة الله فشربوا منها حتى رووا وأما فضل هذا اليوم فدل عليه قوله تعالى والشفع والوتر عن ابن عباس بان الشفع التروية وعرفة والوتر يوم النحر وعن عبادة انه عليه الصلاة والسلام قال صيام عشر الاضحى كل يوم منها كالشهر ولمن يصوم يوم التروية سنة ولمن يصوم يوم عرفة سنتان وروى أنس انه عليه الصلاة والسلام قال من صام يوم التروية أعطاه الله مثل ثواب أيوب على بلائه ومن صام يوم عرفة أعطاه الله تعالى مثل ثواب عيسى بن مريم عليه السلام وأما يوم عرفة فله عشرة أسماء خمسة منها مختصة به وخمسة مشتركة بينه وبين غيره أما الخمسة الاولى (فاحدها) عرفة وفى اشتقاقه ثلاثة أقوال (أحدها) انه مشتق من المعرفة وفيه ثمانية أقوال (الاول) قول ابن عباس ان آدم وحواء التقيا بعرفة فعرف أحدهما صاحبه فسمى اليوم عرفة والموضع عرفات وذلك انهما لما أهبطا من الجنة وقع آدم بسرنديب وحواء بجدة وابليس بنيسان والحية باصفهان فلما أمر الله تعالى آدم بالحج لقى حواء بعرفات فتعارفا (وثانيها) ان آدم علمه جبريل مناسك الحج فلما وقف بعرفات قال له أعرفت قال نعم فسمى عرفات (وثالثها) قول على وابن عباس وعطاء والسدى سمى الموضع عرفات لان ابراهيم عليه السلام عرفها حين رآها بما تقدم من النعت والصفة (ورابعها) ان جبريل كان علم ابراهيم عليه السلام المناسك وأوصله الى عرفات وقال له أعرفت كيف تطوف وفى أى موضع تقف قال نعم (وخامسها) ان ابراهيم عليه السلام وضع ابنه اسماعيل وأمه هاجر بمكة ورجع الى الشام ولم يلتقيا سنين ثم التقيا يوم عرفة بعرفات (وسادسها) ماذكرناه من أمر منام ابراهيم عليه السلام (وسابعها) ان الحاج يتعارفون فيه بعرفات اذا وقفوا (وثامنها) انه تعالى يتعرف فيه الى الحاج بالمغفرة والرحمة (القول الثانى) فى اشتقاق عرفة انه من الاعتراف لان الحجاج اذا وقفوا فى عرفة اعترفوا للحق بالربوبية والجلال والصمدية والاستغناء ولانفسهم

بالفقر والذلة والمسكنة والحاجة ويقال ان آدم وحواء عليهما السلام لما وقفا بعرفات قالا ربنا ظلمنا أنفسنا فقال الله سبحانه وتعالى الآن عرفتما أنفسكما (والقول الثالث) انه من العرف وهو الرائحة الطيبة قال تعالى ويدخلهم الجنة عرفها لهم أى طيبها لهم ومعنى ذلك ان المذنبين لما تابوا فى عرفات فقد تخلصوا عن نجاسات الذنوب ويكتسبون به عند الله تعالى رائحة طيبة قال عليه الصلاة والسلام خلوف فم الصائم عند الله أطيب من ريح المسك (الاسم الثانى) يوم اياس الكفار من دين الاسلام (الثالث) يوم اكمال الدين (والرابع) يوم اتمام النعمة (الخامس) يوم الرضوان وقد جمع الله تعالى هذه الاشياء فى أربع آيات فى قوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم الآية قال عمر وابن عباس نزلت هذه الآية عشية عرفة وكان يوم الجمعة والنبى صلى الله عليه وسلم واقف بعرفة فى موقف ابراهيم عليه السلام وذلك فى حجة الوداع وقد اضمحل الكفر وهدم بنيان الجاهلية فقال عليه الصلاة والسلام لو يعلم الناس مالهم فى هذه الآية لقرت اعينهم فقال يهودى لعمر لو ان هذه الآية نزلت علينا لاتخذنا ذلك اليوم عيدا فقال عمر أما نحن فجعلناه عيدين كان يوم عرفة ويوم الجمعة فأما معنى اياس المشركين فهو انهم يئسوا من قوم محمد عليه الصلاة والسلام أن يرتدوا راجعين الى دينهم وأما معنى اكمال الدين فهو انه تعالى ما أمرهم بعد ذلك بشئ من الشرائع وأما اتمام النعمة فأعظم النعم نعمة الدين لان بها يستحق الفوز بالجنة والخلاص من النار وقد تمت فى ذلك اليوم وكذلك قال فى آية الوضوء وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون ولما جاء البشير وقدم على يعقوب قال على أى دين تركت يوسف قال على دين الاسلام قال الآن تمت النعمة وأما معنى الرضوان فهو انه تعالى رضى بدينهم الذى تمسكوا به وهو الاسلام فهى بشارة بشرهم بها فى ذلك اليوم فلا يوم أكمل من اليوم الذى بشرهم فيه باكمال الدين وقيل هذا اليوم يوم صلة الواصلين اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ويوم قطيعة القاطعين ان الله برئ من المشركين ورسوله ويوم اقالة عثرة النادمين وقبول توبة التائبين ربنا ظلمنا أنفسنا فكما تاب برحمته على آدم فيه فكذلك يتوب على أولاده وهو الذى يقبل التوبة عن عباده وهو أيضا يوم وفد الوافدين وأذن فى الناس بالحج يأتوك رجالا وفى الخبر الحاج وفد الله والحاج زوار الله وحق على المزور الكريم أن يكرم زائره وأما الاسماء الخمسة الاخرى ليوم عرفة (فأحدها) يوم الحج الاكبر قال الله تعالى وأذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر وهذا الاسم مشترك بين عرفة والنحر واختلف الصدر الاول من الصحابة والتابعين فيه فمنهم من قال انه عرفة وسمى بذلك لانه يحصل فيه الوقوف بعرفات والحج عرفة اذ لو أدركه وفاته سائر مناسك الحج أجزأ عنها الدم فلهذا السبب سمى بالحج الاكبر قال الحسن سمى به لانه اجتمع فيه الكفار والمسلمون ونودى فيه أن لا يحج بعده مشرك وقال ابن سيرين انما سمى به لانه اجتمع فيه أعياد أهل الملل كلها من اليهود والنصارى وحج المسلمين ولم يجتمع قبله ولا بعده ومنهم من قال انه يوم النحر لانه يقع فيه أكثر مناسك الحج فأما الوقوف فلا يجب فى اليوم بل يجزئ بالليل وروى القولان جميعا عن على وابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم (وثانيها) الشفع (وثالثها) الوتر (ورابعها) الشاهد (وخامسها) المشهود فى قوله وشاهد ومشهود وهذه الاسماء فسرناها فى هذه الآية واعلم انه تعالى خص يوم عرفة من بين سائر أيام الحج بفضائل منها انه تعالى خص صومه بكثرة الثواب قال عليه الصلاة والسلام صوم يوم التروية كفارة سنة وصوم يوم عرفة كفارة سنتين وعن أنس كان يقال فى أيام العشر كل يوم بألف ويوم عرفة بعشرة آلاف بل يستحب للحاج الواقف بعرفات أن يفطر حتى يكون وقت الدعاء قوى القلب حاضر النفس (المسئلة الرابعة) اعلم انه لابد وأن نشير اشارة حقيقية الى ترتيب اعمال الحج حتى يسهل الوقوف على معنى الآية فمن دخل مكة محرما فى ذى الحجة أو قبله فان كان مفردا أو قارنا طاف طواف القدوم وأقام على احرامه حتى يخرج الى عرفات وان كان متمتعا طاف وسعى وحلق وتحلل من عمرته وأقام الى وقت خروجه الى عرفات وحينئذ يحرم من جوف مكة بالحج ويخرج وكذلك من أراد الحج من أهل مكة والسنة للامام أن يخطب بمكة يوم السابع من ذى الحجة بعد ما يصلى الظهر

خطبة واحدة يأمر الناس فيها بالذهاب غدا بعد ما يصلون الصبح الى منى ويعلمهم تلك الاعمال ثم ان القوم يذهبون يوم التروية الى منى بحيث يوافوا الظهر بها ويصلون بها مع الامام الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح من يوم عرفة ثم اذا طلعت الشمس على ثبير يتوجهون الى عرفات فاذا دنوا منها فالسنة أن لا يدخلوها بل يضرب فيه الامام بنمرة وهى قرية من عرفة فينزلون هناك حتى تزول الشمس فيخطب الامام خطبتين يبين لهم مناسك الحج ويحرضهم على اكثار الدعاء والتهليل بالوقف ثم اذا فرغ من الخطبة الاولى جلس ثم قام وافتتح الخطبة الثانية والمؤذنون يأخذون فى الاذان معه ويخفف بحيث يكون فراغه منها مع فراغ المؤذنين من الاذان ثم ينزل فيقيم المؤذنون فيصلى بهم الظهر ثم يقيمون فى الحال ويصلى بهم العصر وهذا الجمع متفق عليه ثم بعد الفراغ من الصلاة يتوجهون الى عرفات فيقفون عند الصخرات لان النبى صلى الله عليه وسلم وقف هناك واذا وقفوا استقبلوا القبلة يذكرون الله تعالى ويدعونه الى غروب الشمس واعلم ان الوقوف ركن لا يدرك الحج الا به فمن فاته الوقوف فى وقته وموضعه فقد فاته الحج ووقت الوقوف يدخل بزوال الشمس من يوم عرفة ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر وذلك نصف يوم وليلة كاملة واذا حضر الحاج هناك فى هذا الوقت لحظة واحدة من ليل أو نهار فقد كفى وقال أحمد وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم عرفة ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر فاذا غربت الشمس دفع الامام من عرفات وأخر صلاة المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء بالمزدلفة وفى تسمية المزدلفة أقوال (أحدها) انهم يقربون فيها من منى والازدلاف القرب (والثانى) ان الناس يجتمعون فيها والاجتماع الازدلاف (والثالث) انهم يزدلفون الى الله تعالى أى يتقربون بالوقوف ويقال للمزدلفة جمع لانه يجمع فيها بين صلاة العشاء والمغرب وهذا قول قتادة وقيل ان آدم عليه السلام اجتمع فيها مع حواء وازدلف اليها أى دنا منها ثم اذا أتى الامام المزدلفة جمع المغرب والعشاء باقامتين ثم يبيتون بها فان لم يبت بها فعليه دم شاة فاذا طلع الفجر صلوا صلاة الصبح بغلس والتغليس بالفجر ههنا أشد استحبابا منه فى غيرها وهو متفق عليه فاذا صلوا الصبح أخذوا منها الحصى للرمى يأخذ كل انسان منها سبعين حصاة ثم يذهبون الى المشعر الحرام وهو جبل يقال له قزح وهو المراد من قوله تعالى فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وهذا الجبل أقصى المزدلفة مما يلى منى فيرقى فوقه ان أمكنه أو وقف بالقرب منه ان لم يمكنه ويحمد الله تعالى ويهلله ويكبره ولا يزال كذلك حتى يسفر جدا ثم يدفع قبل طلوع الشمس ويكفى المرور كما فى عرفة ثم يذهبون منه الى وادى محسر فاذا بلغوا بطن محسر فيستحب لمن كان راكبا أن يحرك دابته ومن كان ماشيا أن يسعى سعيا شديدا قدر رمية حجر فاذا أتوا منى رموا جمرة العقبة من بطن الوادى بسبع حصيات ويقطع التلبية اذا ابتدأ الرمى فاذا رمى جمرة العقبة ذبح الهدى ان كان معه هدى وذلك سنة لو تركه لاشئ عليه لانه ربما لا يكون معه هدى ثم بعد ما ذبح الهدى يحلق رأسه أو يقصر والتقصير أن يقطع أطراف شعوره ثم بعد الحلق يأتى مكة ويطوف بالبيت طواف الافاضة ويصلى ركعتى الطواف ويسعى بين الصفا والمروة ثم بعد ذلك يعودون الى منى فى بقية يوم النحر وعليهم البيتوتة بمنى ليالى التشريق لاجل الرمى واتفقوا على انه متى حصل الرمى والحلق والطواف فقد حصل التحلل والمراد من التحلل حل اللبس والتقليم والجماع فهذا هو الكلام فى أعمال الحج والله أعلم (المسئلة الخامسة) اعلم ان أهل الجاهلية كانوا قد غيروا مناسك الحج عن سنة ابراهيم عليه السلام وذلك ان قريشا وقوما آخرين سموا أنفسهم بالحمس وهم أهل الشدة فى دينهم والحماسة الشدة يقال رجل أحمس وقوم حمس ثم ان هؤلاء كانوا لا يقفون فى عرفات ويقولون لا نخرج من الحرم ولا نتركه فى وقت الطاعة وكان غيرهم يقفون بعرفة والذين كانوا يقفون بعرفة يفيضون قبل أن تغرب الشمس والذين يقفون بمزدلفة يفيضون اذا طلعت الشمس ويقولون أشرق ثبير كيما نغير ومعناه أشرق يا ثبير بالشمس كيما ندفع من مزدلفة فيدخلون فى غور من الارض وهو المنخفض منها وذلك انهم جاوزوا المزدلفة وصاروا فى غور من الارض وأمر الله تعالى محمدا عليه الصلاة والسلام بمخالفة القوم فى الدفعتين فأمره بان يفيض من عرفة بعد غروب

الشمس

الشمس وبأن يفيض من المزدلفة قبل طلوع الشمس والآية لا دلالة فيها على ذلك بل السنة دلت على هذه الاحكام (المسئلة السادسة) الصحيح ان الآية تدل على ان الحصول بعرفة واجب في الحج وذلك ان الآية دالة على وجوب ذكر الله عند المشعر الحرام عند الافاضة من عرفات والافاضة من عرفات مشروطة بالحصول في عرفات ومالا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فثبت ان الآية دالة على ان الحصول في عرفات واجب في الحج فاذا لم يأت به فلم يكن آتيا بالحج المأمور به فوجب أن لا يخرج عن العهدة وهذا يقتضي أن يكون الوقوف بعرفة شرطا أقصى ما في الباب ان الحج يحصل عند ترك بعض المأمورات الا ان الاصل ما ذكرناه وانما يعدل عنه بدليل منفصل وذهب كثير من العلماء الى ان الآية لا دلالة فيها على ان الوقوف شرط ونقل عن الحسن ان الوقوف بعرفة واجب الا أنه ان فاته ذلك قام الوقوف بجميع الحرم مقامه وسائر الفقهاء أنكروا ذلك واتفقوا على ان الحج لا يحصل الا بالوقوف بعرفة (المسئلة السابعة) قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام يدل على ان الحصول عند المشعر الحرام واجب ويكفي فيه المرور به كما في عرفة فأما الوقوف هناك فمسنون وروى عن علقمة والنخعي انهما قالا الوقوف بالمزدلفة ركن بمنزلة الوقوف بعرفة وحجتهما قوله تعالى فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وذلك لان الوقوف بعرفة لا ذكر له صريحا في الكتاب وانما وجب باشارة الآية أو بالسنة والمشعر الحرام فيه أمر جزم وقال جمهور الفقهاء انه ليس بركن واحتجوا عليه بقوله عليه الصلاة والسلام الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه وبقوله من أدرك عرفة فقد أدرك الحج ومن فاته عرفة فقد فاته الحج قالوا وفي الآية اشارة الى ما قلنا لان الله تعالى قال فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام امر بالذكر لا بالوقوف فعلم ان الوقوف عند المشعر الحرام تبع للذكر وليس بأصل وأما الوقوف بعرفة فهو أصل لانه قال فاذا أفضتم من عرفات ولم يقل من الذكر بعرفات (المسئلة الثامنة) المشعر المعلم وأصله من قولك شعرت بالشئ اذا علمته وليت شعري ما فعل فلان أي ليت علمي بلغه وأحاط به وشعار الشئ اعلامه فسمى الله تعالى ذلك الموضع بالمشعر الحرام لانه معلم من معالم الحج ثم اختلفوا فقال قائلون المشعر الحرام هو المزدلفة وسماها الله تعالى بذلك لان الصلاة والمقام والمبيت به والدعاء عنده هكذا قاله الواحدي في البسيط قال صاحب الكشاف الاصح انه قزح وهو آخر حد المزدلفة والاول أقرب لان الفاء في قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام تدل على ان الذكر عند المشعر الحرام يحصل عقيب الافاضة من عرفات وما ذاك الا بالبيتوتة بالمزدلفة (المسئلة التاسعة) اختلفوا في الذكر المأمور به عند المشعر الحرام فقال بعضهم المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء هناك والصلاة تسمى ذكرا قال الله تعالى وأقم الصلاة لذكري والدليل عليه ان قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام أمر وهو للوجوب ولا ذكر هناك يجب الا هذا وأما الجمهور فقالوا المراد منه ذكر الله بالتسبيح والتحميد والتهليل وعن ابن عباس انه نظر الى الناس في هذه الليلة وقال كان الناس اذا أدركوا هذه الليلة لا ينامون أما قوله تعالى واذكروه كما هداكم ففيه سؤالات (السؤال الاول) لما قال اذكروا الله عند المشعر الحرام فلم قال مرة أخرى واذكروه وما الفائدة في هذا التكرار (والجواب) من وجوه (أحدها) ان مذهبنا ان أسماء الله تعالى توقيفية لا قياسية فقوله أولا اذكروا الله أمر بالذكر وقوله ثانيا واذكروه كما هداكم أمر لنا بان نذكره سبحانه بالاسماء والصفات التي بينها لنا وأمرنا أن نذكره بها لا بالاسماء التي نذكرها بحسب الرأي والقياس (وثانيها) انه تعالى أمر بالذكر أولا ثم قال ثانيا واذكروه كما هداكم أي وافعلوا ما أمرناكم به من الذكر كما هداكم الله لدين الاسلام فكانه تعالى قال انما أمرتكم بهذا الذكر لتكونوا شاكرين لتلك النعمة ونظيره ما أمرهم به من التكبير اذا اكملوا شهر رمضان فقال ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم وقال في الاضاحي كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ما هداكم (وثالثها) ان قوله أولا فاذكروا الله عند المشعر الحرام أمر بالذكر باللسان وقوله ثانيا واذكروه كما هداكم أمر بالذكر بالقلب وتقريره ان الذكر في كلام العرب ضربان (أحدهما) ذكر هو ضد النسيان (والثاني)

الذكر بالقول فاما هو خلاف النسيان قوله وما أنسانيه الا الشيطان أن أذكره وأما الذكر الذي هو القول
فهو كقوله فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا واذكروا الله في أيام معدودات فثبت ان الذكر وارد
بالمعنيين (فالاول) محمول على الذكر باللسان (والثاني) على الذكر بالقلب فان بهما يحصل تمام العبودية
(ورابعها) قال ابن الانباري معنى قوله واذكروه كما هداكم يعني اذكروه بتوحيده كما ذكركم بهدايته
(وخامسها) يحتمل أن يكون المراد من الذكر مواصلة الذكر كانه قيل لهم اذكروا الله واذكروه أي اذكروه
ذكرا بعد ذكر كما هداكم هداية بعد هداية ويرجع حاصله الى قوله يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا
(وسادسها) انه تعالى أمر بالذكر عند المشعر الحرام وذلك اشارة الى القيام بوظائف الشريعة ثم قال بعده
واذكروه كما هداكم والمعنى ان توقيف الذكر على المشعر الحرام فيه اقامة لوظائف الشريعة فاذا عرفت هذا
قربت الى مراتب الحقيقة وهو أن ينقطع قلبك عن المشعر الحرام بل عن كل من سواه فيصير مستغرقا في نور
جلاله وصمديته ويذكره لانه هو الذي يستحق لهذا الذكر ولان هذا الذكر يعطيك نسبة شريفة اليه بكونك
في هذه الحالة تكون في مقام العروج ذاكرا له ومشتغلا بالثناء عليه وانما بدأ بالاول وثنى بالثاني لان العبد
في هذه الحالة يكون في مقام العروج فيصعد من الادنى الى الاعلى وهذا مقام شريف لا يشرحه المقال
ولا يعبر عنه الخيال ومن أراد أن يصل اليه فليكن من الواصلين الى العين دون السامعين للاثر (وسابعها)
أن يكون المراد بالاول هو ذكر أسماء الله تعالى وصفاته الحسنى والمراد بالذكر الثاني الاشتغال بشكر نعمائه
والشكر مشتمل أيضا على الذكر فصح أن يسمى الشكر ذكرا والدليل على ان الذكر الثاني هو الشكر انه علقه
بالهداية فقال كما هداكم والذكر المرتب على النعمة ليس الا الشكر (وثامنها) انه تعالى لما قال فاذكروا الله
عند المشعر الحرام جاز أن يظن ان الذكر مختص بهذه البقعة وبهذه العبادة يعني الحج فأزال الله تعالى هذه
الشبهة فقال واذكروه كما هداكم يعني اذكروه على كل حال وفي كل مكان لان هذا الذكر انما وجب شكرا على
هدايته فلما كانت نعمة الهداية متواصلة غير منقطعة فكذلك الشكر يجب أن يكون مستمرا غير منقطع
(وتاسعها) ان قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء هناك
ثم قوله واذكروه كما هداكم المراد منه التهليل والتسبيح (السؤال الثاني) ما المراد من الهداية في قوله
كما هداكم (الجواب) منهم من قال انها خاصة والمراد منه كما هداكم بأن ردكم في مناسك حجكم الى سنة
ابراهيم عليه السلام ومنهم من قال لا بل هي عامة متناولة لكل أنواع الهداية في معرفة الله تعالى ومعرفة
ملائكته وكتبه ورسله وشرائعه (السؤال الثالث) الضمير في قوله من قبله الى ماذا يعود (الجواب)
يحتمل أن يكون راجعا الى الهدى والتقدير وان كنتم من قبل ان هداكم من الضالين وقال بعضهم انه
راجع الى القرآن والتقدير واذكروه كما هداكم بكتابه الذي بين لكم معالم دينه وان كنتم من قبل انزاله ذلك
عليكم من الضالين أما قوله تعالى وان كنتم من قبله لمن الضالين فقال القفال رحمة الله عليه فيه وجهان
(أحدهما) وما كنتم من قبله الا الضالين (والثاني) قد كنتم من قبله من الضالين وهو كقوله ان كل
نفس لما عليها حافظ وقوله وان نظنك لمن الكاذبين * قوله تعالى (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس
واستغفروا الله ان الله غفور رحيم) فيه قولان (الاول) المراد به الافاضة من عرفات ثم القائلون بهذا
القول اختلفوا فالاكثرون منهم ذهبوا الى ان هذه الآية أمر لقريش وحلفائها وهم الحمس وذلك انهم كانوا
لا يتجاوزون المزدلفة ويحتجون بوجوه (أحدها) ان الحرم اشرف من غيره فوجب أن يكون الوقوف به أولى
(وثانيها) انهم كانوا يترفعون على الناس ويقولون نحن أهل الله فلا نحل حرم الله (وثالثها) انهم كانوا لو سلموا
ان الموقف هو عرفات لا الحرم لكان ذلك يوهم نقصانا في الحرم ثم ذلك النقص كان يعود اليهم ولهذا الامر كان
الحمس لا يقفون الا في المزدلفة فأنزل الله تعالى هذه الآية أمرا لهم بأن يقفوا في عرفات وأن يفيضوا منها
كما تفعله سائر الناس وروى ان النبي عليه الصلاة والسلام لما جعل أبا بكر أميرا في الحج أمره باخراج
الناس الى عرفات فلما ذهب مر على الحمس وتركهم فقالوا له الى أين وهذا مقام آبائك وقومك فلا تذهب فلم

يلتفت اليهم ومضى بأمر الله الى عرفات ووقف بها وأمر سائر الناس بالوقوف بها وعلى هذا التأويل فقوله
من حيث أفاض الناس يعني لتكن افاضتكم من حيث أفاض سائر الناس الذين هم واقفون بعرفات ومن
القائلين بان المراد بهذه الآية الافاضة من عرفات من يقول قوله ثم أفيضوا أمر عام لكل الناس وقوله من
حيث أفاض الناس المراد ابراهيم واسماعيل عليهما السلام فان سنتهما كانت الافاضة من عرفات
وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف في الجاهلية بعرفة كسائر الناس ويخالف الحمس وايقاع اسم
الجمع على الواحد جائز اذا كان رئيسا يقتدى به وهو كقوله تعالى الذين قال لهم الناس يعني نعيم بن
مسعود ان الناس قد جمعوا لكم يعني أباسفيان وايقاع اسم الجمع على الواحد المعظم مجاز مشهور ومنه
قوله انا أنزلناه في ليلة القدر وفي الآية وجه ثالث ذكره القفال رحمه الله وهو أن يكون قوله من حيث أفاض
الناس عبارة عن تقادم الافاضة من عرفة وانه هو الامر القديم وما سواه فهو مبتدع محدث كما يقال
هذا مما فعله الناس قديما فهذا جملة الوجوه في تقرير مذهب من قال المراد من هذه الآية الافاضة من
عرفات (القول الثاني) وهو اختيار الضحاك ان المراد من هذه الآية الافاضة من المزدلفة الى منى يوم
النحر قبل طلوع الشمس للرمي والنحر وقوله من حيث أفاض الناس المراد بالناس ابراهيم واسماعيل
واتباعهما وذلك انه كانت طريقتهم الافاضة من المزدلفة قبل طلوع الشمس على ماجاء به الرسول عليه
الصلاة والسلام والعرب الذين كانوا واقفين بالمزدلفة كانوا يفيضون بعد طلوع الشمس فالله تعالى أمرهم
بان تكون افاضتهم من المزدلفة في الوقت الذي كان يحصل فيه افاضة ابراهيم واسمعيل عليهما السلام واعلم
ان على كل واحد من القولين اشكالا أما الاشكال على القول الاول فهو ان قوله تعالى ثم أفيضوا من
حيث أفاض الناس يقتضي ظاهره ان هذه الافاضة غير مادل عليه قوله فاذا أفضتم من عرفات لكان
ثم فانها توجب الترتيب ولو كان المراد من هذه الآية الافاضة من عرفات مع انه معطوف على قوله
فاذا أفضتم من عرفات كان هذا عطفا للشئ على نفسه وانه غير جائز ولانه يصير تقدير الآية فاذا
أفضتم من عرفات ثم أفيضوا من عرفات وانه غير جائز فان قيل لم لا يجوز أن يقال هذه الآية متقدمة على
ماقبلها والتقدير فاتقون ياأولي الالباب ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله ان الله
غفور رحيم ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله وعلى
هذا الترتيب يصح في هذه الافاضة أن تكون تلك بعينها قلنا هذا وان كان محتملا الا ان الاصل عدمه
واذا أمكن حمل الكلام على القول الثاني من غير التزام الى ماذكرتم فأي حاجة بنا الى التزامه وأما
الاشكال على القول الثاني فهو ان هذا القول لا يتمشى الا اذا حملنا لفظ من حيث في قوله من حيث أفاض
الناس على الزمان وذلك غير جائز لانه مختص بالمكان لا بالزمان أجاب القائلون بالقول الاول عن ذلك
السؤال بان ثم ههنا على مثال ما في قوله تعالى وما أدراك ما العقبة فك رقبة الى قوله ثم كان من الذين آمنوا
أي كان مع هذا من المؤمنين ويقول الرجل لغيره قد أعطيتك اليوم كذا وكذا ثم أعطيتك أمس كذا
فان فائدة كلمة ثم ههنا تأخر أحد الخبرين عن الآخر لا تأخر هذا المخبر عنه عن ذلك المخبر عنه واجاب
القائلون بالقول الثاني بان التوقيت بالزمان والمكان متشابهان جدا فلا يبعد جعل اللفظ المستعمل
في أحدهما مستعملا في الآخر على سبيل المجاز أما قوله من حيث أفاض الناس فقد ذكرنا ان المراد
من الناس اما الواقفون بعرفات واما ابراهيم واسماعيل عليهما السلام واتباعهما وفيه قول ثالث وهو
قول الزهري ان المراد بالناس في هذه الآية آدم عليه السلام واحتج بقراءة سعيد بن جبير ثم أفيضوا من
حيث أفاض الناس وقال هو آدم نسي ما عهد اليه ويروى انه قرأ الناس بكسر السين اكتفاء بالكسرة
عن الياء والمعنى ان الافاضة من عرفات شرع قديم فلا تتركوه أما قوله تعالى واستغفروا الله فالمراد منه
الاستغفار باللسان مع التوبة بالقلب وهو أن يندم على كل تقصير منه في طاعة الله ويعزم على أن لا يقصر
فيما بعد ويكون غرضه في ذلك تحصيل مرضاة الله تعالى لا المنافع العاجلة كما ان ذكر الشهادتين لا ينفع

الا والقلب حاضر مستقر على معناهما وأما الاستغفار باللسان من غير حصول التوبة بالقلب فهو الى الضرر أقرب فان قيل كيف أمر بالاستغفار مطلقا وربما كان فيهم من لم يذنب فحينئذ لا يحتاج الى الاستغفار (والجواب) انه ان كان مذنبا فالاستغفار واجب وان لم يذنب الا انه يجوز من نفسه انه قد صدر عنه تقصير في أداء الواجبات والاحتراز عن المحظورات وجب عليه الاستغفار أيضا تداركا لذلك الخلل المجوز وان قطع بانه لم يصدر عنه البتة خلل في شيء من الطاعات فهذا كالممتنع في حق البشر فمن أين يمكنه هذا القطع في عمل واحد فكيف في أعمال كل العمر الا ان بتقدير امكانه فالاستغفار أيضا واجب وذلك لان طاعة المخلوق لا تليق بحضرة الخالق ولهذا قالت الملائكة سبحانك ما عبدناك حق عبادتك فكان الاستغفار لازما من هذه الجهة ولهذا قال عليه الصلاة والسلام انه ليغان على قلبي واني لأستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة وأما قوله تعالى ان الله غفور رحيم قد علمت ان غفورا يفيد المبالغة وكذا الرحيم ثم في الآية مسألتان (المسألة الاولى) هذه الآية تدل على انه تعالى يقبل التوبة من التائب لانه تعالى لما أمر المذنب بالاستغفار ثم وصف نفسه بانه كثير الغفران كثير الرحمة فهذا يدل قطعا على انه تعالى يغفر لذلك المستغفر ويرحم ذلك الذي تمسك بحبل رحمته وكرمه (المسألة الثانية) اختلف أهل العلم في المغفرة الموعودة في هذه الآية فقال قائلون انها عند الدفع من عرفات الى الجمع وقال آخرون انها عند الدفع من الجمع الى منى وهذا الاختلاف مفرع على ماذكرنا ان قوله ثم أفيضوا على أي الامرين يحمل قال القفال رحمه الله ويتأكد القول الثاني بما روى نافع عن ابن عمر قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية يوم عرفة فقال يا أيها الناس ان الله عز وجل يطلع عليكم في مقامكم هذا فقبل من محسنكم ووهب مسيئكم لمحسنكم والتبعات عوضها من عنده أفيضوا على اسم الله فقال أصحابه يا رسول الله أفضت بنا بالامس كئيبا حزينا وأفضت بنا اليوم فرحا مسرورا فقال عليه الصلاة والسلام اني سألت ربي عز وجل بالامس شيئا لم يجد لي به سألته التبعات فابى علي به فلما كان اليوم أتاني جبريل عليه السلام فقال ان ربك يقرئك السلام ويقول لك التبعات ضمنت عوضها من عندي اللهم اجعلنا من أهله بفضلك يا أكرم الاكرمين

* قوله تعالى (فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا) فيه مسائل (المسألة الاولى) روى ابن عباس أن العرب كانوا عند الفراغ من حجتهم بعد أيام التشريق يقفون بين مسجد منى وبين الجبل ويذكر كل واحد منهم فضائل آبائه في السماحة والحماسة وصلة الرحم ويتناشدون فيها الاشعار ويتكلمون بالمنثور من الكلام ويريد كل واحد منهم من ذلك الفعل حصول الشهرة والترفع بمآثر سلفه فلما أنعم الله عليهم بالاسلام أمرهم أن يكون ذكرهم لربهم كذكرهم لآبائهم وروى القفال في تفسيره عن ابن عمر قال طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلته القصوى يوم الفتح يستلم الركن بمحجنه ثم حمد الله وأثنى عليه ثم قال أما بعد أيها الناس ان الله قد أذهب عنكم حمية الجاهلية وتفككها يا أيها الناس انما الناس رجلان بر تقي كريم على الله أو فاجر شقي هين على الله ثم تلا يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى أقول قولي هذا واستغفر الله لي ولكم وعن السدي أن العرب بمنى بعد فراغهم من الحج كان أحدهم يقول اللهم ان أبي كان عظيم الجفنة عظيم القدر كثير المال فاعطني مثل ما أعطيته فأنزل الله تعالى هذه الآية (المسألة الثانية) اعلم ان القضاء اذا علق بفعل النفس فالمراد به الاتمام والفراغ واذا علق على فعل الغير فالمراد به الالزام نظير الاول قوله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين فاذا قضيت الصلاة وقال عليه الصلاة والسلام وما فاتكم فاقضوا ويقال في الحاكم عند فصل الخصومة قضى بينهما ونظير الثاني قوله تعالى وقضى ربك واذا استعمل في الاعلام فالمراد أيضا ذلك كقوله وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب يعني أعلمناهم اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم لا يحتمل الا الفراغ من جميعه خصوصا وذكر كثير منه قد تقدم من قبل وقال بعضهم يحتمل أن يكون المراد اذكروا الله عند المناسك ويكون المراد من هذا الذكر ما أمروا به من الدعاء بعرفات والمشعر الحرام والطواف والسعي ويكون قوله فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كقول القائل

اذا حججت فطف وقف بعرفة ولا يعنى به الفراغ من الحج بل الدخول فيه وهذا القول ضعيف لانا بينا ان
قوله فاذا قضيتم مناسككم مشعر بالفراغ والاتمام من الكل وهذا فارق لقول القائل اذا حججت فقف
بعرفات لان مراده هناك الدخول فى الحج لا الفراغ وأما هذه الآية فلا يجوز أن يكون المراد منها الا
الفراغ من الحج (المسئلة الثالثة) المناسك جمع منسك الذى هو المصدر بمنزلة النسك أى اذا قضيتم
عباداتكم التى أمرتم بها فى الحج وان جعلتها جمع منسك الذى هو موضع العبادة كان التقدير فاذا
قضيتم اعمال مناسككم فيكون من باب حذف المضاف اذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين
المراد من المناسك ههنا ما أمر الله تعالى به الناس فى الحج من العبادات وعن مجاهد ان قضاء المناسك هو
اراقة الدماء (المسئلة الرابعة) الفاء فى قوله فاذكروا الله يدل على ان الفراغ من المناسك يوجب هذا الذكر
فلهذا اختلفوا فى ان هذا الذكر أى ذكر هو فمنهم من حمله على الذكر على الذبيحة ومنهم من حمله على الذكر الذى
هو التكبيرات بعد الصلاة فى يوم النحر وأيام التشريق على حسب اختلافهم فى وقته أولا وآخرا لان بعد
الفراغ من الحج لا ذكر مخصوص الا هذه التكبيرات ومنهم من قال بل المراد تحويل القوم عما اعتادوه بعد
الحج من ذكر التفاخر باحوال الآباء لانه تعالى لو لم ينههم عن ذلك بانزال هذه الآية لم يكونوا ليعدلوا عن هذه
الطريقة الذميمة فكانه تعالى قال فاذا قضيتم وفرغتم من واجبات الحج وحللتم فتوفروا على ذكر الله دون ذكر
الآباء ومنهم من قال بل المراد منه ان الفراغ من الحج يوجب الاقبال على الدعاء والاستغفار وذلك لان من
تحمل مفارقة الاهل والوطن وانفاق الاموال والتزام المشاق فى سفر الحج فحقيق به بعد الفراغ منه أن يقبل
على الدعاء والتضرع وكثرة الاستغفار والانقطاع الى الله تعالى وعلى هذا جرت السنة بعد الفراغ من الصلاة
بالدعوات الكثيرة وفيه وجه خامس وهو ان المقصود من الاشتغال بهذه العبادة قهر النفس ومحو آثار
النفس والطبيعة ثم هذا العزم ليس مقصودا بالذات بل المقصود منه أن تزول النقوش الباطلة عن لوح الروح
حتى يتجلى فيه نور جلال الله والتقدير فاذا قضيتم مناسككم وأزلتم آثار البشرية وأمطتم الاذى عن طريق
السلوك فاشتغلوا بعد ذلك بتنوير القلب بذكر الله فالاول نفى والثانى اثبات والاول ازالة ما دون
الحق من سمة الآثار والثانى استنارة القلب بذكر الملك الجبار أما قوله تعالى كذكركم آباءكم ففيه
وجوه (أحدها) وهو قول جمهور المفسرين انا ذكرنا أن القوم كانوا بعد الفراغ من الحج يبالغون
فى الثناء على آبائهم فى ذكر مناقبهم وفضائلهم فقال الله سبحانه وتعالى فاذكروا الله كذكركم آباءكم يعنى توفروا
على ذكر الله كما كنتم تتوفرون على ذكر الآباء وابذلوا جهدكم فى الثناء على الله وشرح آلائه ونعمائه كما بذلتم
جهدكم فى الثناء على آبائكم لان هذا أولى وأقرب الى العقل من الثناء على الآباء فان ذكر مفاخر الآباء
ان كان كذبا فذلك يوجب الدناءة فى الدنيا والعقوبة فى الآخرة وان كان صدقا فذلك يوجب العجب والكبر
وكثرة الغرور وكل ذلك من أمهات المهلكات فثبت أن اشتغالكم بذكر الله أولى من اشتغالكم بمفاخر آبائكم
فان لم تحصل الاولوية فلا أقل من التساوى (وثانيها) قال الضحاك والربيع اذكروا الله كذكركم آباءكم
وأمهاتكم واكتفى بذكر الآباء عن الامهات كقوله سرابيل تقيكم الحر قالوا وهو قول الصبى اول ما يفصح
الكلام ابه ابه امه امه أى كونوا مواظبين على ذكر الله كما يكون الصبى فى صغره مواظبا على ذكر أبيه وأمه
(وثالثها) قال أبو مسلم جرى ذكر الآباء مثلا لدوام الذكر والمعنى أن الرجل كما لا ينسى ذكر أبيه فكذلك يجب
أن لا يغفل عن ذكر الله (ورابعها) قال ابن الانبارى فى هذه الآية ان العرب كان أكثر أقسامها فى الجاهلية
بالآباء كقوله وأبى وأبيكم وجدى وجدكم فقال تعالى عظموا الله كتعظيمكم آباءكم (وخامسها) قال بعض
المذكرين المعنى اذكروا الله بالوحدانية كذكركم آباءكم بالوحدانية فان الواحد منهم لو نسب الى والدين لتأذى
واستنكف منه ثم كان يثبت لنفسه آلهة فقيل لهم اذكروا الله بالوحدانية كذكركم آباءكم بالوحدانية بل المبالغة
فى التوحيد ههنا أولى من هناك وهذا هو المراد بقوله أو أشد ذكرا (وسادسها) أن الطفل كما يرجع الى أبيه
فى طلب جميع المهمات ويكون ذاكرا له بالتعظيم فكونوا أنتم فى ذكر الله كذلك (وسابعها) يحتمل انهم كانوا

يذكرون آباءهم ليتوسلوا بذكرهم الى اجابة الدعاء عند الله فعرفهم الله تعالى أن آباءهم ليسوا فى هذه الدرجة اذ أفعالهم الحسنة صارت غير معتبرة بسبب شركهم وأمروا أن يجعلوا بدل ذلك تعديد آلاء الله ونعمائه وتكثير الثناء عليه ليكون ذلك وسيلة الى تواتر النعم فى الزمان المستقبل وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ان يحلفوا بآبائهم فقال من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت اذا كان ماسوى الله فانما هو لله وبالله فالاولى تعظيم الله تعالى ولا اله غيره (وثامنها) روى عن ابن عباس أنه قال فى تفسير هذه الآية هو ان تغضب لله اذا عصى أشد من غضبك لوالدك اذا ذكر بسوء واعلم أن هذه الوجوه وان كانت محتملة الا ان الوجه الاول هو المتعين وجميع الوجوه مشتركة فى شئ واحد وهو انه يجب على العبد أن يكون دائم الذكر لربه دائم التعظيم له دائم الرجوع اليه فى طلب مهماته دائم الانقطاع عمن سواه اللهم اجعلنا بهذه الصفة يا أكرم الاكرمين أما قوله تعالى أو أشد ذكرا ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) عامل الاعراب فى أشد قيل الكاف فيكون موضعه جرا وقيل اذكروا فيكون موضعه نصبا والتقدير اذكروا الله مثل ذكركم آباءكم او اذكروه أشد ذكرا من آبائكم (المسئلة الثانية) قوله أو أشد ذكرا معناه بل أشد ذكرا وذلك لان مفاخر آبائهم كانت قليلة أما صفات الكمال لله عز وجل فهى غير متناهية فيجب أن يكون اشتغالهم بذكر صفات الكمال فى حق الله تعالى أشد من اشتغالهم بذكر مفاخر آبائهم قال القفال رحمه الله ومجاز اللغة فى مثل هذا معروف يقول الرجل لغيره افعل هذا الى شهر أو اسرع منه لا يريد به التشكيك انما يريد به النقل عن الاول الى ما هو أقرب منه ۞ قوله تعالى (فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا وما له فى الآخرة من خلاق ومنهم من يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن الله تعالى بين أولا تفصيل مناسك الحج ثم أمر بعدها بالذكر فقال فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم ثم بين أن الاولى ان يترك ذكر غيره وان يقتصر على ذكره فقال فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا ثم بين بعد ذلك الذكر كيفية الدعاء فقال فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا وما أحسن هذا الترتيب فانه لابد من تقديم العبادة لكسر النفس وازالة ظلماتها ثم بعد العبادة لابد من الاشتغال بذكر الله تعالى لتنوير القلب وتجلى نور جلاله ثم بعد ذلك الذكر يشتغل الرجل بالدعاء فان الدعاء انما يكمل اذا كان مسبوقا بالذكر كما حكى عن ابراهيم عليه السلام أنه قدم الذكر فقال الذى خلقنى فهو يهدين ثم قال رب هب لى حكما وألحقنى بالصالحين فقدم الذكر على الدعاء اذا عرفت هذا فنقول بين الله تعالى أن الذين يدعون الله فريقان (أحدهما) أن يكون دعاؤهم مقصورا على طلب الدنيا (والثانى) الذين يجمعون فى الدعاء بين طلب الدنيا وطلب الآخرة وقد كان فى التقسيم قسم ثالث وهو من يكون دعاؤه مقصورا على طلب الآخرة واختلفوا فى أن هذا القسم هل هو مشروع أولا والاكثرون على انه غير مشروع وذلك أن الانسان خلق محتاجا ضعيفا لا طاقة له بآلام الدنيا ولا بمشاق الآخرة فالاولى له أن يستعيذ بربه من كل شرور الدنيا والآخرة روى القفال فى تفسيره عن أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم دخل على رجل يعوده وقد أنهكه المرض فقال ما كنت تدعو الله به قبل هذا قال كنت أقول اللهم ما كنت تعاقبنى به فى الآخرة فعجل به فى الدنيا فقال النبى عليه السلام سبحان الله انك لا تطيق ذلك الا قلت ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار قال فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم فشفى واعلم أنه سبحانه لو سلط الالم على عرق واحد فى البدن أو على منبت شعرة واحدة لشوش الامر على الانسان وصار بسببه محروما عن طاعة الله تعالى وعن الاشتغال بذكره فمن ذا الذى يستغنى عن امداد رحمة الله تعالى فى أولاه وعقباه فثبت أن الاقتصار فى الدعاء على طلب الآخرة غير جائز وفى الآية اشارة اليه حيث ذكر القسمين الاولين وأهمل هذا القسم الثالث (المسئلة الثانية) اختلفوا فى أن الذين حكى الله عنهم انهم يقتصرون فى الدعاء على طلب الدنيا من هم فقال قوم هم الكفار روى عن ابن عباس أن المشركين كانوا يقولون اذا وقفوا

اللهم ارزقنا إبلا وبقرا وغنما وعبيدا وإماء وما كانوا يطلبون التوبة والمغفرة وذلك لانهم كانوا منكرين
للبعث والمعاد وعن أنس كانوا يقولون اسقنا المطر وأعطنا على عدونا الظفر فأخبر الله تعالى أن من كان
من هذا الفريق فلا خلاق له في الآخرة أي لا نصيب له فيها من كرامة ونعيم وثواب نقل عن الشيخ أبي علي
الدقاق رحمه الله أنه قال أهل النار يستغيثون ثم يقولون أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله في الدنيا
طلبا للمأكول والمشروب فلما غلبتهم شهواتهم افتضحوا في الدنيا والآخرة وقال آخرون هؤلاء قد يكونون
مؤمنين ولكنهم يسألون الله لدنياهم لا لأخراهم ويكون سؤالهم هذا من جملة الذنوب حيث سألوا الله
تعالى في أعظم المواقف وأشرف المشاهد حطام الدنيا وعرضها الفاني معرضين عن سؤال النعيم الدائم
في الآخرة وقد يقال لمن فعل ذلك انه لا خلاق له في الآخرة وان كان الفاعل مسلما كما روي في قوله ان الذين
يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة انها نزلت فيمن أخذ مالا بيمين فاجرة
وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله يؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم ثم معنى ذلك على وجوه
(أحدها) أنه لا خلاق له في الآخرة الا أن يتوب (والثاني) لا خلاق له في الآخرة الا أن يعفو الله عنه
(والثالث) لا خلاق له في الآخرة كخلاق من سأل الله للآخرة وكذلك لا خلاق لمن أخذ مالا بيمين فاجرة
كخلاق من تورع عن ذلك والله أعلم (المسألة الثالثة) قوله تعالى ربنا آتنا في الدنيا حذف مفعول آتنا
من الكلام لانه كالمعلوم واعلم أن مراتب السعادات ثلاث روحانية وبدنية وخارجية أما الروحانية فاثنتان
تكميل القوة النظرية بالعلم وتكميل القوة العملية بالأخلاق الفاضلة وأما البدنية فاثنتان الصحة والجمال
وأما الخارجية فاثنتان المال والجاه فقوله آتنا في الدنيا يتناول كل هذه الأقسام فان العلم اذا كان يراد
للتزين به في الدنيا والترفع به على الأقران كان من الدنيا والأخلاق الفاضلة اذا كانت تراد للرياسة في الدنيا
وضبط مصالحها كانت من الدنيا وكل من لا يؤمن بالبعث والمعاد فانه لا يطلب فضيلة لا روحانية ولا جسمانية
الا لأجل الدنيا ثم قال تعالى في حق هذا الفريق وما له في الآخرة من خلاق أي ليس له نصيب في نعيم
الآخرة ونظيره هذه الآية قوله تعالى من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا
نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب ثم انه تعالى لم يذكر في هذه الآية أن الذي طلبه في الدنيا هل أجيب له
أم لا قال بعضهم ان مثل هذا الانسان ليس بأهل للاجابة لان كون الانسان مجاب الدعوة صفة مدح
فلا تثبت الا لمن كان وليا لله تعالى مستحقا للكرامة لكنه وان لم يجب فانه ما دام مكلفا حيا فالله تعالى
يعطيه رزقه على ما قال وما من دابة في الأرض الا على الله رزقها وقال آخرون ان مثل هذا الانسان
قد يكون مجابا لكن تلك الاجابة قد تكون مكرا واستدراجا أما قوله تعالى ومنهم من يقول ربنا آتنا
في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار فالمفسرون ذكروا فيه وجوها (أحدها) أن الحسنة
في الدنيا عبارة عن الصحة والأمن والكفاية والولد الصالح والزوجة الصالحة والنصرة على الأعداء
وقد سمى الله تعالى الخصب والسعة في الرزق وما أشبهه حسنة فقال ان تصبك حسنة تسؤهم وقيل في قوله
قل هل تربصون بنا الا احدى الحسنيين انهما الظفر والنصرة والشهادة وأما الحسنة في الآخرة فهي الفوز
بالثواب والخلاص من العقاب وبالجملة فقوله ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة كلمة جامعة لجميع
مطالب الدنيا والآخرة روى حماد بن سلمة عن ثابت انهم قالوا لأنس ادع لنا فقال اللهم آتنا في الدنيا حسنة
وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار قالوا زدنا فأعادها قالوا زدنا قال ما تريدون قد سألت لكم خير الدنيا
والآخرة ولقد صدق أنس فانه ليس للعبد دار سوى الدنيا والآخرة فاذا سأل حسنة الدنيا وحسنة
الآخرة لم يبق شيء سواه (وثانيها) أن المراد بالحسنة في الدنيا العمل النافع وهو الايمان والطاعة
والحسنة في الآخرة اللذة الدائمة والتعظيم والتنعم بذكر الله وبالانس به وبمحبته وبرؤيته وروى الضحاك عن
ابن عباس أن رجلا دعا ربه فقال في دعائه ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار
فقال النبي عليه السلام ما أعلم أن هذا الرجل سأل الله شيئا من أمر الدنيا فقال بعض الصحابة بلى يا رسول

الله انه قال ربنا آتنا فى الدنيا حسنة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه يقول آتنا فى الدنيا عملا صالحا وهذا متأكد بقوله تعالى والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين وقالت القرة هى أن يشاهدوا أولادهم وأزواجهم مطيعين مؤمنين مواظبين على العبودية (وثالثها) قال قتادة الحسنة فى الدنيا وفى الآخرة طلب العافية فى الدارين وعن الحسن الحسنة فى الدنيا فهم كتاب الله تعالى وفى الآخرة الجنة واعلم أن منشأ البحث فى الآية انه لو قيل آتنا فى الدنيا الحسنة وفى الآخرة الحسنة لكان ذلك متناولا لكل الحسنات ولكنه قال آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وهذا نكرة فى محل الاثبات فلا يتناول الا حسنة واحدة فلذلك اختلف المتقدمون من المفسرين فكل واحد منهم حمل اللفظ على ما رآه أحسن أنواع الحسنة فان قيل أليس أنه لو قيل آتنا الحسنة فى الدنيا والحسنة فى الآخرة لكان ذلك متناولا لكل الاقسام فلم ترك ذلك وذكر على سبيل التنكير قلت الذى أظنه فى هذا الموضع والعلم عند الله انا بينا فيما تقدم انه ليس للداعى أن يقول اللهم اعطنى كذا وكذا بل يجب أن يقول اللهم ان كان كذا وكذا مصلحة لى وموافقا لقضائك وقدرك فاعطنى ذلك فلو قال اللهم اعطنى الحسنة فى الدنيا والآخرة لكان ذلك جزما وقد بينا انه غير جائز اما لما ذكر على سبيل التنكير فقال اعطنى فى الدنيا حسنة كان المراد منه حسنة واحدة وهى الحسنة التى تكون موافقة لقضائه وقدره ورضائه وحكمه وحكمته فكان ذلك أقرب الى رعاية الادب والمحافظة على أصول اليقين أما قوله تعالى أولئك لهم نصيب مما كسبوا ففيه مسائل

(المسئلة الاولى) قوله تعالى أولئك فيه قولان (أحدهما) انه اشارة الى الفريق الثانى فقط الذين سألوا الدنيا والآخرة والدليل عليه انه تعالى ذكر حكم الفريق الاول حيث قال وماله فى الآخرة من خلاق (والقول الثانى) انه راجع الى الفريقين أى لكل من هؤلاء نصيب من عمله على قدر ما نواه فمن أنكر البعث وحج التماسا لثواب الدنيا فذلك منه كفر وشرك والله مجازيه أو يكون المراد ان من عمل للدنيا أعطى نصيب مثله فى دنياه كما قال من كان يريد حرث الآخرة نزد له فى حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله فى الآخرة من نصيب أما قوله تعالى لهم نصيب مما كسبوا ففيه سؤالات (السؤال الاول) قوله لهم نصيب مما كسبوا يجرى مجرى التحقير والتقليل فما المراد منه (الجواب) المراد لهم نصيب من الدنيا ومن الآخرة بسبب كسبهم وعملهم فقوله من فى قوله مما كسبوا لابتداء الغاية لا للتبعيض (السؤال الثانى) هل تدل هذه الآية على ان الجزاء على العمل (الجواب) نعم ولكن بحسب الوعد لا بحسب الاستحقاق الذاتى (السؤال الثالث) ما الكسب (الجواب) الكسب يطلق على ما يناله المرء بعمله فيكون كسبه ومكتسبه بشرط أن يكون ذلك جر منفعة أو دفع مضرة وعلى هذا الوجه يقال فى الارباح انها كسب فلان وانه كثير الكسب أو قليل الكسب لانه لا يريد الا الربح فاما الذى يقوله أصحابنا من أن الكسب واسطة بين الجبر والخلق فهو مذكور فى الكتب القديمة فى الكلام أما قوله تعالى والله سريع الحساب ففيه مسائل

(المسئلة الاولى) سريع فاعل من السرعة قال ابن السكيت سرع يسرع سرعا وسرعة فهو سريع والحساب مصدر كالمحاسبة ومعنى الحساب فى اللغة العد يقال حسب يحسب حسابا وحسبة وحسبا اذا عد ذكره الليث وابن السكيت والحسب ما عد ومنه حسب الرجل وهو ما يعد من مآثره ومفاخره والاحتساب الاعتداد بالشىء وقال الزجاج الحساب فى اللغة مأخوذ من قولهم حسبك كذا أى كفاك فسمى الحساب فى المعاملات حسابا لانه يعلم به ما فيه كفاية وليس فيه زيادة على المقدار ولا نقصان

(المسئلة الثانية) اختلف الناس فى معنى كون الله تعالى محاسبا لخلقه على وجوه (أحدها) ان معنى الحساب انه تعالى يعلمهم ما لهم وعليهم بمعنى انه تعالى يخلق العلوم الضرورية فى قلوبهم بمقادير أعمالهم وكمياتها وكيفياتها وبمقادير ما لهم من الثواب والعقاب قالوا ووجه هذا المجاز ان الحساب سبب لحصول علم الانسان بماله وعليه فاطلاق اسم الحساب على هذا الاعلام يكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب وهذا مجاز مشهور ونقل عن ابن عباس انه قال انه لا حساب على الخلق بل يقفون بين يدى الله تعالى

ويعطون كتبهم بأعمالهم فيها سيئاتهم فيقال لهم هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها ثم يعطون حسناتهم ويقال هذه حسناتكم قد ضعفتها لكم (والقول الثاني) ان المحاسبة عبارة عن المجازاة قال تعالى وكاين من قرية عتت عن أمر ربها ورسله فحاسبناها حسابا شديدا ووجه المجاز فيه ان الحساب سبب الاخذ والاعطاء واطلاق اسم السبب على المسبب جائز فحسن اطلاق لفظ الحساب على المجازاة (والقول الثالث) انه تعالى يكلم العباد في أحوال أعمالهم وكيفية مالها من الثواب والعقاب فمن قال ان كلامه ليس بحرف ولا بصوت قال انه تعالى يخلق في أذن المكلف سمعا يسمع به كلامه القديم كما انه يخلق في عينه رؤية يرى بها ذاته القديمة ومن قال انه صوت قال انه تعالى يخلق كلاما يسمعه كل مكلف اما بان يخلق ذلك الكلام في أذن كل واحد منهم أوفي جسم يقرب من أذنه بحيث لا تبلغ قوة ذلك الصوت أن تمنع الغير من فهم ما كلف به فهذا هو المراد من كونه تعالى محاسبا لخلقه (المسئلة الثالثة) ذكروا في معنى كونه تعالى سريع الحساب وجوها (أحدها) ان محاسبته ترجع اما الى انه يخلق علوما ضرورية في قلب كل مكلف بمقادير أعماله ومقادير ثوابه وعقابه أو الى انه يوصل الى كل مكلف ما هو حقه من الثواب أو الى انه يخلق سمعا في أذن كل مكلف يسمع به الكلام القديم أو الى انه يخلق في أذن كل مكلف صوتا دالا على مقادير الثواب والعقاب وعلى الوجوه الاربعة فيرجع حاصل كونه تعالى محاسبا الى انه تعالى يخلق شيئا ولما كانت قدرة الله تعالى متعلقة بجميع الممكنات ولا يتوقف تخليقه واحداثه على سبق مادة ولا مدة ولا آلة ولا يشغله شأن عن شأن لاجرم كان قادرا على أن يخلق جميع الخلق في أقل من لمحة البصر وهذا كلام ظاهر ولذلك ورد في الخبران الله تعالى يحاسب الخلق في قدر حلب ناقة (وثانيها) ان معنى كونه تعالى سريع الحساب انه سريع القبول لدعاء عباده والاجابة لهم وذلك لانه تعالى في الوقت الواحد يسأله السائلون كل واحد منهم أشياء مختلفة من أمور الدنيا والآخرة فيعطي كل واحد مطلوبه من غير أن يشتبه عليه شيء من ذلك ولو كان الامر مع واحد من المخلوقين لطال العدّ واتصل الحساب فاعلم الله تعالى انه سريع الحساب أي هو عالم بجملة سؤالات السائلين لانه تعالى لا يحتاج الى عقد يد ولا الى فكرة وروية وهذا معنى الدعاء المأثور يامن لا يشغله شأن عن شأن وحاصل الكلام في هذا القول ان معنى كونه تعالى سريع الحساب كونه تعالى عالما بجميع أحوال الخلق وأعمالهم ووجه المجاز فيه ان المحاسب انما يحاسب ليحصل له العلم بذلك الشيء فالحساب سبب لحصول العلم فاطلق اسم السبب على المسبب (وثالثها) ان محاسبة الله سريعة بمعنى انها آتية لا محالة كما قال عز وجل ان ما توعدون لصادق وان الدين لواقع وكل ما هو آت آت فكانه قيل ان الساعة التي فيها الجزاء والحساب قريبة • قوله تعالى

(واذكروا الله في أيام معدودات فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى واتقوا الله واعلموا انكم اليه تحشرون) اعلم انه تعالى لما ذكر ما يتعلق بالمشعر الحرام لم يذكر الرمي لوجهين (أحدهما) ان ذلك كان أمرا مشهورا فيما بينهم وما كانوا منكرين لذلك الا انه تعالى ذكر ما فيه من ذكر الله لانهم كانوا لا يفعلونه (والثاني) لعله انما لم يذكر الرمي لان في الامر بذكر الله في هذه الايام دليلا عليه اذ كان من سنته التكبير على كل حصاة منها ثم قال واذكروا الله في أيام معدودات وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ان الله تعالى ذكر في مناسك الحج الايام المعدودات والايام المعلومات فقال هنا واذكروا الله في أيام معدودات وقال في سورة الحج ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات فمذهب الشافعي رضي الله عنه ان المعلومات هي العشر الاول من ذي الحجة آخرها يوم النحر وأما المعدودات فثلاثة أيام بعد يوم النحر وهي أيام التشريق واحتج على ان المعدودات هي أيام التشريق بانه تعالى ذكر الايام المعدودات والايام لفظ جمع فيكون أقلها ثلاثة ثم قال بعده فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه وهذا يقتضي أن يكون المراد فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه من هذه الايام المعدودات وأجمعت الامة على ان هذا الحكم انما ثبت في أيام منى وهي أيام التشريق فعلمنا ان الايام المعدودات هي أيام التشريق والقفال أكد هذا بما روى في تفسيره عن عبد الرحمن بن نعمان الديلمي ان رسول الله صلى الله

عليه وسلم أمر منادياً فنادى الحج عرفة من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج وأيام منى ثلاثة أيام فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه وهذا يدل على ان الايام المعدودات هي أيام التشريق قال الواحدي رحمة الله عليه أيام التشريق هي ثلاثة أيام بعد يوم النحر (أولها) يوم النفر وهو اليوم الحادي عشر من ذي الحجة ينفر الناس فيه بمنى (والثاني) يوم النفر الاول لان بعض الناس ينفرون في هذا اليوم من منى (والثالث) يوم النفر الثاني وهذه الايام الثلاثة مع يوم النحر كلها أيام النحر وأيام رمي الجمار في هذه الايام الاربعة مع يوم عرفة أيام التكبير ادبار الصلوات على ما سنشرح مذاهب الناس فيه (المسئلة الثانية) المراد بالذكر في هذه الايام الذكر عند الجمرات فانه يكبر مع كل حصاة والذكر ادبار الصلوات والناس أجمعوا على ذلك الا انهم اختلفوا في مواضع (الموضع الاول) أجمعت الامة على ان التكبيرات المقيدة بادبار الصلوات مختصة بعيد الاضحى ثم في ابتدائها وانتهائها خلاف (القول الاول) انها تبتدأ من الظهر يوم النحر الى ما بعد صلاة الصبح من آخر أيام التشريق فتكون التكبيرات على هذا القول في خمس عشرة صلاة وهو قول ابن عباس وابن عمر وبه قال مالك والشافعي رضي الله عنهما في أحد أقواله والحجة فيه ان الامر بهذه التكبيرات انما ورد في حق الحاج قال تعالى فاذكروا الله كذكركم آباءكم ثم قال واذكروا الله في أيام معدودات فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه وهذا انما يحصل في حق الحاج فدل على ان الامر بهذه التكبيرات انما ورد في حق الحاج وسائر الناس تبع لهم في ذلك ثم ان صلاة الظهر هي أول صلاة يكبر الحاج فيها بمنى فانهم يلبون قبل ذلك وآخر صلاة يصلونها بمنى هي صلاة الصبح من آخر أيام التشريق فوجب أن تكون هذه التكبيرات في حق غير الحاج مقيدة بهذا الزمان (القول الثاني) للشافعي رضي الله عنه انه يبتدأ به من صلاة المغرب ليلة النحر الى صلاة الصبح من آخر أيام التشريق وعلى هذا القول تكون التكبيرات بعد ثماني عشرة صلاة (والقول الثالث) للشافعي رضي الله عنه انه يبتدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر فتكون التكبيرات بعد ثمان صلوات وهو قول علقمة والاسود والنخعي وأبي حنيفة (والقول الرابع) انه يبتدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر من آخر أيام التشريق فتكون التكبيرات بعد ثلاث وعشرين صلاة وهو قول أكابر الصحابة كعلي وعمر وابن مسعود وابن عباس ومن الفقهاء قول الثوري وأبي يوسف ومحمد وأحمد واسحاق والمزني وابن شريح وعليه عمل الناس بالبلدان ويدل عليه وجوه (الاول) ما روى جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الصبح يوم عرفة ثم أقبل علينا فقال الله أكبر ومد التكبير الى العصر من آخر أيام التشريق (والثاني) ان الذي قاله أبو حنيفة أخذ بالاقل وهذا القول أخذ بالاكثر والتكثير في التكبير أولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكراً كثيراً (الثالث) ان هذا هو الاحوط لانه لو زاد في التكبيرات فهو خير من أن ينقص منها (والرابع) ان هذه التكبيرات تنسب الى أيام التشريق فوجب أن يؤتى بها الى آخر أيام التشريق فان قيل هذه التكبيرات مضافة الى الايام المعدودات وهي أيام التشريق فوجب أن لا تكون مشروعة يوم عرفة قلنا فهذا يقتضي أن لا يكبر يوم النحر وهو باطل بالاجماع وأيضاً لما كان الاغلب في هذه المدة أيام التشريق صح أن يضاف التكبير اليها (الموضع الثاني) قال الشافعي رضي الله عنه المستحب في التكبيرات أن تكون ثلاثاً نسقاً أي متتابعاً وهو قول مالك وقال أبو حنيفة وأحمد يكبر مرتين حجة الشافعي ما روى عبد الله بن محمد بن أبي بكر بن عمرو بن حزم قال رأيت الائمة يكبرون في أيام التشريق بعد الصلاة ثلاثاً ولانه زيادة في التكبير فكان أولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكراً كثيراً ثم قال الشافعي رضي الله عنه ويقول بعد الثلاث لا اله الا الله والله أكبر ولله الحمد ثم قال وما زاد من ذكر الله فهو حسن وقال في التلبية واجب أن لا يزيد على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم والفرق ان من سنة التلبية التكرار فتكرارها أولى من ضم الزيادة اليها وههنا يكبر مرة واحدة فتكون الزيادة أولى من السكوت وأما التكبير على الجمار فقد روى ان النبي عليه الصلاة والسلام كان يكبر مع كل حصاة فينبغي أن يفعل ذلك أما قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم

عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى ففيه سؤالات (السؤال الاول) لم قال فمن تعجل ولم يقل فمن عجل (الجواب) قال صاحب الكشاف تعجل واستعجل يجيئان مطاوعين بمعنى عجل يقال تعجل فى الامر واستعجل ومتعديين يقال تعجل الذهاب واستعجله (السؤال الثانى) قوله ومن تاخر فلا اثم عليه فيه اشكال وذلك لانه اذا كان قد استوفى كل ما يلزمه فى تمام الحج فما معنى قوله فلا اثم عليه فان هذا اللفظ انما يقال فى حق المقصر ولا يقال فى حق من أتى بتمام العمل (والجواب) من وجوه (أحدها) انه تعالى لما أذن فى التعجل على سبيل الرخصة احتمل أن يخطر ببال قوم ان من لم يجر على موجب هذه الرخصة فانه يأثم ألا ترى ان أبا حنيفة رضى الله عنه يقول القصر عزيمة والاتمام غير جائز فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم أزال الله تعالى هذه الشبهة وبين انه لا اثم فى الامرين فان شاء استعجل وجرى على موجب الرخصة وان شاء لم يستعجل ولم يجر على موجب الرخصة ولا اثم عليه فى الامرين جميعا (وثانيها) قال بعض المفسرين ان منهم من كان يتعجل ومنهم من كان يتأخر ثم كل واحد من الفريقين يعيب على الآخر فعله كان المتأخر يرى ان التعجل مخالفة لسنة الحج وكان المتعجل يرى ان التاخر مخالفة لسنة الحج فبين الله تعالى انه لا عيب فى واحد من القسمين ولا اثم فان شاء تعجل وان شاء لم يتعجل (وثالثها) ان المعنى فى ازالة الاثم عن المتاخر انما هو لمن زاد على مقام الثلاث فكأنه قيل ان أيام منى التى ينبغى المقام بها هى ثلاث فمن نقص عنها فتعجل فى اليوم الثانى منها فلا اثم عليه ومن زاد عليها فتأخر عن الثالث الى الرابع فلم ينفر مع عامة الناس فلا شئ عليه (ورابعها) ان هذا الكلام انما ذكر مبالغة فى بيان ان الحج سبب لزوال الذنوب وتكفير الآثام وهذا مثل ان الانسان اذا تناول الترياق فالطبيب يقول له الآن ان تناولت السم فلا ضرر وان لم تتناول فلا ضرر مقصوده من هذا بيان ان الترياق دواء كامل فى دفع المضار لا بيان ان تناول السم وعدم تناوله يجريان مجرى واحدا فكذا ههنا المقصود من هذا الكلام بيان المبالغة فى كون الحج مكفرا لكل الذنوب لا بيان ان التعجل وتركه سيان ومما يدل على كون الحج سببا قويا فى تكفير الذنوب قوله عليه الصلاة والسلام من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه (وخامسها) ان كثيرا من العلماء قالوا الجوار مكروه لانه اذا جاور الحرم والبيت سقط وقعه عن عينه واذا كان غائبا ازداد شوقه اليه واذا كان كذلك احتمل أن يخطر ببال أحدنا على هذا المعنى ان من تعجل فى يومين فحاله أفضل ممن لم يتعجل وأيضا من تعجل فى يومين فقد انصرف الى مكة لطواف الزيارة وترك المقام بمنى ومن لم يتعجل فقد اختار المقام بمنى وترك الاستعجال فى الطواف فلهذا السبب يبقى فى الخاطر تردد فى ان التعجل أفضل أم التأخر فبين الله تعالى انه لا اثم ولا حرج فى واحد منهما (وسادسها) قال الواحدى رحمه الله تعالى انما قال ومن تاخر فلا اثم عليه لتكون اللفظة الاولى موافقة للثانية كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ونحن نعلم ان جزاء السيئة والعدوان ليس بسيئة ولا بعدوان فاذا حمل على موافقة اللفظ ما لا يصح فى المعنى فلان يحمل على موافقة اللفظ ما يصح فى المعنى أولى لان المبرور المأجور يصح فى المعنى نفى الاثم عنه (السؤال الثالث) هل فى الآية دلالة على وجوب الاقامة بمنى بعد الافاضة من المزدلفة (الجواب) نعم كما كان فى قوله فاذا أفضتم من عرفات دليل على الوقوف بها واعلم ان الفقهاء قالوا انما يجوز التعجل فى اليومين لمن تعجل قبل غروب الشمس من اليومين فاما اذا غابت الشمس من اليوم الثانى قبل النفر فليس له أن ينفر الا فى اليوم الثالث لان الشمس اذا غابت فقد ذهب اليوم وانما جعل له التعجل فى اليومين لا فى الثالث هذا مذهب الشافعى وقول كثير من فقهاء التابعين وقال أبو حنيفة رضى الله عنه يجوز له أن ينفر ما لم يطلع الفجر لانه لم يدخل وقت الرمى بعد أما قوله تعالى لمن اتقى ففيه وجوه (أحدها) ان الحاج يرجع مغفورا له بشرط أن يتقى الله فيما بقى من عمره ولم يرتكب ما يستوجب به العذاب ومعناه التحذير من الاتكال على ما سلف من أعمال الحج فبين ان عليهم مع ذلك ملازمة التقوى ومجانبة الاغترار بالحج السابق (وثانيها) ان هذه المغفرة انما تحصل لمن كان متقيا قبل حجه كما قال تعالى انما يتقبل الله من المتقين وحقيقته ان المصر

على الذنب لا ينفعه حجه وان كان قد أدى الفرض فى الظاهر (وثالثها) ان هذه المغفرة انما تحصل لمن كان متقيا عن جميع المحظورات حال اشتغاله بالحج كما روى فى الخبر من قوله عليه السلام من حج فلم يرفث ولم يفسق واعلم ان الوجه الاول من هذه الوجوه التى ذكرناها اشارة الى اعتباره فى الحال والتحقيق انه لا بد من الكل وقال بعض المفسرين المراد بقوله لمن اتقى ما يلزمه التوقى فى الحج عنه من قتل الصيد وغيره لانه اذا لم يجتنب ذلك صار مأثوما وربما صار عمله محبطا وهذا ضعيف من وجهين (الاول) انه تقييد للفظ المطلق بغير دليل (والثانى) ان هذا لا يصح الا اذا حمل على ما قبل هذه الايام لانه فى يوم النحر اذا رمى وطاف وحلق فقد تحلل قبل رمى الجمار فلا يلزمه اتقاء الصيد الا فى الحرم لكن ذلك ليس للاحرام لكن اللفظ مشعر بان هذا الاتقاء معتبر فى هذه الايام فسقط هذا الوجه أما قوله تعالى واتقوا الله فهو أمر فى المستقبل وهو مخالف لقوله لمن اتقى الذى أريد به الماضى فليس ذلك بتكرار وقد علمت ان التقوى عبارة عن فعل الواجبات وترك المحرمات فاما قوله واعلموا انكم اليه تحشرون فهو تأكيد للامر بالتقوى وبعث على التشدد فيه لان من تصور انه لا بد من حشر ومحاسبة ومساءلة وان بعد الموت لا دار الا الجنة أو النار صار ذلك من أقوى الدواعى له الى التقوى وأما الحشر فهو اسم يقع على ابتداء خروجهم من الاجداث الى انتهاء الموقف لانه لا يتم ذلك كونهم هنالك الا بجميع هذه الامور والمراد بقوله اليه انه حيث لا مالك سواه ولا ملجأ الا اياه ولا يستطيع أحد دفعا عن نفسه كما قال تعالى يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله ﴿ قوله تعالى (ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه وهو ألد الخصام واذا تولى سعى فى الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد واذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد) اعلم أنه تعالى لما بين أن الذين يشهدون مشاعر الحج فريقان كافر وهو الذى يقول ربنا آتنا فى الدنيا ومسلم وهو الذى يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة بقى المنافق فذكره فى هذه الآية وشرح صفاته وأفعاله فهذا ما يتعلق بنظم الآية والغرض بكل ذلك ان يبعث العباد على الطريقة الحسنة فيما يتصل بافعال القلوب والجوارح وان يعلموا أن المعبود لا يمكن اخفاء الامور عنه ثم اختلف المفسرون على قولين منهم من قال هذه الآية مختصة باقوام معينين ومنهم من قال انها عامة فى حق كل من كان موصوفا بهذه الصفة المذكورة فى هذه الآية أما الاولون فقد اختلفوا على وجوه (فالرواية الاولى) انها نزلت فى الاخنس بن شريق الثقفى وهو حليف لبنى زهرة اقبل الى النبى صلى الله عليه وسلم وأظهر الاسلام وزعم أنه يحبه ويحلف بالله على ذلك وهذا هو المراد بقوله يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه غير انه كان منافقا حسن العلانية خبيث الباطن ثم خرج من عند النبى عليه السلام فمر بزرع لقوم من المسلمين فاحرق الزرع وقتل الحمر وهو المراد بقوله واذا تولى سعى فى الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل وقال آخرون المراد بقوله تعالى يعجبك قوله هو ان الاخنس اشار على بنى زهرة بالرجوع يوم بدر وقال لهم ان محمدا ابن اختكم فان يك كاذبا كفاكموه سائر الناس وان يك صادقا كنتم أسعد الناس به قالوا نعم الرأى ما رأيت قال فاذا نودى فى الناس بالرحيل فانى اتخنس بكم فاتبعونى ثم خنس بثلثمائة رجل من بنى زهرة عن قتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمى لهذا السبب اخنس وكان اسمه ابى بن شريق فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعجبه وعندى أن هذا القول ضعيف وذلك لانه بهذا الفعل لا يستوجب الذم وقوله تعالى ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه مذكور فى معرض الذم فلا يمكن حمله عليه بل القول الاول هو الاصح (والرواية الثانية) فى سبب نزول هذه الآية ما روى عن ابن عباس والضحاك أن كفار قريش بعثوا الى النبى صلى الله عليه وسلم انا قد أسلمنا فابعث الينا نفرا من علماء أصحابك فبعث اليهم جماعة فنزلوا ببطن الرجيع ووصل الخبر الى الكفار فركب منهم سبعون راكبا وأحاطوا بهم وقتلوهم وصلبوهم ففيهم نزلت هذه الآية ولذلك عقبه من بعد بذكر من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله منبها بذلك على حال هؤلاء الشهداء

(القول الثانى) فى الآية وهو اختيار أكثر المحققين من المفسرين أن هذه الآية عامة فى حق كل من كان موصوفا بهذه الصفات المذكورة ونقل عن محمد بن كعب القرظى أنه جرى بينه وبين غيره كلام فى هذه الآية فقال انها وان نزلت فيمن ذكر فلا يمتنع أن تنزل الآية فى الرجل ثم تكون عامة فى كل من كان موصوفا بتلك الصفات والتحقيق فى المسئلة أن قوله ومن الناس اشارة الى بعضهم فيحتمل الواحد ويحتمل الجمع وقوله ويشهد الله لا يدل على ان المراد به واحد من الناس لجواز ان يرجع ذلك الى اللفظ دون المعنى وهو جمع وأما نزوله على السبب الذى حكيناه فلا يمنع من العموم بل نقول فيها ما يدل على العموم وهو من وجوه (أحدها) ان ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية فلما ذم الله تعالى قوما ووصفهم بصفات توجب استحقاق الذم علمنا أن الموجب لتلك المذمة هو تلك الصفات فيلزم أن كل من كان موصوفا بتلك الصفات ان يكون مستوجبا للذم (وثانيها) أن الحمل على العموم أكثر فائدة وذلك لانه يكون زجرا لكل المكلفين عن تلك الطريقة المذمومة (وثالثها) أن هذا أقرب الى الاحتياط لانا اذا حملنا الآية على العموم دخل فيه ذلك الشخص وأما اذا خصصناه بذلك الشخص لم يثبت الحكم فى غيره فثبت بما ذكرنا أن حمل الآية على العموم أولى اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا فى أن الآية هل تدل على ان الموصوف بهذه الصفات منافق أم لا والصحيح انها لا تدل على ذلك لان الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة وشئ منها لا يدل على النفاق (فأولها) قوله يعجبك قوله فى الحيوة الدنيا وهذا لا دلالة فيه على صفة مذمومة الا من جهة الايماء الحاصل بقوله فى الحياة الدنيا لان الانسان اذا قيل انه حلو الكلام فيما يتعلق بالدنيا أوهم نوعا من المذمة (وثانيها) قوله ويشهد الله على ما فى قلبه وهذا لا دلالة فيه على حالة منكرة فان اضمرنا فيه انه يشهد الله على ما فى قلبه مع ان قلبه بخلاف ذلك فالكلام مع هذا الاضمار لا يدل على النفاق لانه ليس فى الآية أن الذى يظهره للرسول من أمر الاسلام والتوحيد فانه يضمر خلافه حتى يلزم أن يكون منافقا بل لعل المراد انه يضمر الفساد ويظهر ضده حتى يكون مرائيا (وثالثها) قوله وهو ألد الخصام وهذا أيضا لا يوجب النفاق (ورابعها) قوله واذا تولى سعى فى الارض ليفسد فيها والمسلم الذى يكون مفسدا قد يكون كذلك (وخامسها) قوله واذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالاثم فهذا أيضا لا يقتضى النفاق فعلمنا أن كل هذه الصفات المذكورة فى الآية كما يمكن ثبوتها فى المنافق يمكن ثبوتها فى المرائى فاذن ليس فى الآية دلالة على ان هذا المذكور يجب أن يكون منافقا الا ان المنافق داخل فى الآية وذلك لان كل منافق فانه يكون موصوفا بهذه الصفات الخمسة بل قد يكون الموصوف بهذه الصفات الخمسة غير منافق فثبت انا متى حملنا الآية على الموصوف بهذه الصفات الخمسة دخل فيها المنافق والمرائى واذا عرفت هذه الجملة فنقول الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة (الصفة الاولى) قوله يعجبك قوله فى الحياة الدنيا والمعنى يروقك ويعظم فى قلبك ومنه الشئ العجيب الذى يعظم فى النفس وأما قوله فى الحياة الدنيا ففيه وجهان (أحدهما) انه نظير قول القائل يعجبنى كلام فلان فى هذه المسئلة والمعنى يعجبك قوله وكلامه عند ما يتكلم لطلب مصالح الدنيا (والثانى) ان يكون التقدير يعجبك قوله وكلامه فى الحياة الدنيا وان كان لا يعجبك قوله وكلامه فى الآخرة لانه ما دام فى الدنيا يكون جرىء اللسان حلو الكلام وأما فى الآخرة فانه تعتريه اللكنة والاحتباس خوفا من هيبة الله وقهر كبريائه (الصفة الثانية) قوله ويشهد الله على ما قلبه فالمعنى انه يقرر صدقه فى كلامه ودعواه بالاستشهاد بالله ثم يحتمل أن يكون ذلك الاستشهاد بالحلف واليمين ويحتمل أن يكون ذلك بأن يقول الله يشهد بان الامر كما قلت فهذا يكون استشهادا بالله ولا يكون يمينا وعامة القراء يقرؤن ويشهد الله بضم الياء أى هذا القائل يشهد الله على ما فى ضميره وقرأ ابن محيصن يشهد الله على ما فى قلبه بفتح الياء والمعنى ان الله يعلم من قلبه خلاف ما أظهره (فالقراءة الاولى) تدل على كونه مرائيا وعلى انه يشهد الله باطلا على نفاقه وريائه (وأما القراءة الثانية) فلا تدل الا على كونه كاذبا فاما على كونه مستشهدا بالله على سبيل الكذب فلا فعلى هذا القراءة الاولى ادل على الذم (الصفة الثالثة)

قوله تعالى وهو ألد الخصام وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الالد الشديد الخصومة يقال رجل ألد وقوم لد قال الله تعالى وتنذر به قوما لدا وهو كقوله بل هم قوم خصمون يقال منه لد يلد بفتح اللام في يفعل منه فهو ألد اذا كان خصما ولددت الرجل ألده بضم اللام اذا غلبته بالخصومة قال الزجاج اشتقاقه من لديدى العنق وهما صفحتاه ولديدى الوادى وهما جانباه وتأويله انه في أى وجه أخذ خصمه من يمين وشمال في أبواب الخصومة غلب من خاصمه وأما الخصام ففيه قولان (أحدهما) وهو قول الخليل انه مصدر بمعنى المخاصمة كالقتال والطعان بمعنى المقاتلة والمطاعنة فيكون المعنى وهو شديد المخاصمة ثم في هذه الاضافة وجهان (أحدهما) انه بمعنى في والتقدير ألد في الخصام (والثانى) انه جعل الخصام ألد على سبيل المبالغة (والقول الثانى) أن الخصام جمع خصم كصعاب وصعب وضخام وضخم والمعنى وهو أشد الخصوم خصومة وهذا قول الزجاج قال المفسرون هذه الآية نزلت في الاخنس بن شريق على ما شرحناه وفيه نزل أيضا قوله ويل لكل همزة وقوله ولا تطع كل حلاف مهين هماز مشاء بنميم ثم للمفسرين عبارات في تفسير هذه اللفظة قال مجاهد ألد الخصام معناه ظالم لا يستقيم وقال السدى أعوج الخصام وقال قتادة ألد الخصام معناه انه جدل بالباطل شديد القسوة في معصية الله عالم اللسان جاهل العمل (المسئلة الثانية) تمسك المنكرون للنظر والجدل بهذه الآية قالوا انه تعالى ذم ذلك الانسان بكونه شديدا في الجدل ولولا أن هذه الصفة من صفات الذم والالما جاز ذلك وجوابه ما تقدم في قوله ولا جدال في الحج (الصفة الرابعة) قوله تعالى واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد اعلم أنه تعالى لما بين من حال ذلك الانسان انه حلو الكلام وانه يقرر صدق قوله بالاستشهاد بالله وانه ألد الخصام بين بعد ذلك أن كل ما ذكره باللسان فقلبه منطو على ضد ذلك فقال واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى واذا تولى فيه قولان (أحدهما) معناه واذا انصرف من عندك سعى في الارض بالفساد ثم هذا الفساد يحتمل وجهين (أحدهما) ما كان من اتلاف الاموال بالتخريب والتحريق والنهب وعلى هذا الوجه ذكروا روايات منها ما قدمنا أن الاخنس لما أظهر للرسول عليه السلام انه يحبه وانه على عزم ان يؤمن فلما خرج من عنده مر بزرع للمسلمين فأحرق الزرع وقتل الحمر ومنها انه لما انصرف من بدر مر ببنى زهرة وكان بينه وبين ثقيف خصومة فبيتهم ليلا وأهلك مواشيهم وأحرق زرعهم (والوجه الثانى) في تفسير الفساد انه كان بعد الانصراف من حضرة النبى عليه السلام يشتغل بادخال الشبه في قلوب المسلمين وباستخراج الحيل في تقوية الكفر وهذا المعنى يسمى فسادا قال تعالى حكاية عن قوم فرعون حيث قالوا له أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض أى يردوا قومك عن دينهم ويفسدوا عليهم شرعتهم وقال أيضا انى أخاف أن يبدل دينكم أو ان يظهر في الارض الفساد وقد ذكرنا في تفسير قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض ما يقرب من هذا الوجه وانما سمى هذا المعنى فسادا في الارض لانه يوقع الاختلاف بين الناس ويفرق كلمتهم ويؤدى الى ان يتبرأ بعضهم من بعض فتنقطع الارحام وينسفك الدماء قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم فأخبر انهم ان تولوا عن دينه لم يحصلوا الا على الفساد في الارض وقطع الارحام وذلك من حيث قلنا وهو كثير في القرآن واعلم أن حمل الفساد على هذا أولى من حمله على التخريب والنهب لانه تعالى قال ويهلك الحرث والنسل والمعطوف مغاير للمعطوف عليه لا محالة (القول الثانى) في تفسير قوله واذا تولى واذا صار واليا فعل ما يفعله ولاة السوء من الفساد في الارض باهلاك الحرث والنسل وقيل يظهر الظلم حتى يمنع الله بشؤم ظلمه القطر فيهلك الحرث والنسل (والقول الاول) أقرب الى نظم الآية لان المقصود بيان نفاقه وهو انه عند الحضور يقول الكلام الحسن ويظهر المحبة وعند الغيبة يسعى في ايقاع الفتنة والفساد (المسئلة الثانية) قوله سعى في الارض أى اجتهد في ايقاع القتال وأصل السعى هو المشى بسرعة ولكنه مستعار لايقاع الفتنة والتخريب بين الناس ومنه يقال فلان يسعى بالنميمة قال الله تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم

الاخبالا ولا وضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة (المسئلة الثالثة) من فسر الفساد بالتخريب قال انه تعالى ذكره أولا على سبيل الاجمال وهو قوله ليفسد فيها ثم ذكره ثانيا على سبيل التفصيل فقال ويهلك الحرث والنسل ومن فسر الافساد بالقاء الشبهة قال كما ان الدين الحق أمران أولهما العلم وثانيهما العمل فكذا الدين الباطل أمران أولهما الشبهات وثانيهما فعل المنكرات فههنا ذكر تعالى أولا من ذلك الانسان اشتغاله بالشبهات وهو المراد بقوله ليفسد فيها ثم ذكر ثانيا اقدامه على المنكرات وهو المراد بقوله ويهلك الحرث والنسل ولا شك أن هذا التفسير أولى ثم من قال سبب نزول الآية أن الاخنس مر بزرع للمسلمين فاحرق الزرع وقتل الحمر قال المراد بالحرث الزرع وبالنسل تلك الحمر والحرث هو ما يكون منه الزرع قال تعالى أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه وهو يقع على كل ما يحرث ويزرع من أصناف النبات وقيل ان الحرث هو شق الارض ويقال لما يشق به محرث وأما النسل فهو على هذا التفسير نسل الدواب والنسل في اللغة الولد واشتقاقه يحتمل أن يكون من قولهم نسل ينسل اذا خرج فسقط ومنه نسل ريش الطائر ووبر البعير وشعر الحمار اذا خرج فسقط والقطعة منها اذا اسقطت نسالة ومنه قوله تعالى الى ربهم ينسلون أي يسرعون لانه اسرع الخروج بحدة والنسل الولد لخروجه من ظهر الاب وبطن الام وسقوطه والناس نسل آدم وأصل الحرف من النسول وهو الخروج وأما من قال ان سبب نزول الآية أن الاخنس بيت على قوم ثقيف وقتل منهم جمعا فالمراد بالحرث اما النسوان لقوله تعالى نساؤكم حرث لكم أو الرجال وهو قول قوم من المفسرين الذين فسروا الحرث بشق الارض اذ الرجال هم الذين يشقون أرض التوليد وأما النسل فالمراد منه الصبيان واعلم أن على جميع الوجوه فالمراد بيان أن ذلك الفساد فساد عظيم لا أعظم منه لان المراد منها على التفسير الاول اهلاك النبات والحيوان وعلى التفسير الثاني اهلاك الحيوان باصله وفرعه وعلى الوجهين فلا فساد أعظم منه فاذن قوله ويهلك الحرث والنسل من الالفاظ الفصيحة جدا الدالة مع اختصارها على المبالغة الكثيرة ونظيره في الاختصار ما قاله في صفة الجنة وفيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين وقال اخرج منها ماءها ومرعاها فان قيل افتدل الآية على انه يهلك الحرث والنسل أو تدل على انه أراد ذلك قلنا ان قوله سعى في الارض ليفسد فيها دل على ان غرضه أن يسعى في ذلك ثم قوله ويهلك الحرث والنسل ان عطفناه على الاول لم تدل الآية على وقوع ذلك فان تقدير الآية هكذا سعى في الارض ليفسد فيها وسعى ليهلك الحرث والنسل وان جعلناه كلاما مبتدأ منقطعا عن الاول دل على وقوع ذلك والاول أولى وان كانت الاخبار المذكورة في سبب نزول الآية دلت على ان هذه الاشياء قد وقعت ودخلت في الوجود (المسئلة الرابعة) قرأ بعضهم ويهلك الحرث والنسل على ان الفعل للحرث والنسل وقرأ الحسن بفتح اللام من يهلك وهي لغة نحو أبى يأبى وروى عنه ويهلك على البناء للمفعول (المسئلة الخامسة) استدلت المعتزلة على ان الله تعالى لا يريد القبائح بقوله تعالى والله لا يحب الفساد قالوا والمحبة عبارة عن الارادة والدليل عليه قوله تعالى ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة والمراد بذلك انهم يريدون وأيضا نقل عن الرسول عليه السلام أنه قال ان الله أحب لكم ثلاثا وكره لكم ثلاثا أحب لكم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا وان تناصحوا من ولاه أمركم وكره لكم القيل والقال واضاعة المال وكثرة السؤال فجعل الكراهة ضد المحبة ولولا ان المحبة عبارة عن الارادة والا لكانت الكراهة ضدا للارادة وأيضا لو كانت المحبة غير الارادة لصح أن يحب الفعل وان كرهه لان الكراهة على هذا القول انما تضاد الارادة دون المحبة قالوا واذا ثبت أن المحبة نفس الارادة فقوله والله لا يحب الفساد جار مجرى قوله والله لا يريد الفساد كقوله وما الله يريد ظلما للعباد بل دلالة هذه الآية أقوى لانه تعالى ذكر ما وقع من الفساد من هذا المنافق ثم قال والله لا يحب الفساد اشارة اليه فدل على أن ذلك الواقع وقع لا بارادة الله تعالى واذا ثبت أنه تعالى لا يريد الفساد وجب أن لا يكون خالقا له لان الخلق لا يمكن الا مع الارادة فصارت هذه الآية دالة على مسئلة الارادة ومسئلة خلق الافعال والاصحاب اجابوا عنه بوجهين

(الاول) أن المحبة غير الارادة بل المحبة عبارة عن مدح الشئ وذكر تعظيمه (والثانى) ان سلمنا أن المحبة نفس الارادة ولكن قوله والله لا يحب الفساد لا يفيد العموم لان الالف واللام الداخلين فى اللفظ لا يفيدان العموم ثم الذى يهدم قوة هذا الكلام وجهان (الاول) أن قدرة العبد وداعيته صالحة للصلاح والفساد فترجح الفساد على الصلاح ان وقع لا لعلة لزم نفى الصانع وان وقع لمرجح فذلك المرجح لابد وان يكون من الله والا لزم التسلسل فثبت ان الله سبحانه هو المرجح لجانب الفساد على جانب الصلاح فكيف يعقل أن يقال انه لا يريده (والثانى) أنه عالم بوقوع الفساد فان أراد أن لا يقع الفساد لزم أن يقال انه أراد أن يقلب علم نفسه جهلا وذلك محال (الصفة الخامسة) قوله تعالى واذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالاثم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحدى قوله تعالى واذا قيل له اتق الله أخذته العزة معناه أن رسول الله دعاه الى ترك هذه الافعال فدعاه الكبر والانفة الى الظلم واعلم أن هذا التفسير ضعيف لان قوله واذا قيل له اتق الله أخذته العزة ليس فيه دلالة الا على انه متى قيل له هذا القول أخذته العزة فاما ان هذا القول قيل أو ما قيل فليس فى الآية دلالة عليه فان ثبت ذلك برواية وجب المصير اليه وان كنا نعلم انه عليه السلام كان يدعو الكل الى التقوى من غير تخصيص (المسئلة الثانية) أنه تعالى حكى عن هذا المنافق جملة من الافعال المذمومة (أولها) اشتغاله بالكلام الحسن فى طلب الدنيا (وثانيها) استشهاده بالله كذبا وبهتانا (وثالثها) لجاجه فى ابطال الحق واثبات الباطل (ورابعها) سعيه فى الفساد (وخامسها) سعيه فى اهلاك الحرث والنسل وكل ذلك فعل منكر قبيح وظاهر قوله اذا قيل له اتق الله فليس بأن ينصرف الى بعض هذه الامور أولى من بعض فوجب أن يحمل على الكل فكأنه قيل اتق الله فى اهلاك الحرث والنسل وفى السعى بالفساد وفى اللجاج الباطل وفى الاستشهاد بالله كذبا وفى الحرص على طلب الدنيا فانه ليس رجوع النهى الى البعض أولى من بعض (المسئلة الثالثة) قوله أخذته العزة بالاثم فيه وجوه (أحدها) أن هذا مأخوذ من قولهم أخذت فلانا بان يعمل كذا أى الزمته ذلك وحكمت به عليه فتقدير الآية أخذته العزة بان يعمل الاثم وذلك الاثم هو ترك الالتفات الى هذا الواعظ وعدم الاصغاء اليه (وثانيها) أخذته العزة أى لزمته يقال أخذته الحمى أى لزمته وأخذه الكبر أى اعتراه ذلك فمعنى الآية اذا قيل له اتق الله لزمته العزة الحاصلة بالاثم الذى فى قلبه فان تلك العزة انما حصلت بسبب ما فى قلبه من الكفر والجهل وعدم النظر فى الدلائل ونظيره قوله تعالى بل الذين كفروا فى عزة وشقاق والباء ههنا فى معنى اللام يقول الرجل فعلت هذا بسببك ولسببك وعاقبته بجنايته ولجنايته أما قوله تعالى فحسبه جهنم قال المفسرون كافيه جهنم جزاء له وعذابا يقال حسبك درهم أى كفاك وحسبنا الله أى كافينا الله وأما جهنم فقال يونس وأكثر النحويين هى اسم للنار التى يعذب الله بها فى الآخرة وهى أعجمية وقال آخرون جهنم اسم عربى سميت نار الآخرة بها لبعد قعرها حكى عن رؤبة أنه قال ركية جهنام يريد بعيدة القعر وأما قوله ولبئس المهاد ففيه وجهان (الاول) أن المهاد والتمهيد التوطئة وأصله من المهد قال تعالى والارض فرشناها فنعم الماهدون أى الموطئون الممكنون أى جعلناها ساكنة مستقرة لا تميد باهلها ولا تنبو عنهم وقال تعالى فلانفسهم يمهدون أى يفرشون ويمكنون (والثانى) أن يكون قوله ولبئس المهاد أى لبئس المستقر كقوله جهنم يصلونها فبئس القرار وقال بعض العلماء المهاد الفراش للنوم فلما كان المعذب فى النار يلقى على نار جهنم جعل ذلك مهادا له وفراشا

---

* قوله تعالى (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله والله رؤف بالعباد) اعلم أنه تعالى لما وصف فى الآية المتقدمة حال من يبذل دينه لطلب الدنيا ذكر فى هذه الآية حال من يبذل دنياه ونفسه وماله لطلب الدين فقال ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ثم فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) فى سبب النزول روايات (أحدها) روى عن ابن عباس أن هذه الآية نزلت فى صهيب بن سنان مولى عبد الله بن جدعان وفى عمار بن ياسر وفى سمية أمه وفى ياسر أبيه وفى بلال مولى أبى بكر وفى خباب

ابن الارت وفي عابس مولى حويطب أخذهم المشركون فعذبوهم فأما صهيب فقال لأهل مكة اني شيخ
كبير ولي مال ومتاع ولا يضركم كنت منكم أو من عدوكم تكلمت بكلام وأنا أكره ان انزل عنه وأنا أعطيكم
مالي ومتاعي واشترى منكم ديني فرضوا منه بذلك وخلوا سبيله فانصرف راجعا الى المدينة فنزلت الآية
وعند دخول صهيب المدينة لقيه أبو بكر رضي الله عنه فقال له ربح بيعك فقال له صهيب وبيعك فلا تخسر
ماذاك فقال انزل الله فيك كذا وقرأ عليه الآية وأما خباب بن الارت وأبو ذر فقد فرا واتيا المدينة
وأما سمية فربطت بين بعيرين ثم قتلت وقتل ياسر وأما الباقون فاعطوا بسبب العذاب بعض ما أراد
المشركون فتركوا وفيهم نزل قوله تعالى والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا بتعذيب أهل مكة لنبوئنهم
في الدنيا حسنة بالنصر والغنيمة ولأجر الآخرة أكبر وفيهم نزل الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان
(والرواية الثانية) انها نزلت في رجل أمر بمعروف ونهى عن منكر عن عمر وعلي وابن عباس رضي الله عنهم
(والرواية الثالثة) نزلت في علي بن أبي طالب بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة خروجه
الى الغار ويروى أنه لما نام على فراشه قام جبريل عليه السلام عند رأسه وميكائيل عند رجليه وجبريل
ينادي بخ بخ من مثلك يا ابن أبي طالب يباهي الله بك الملائكة ونزلت الآية (المسئلة الثانية) أكثر
المفسرين على ان المراد بهذا الشراء البيع قال تعالى وشروه بثمن بخس أي باعوه وتحقيقه أن
المكلف باع نفسه بثواب الآخرة وهذا البيع هو انه بذلها في طاعة الله من الصلاة والصيام والحج
والجهاد ثم توصل بذلك الى وجدان ثواب الله كان ما يبذله من نفسه كالسلعة وصار الباذل كالبائع والله
كالمشتري كما قال ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة وقد سمى الله تعالى ذلك
تجارة فقال يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون
في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم وعندي انه يمكن اجراء لفظة الشراء على ظاهرها وذلك أن من اقدم
على الكفر والشرك والتوسع في ملاذ الدنيا والاعراض عن الآخرة وقع في العذاب الدائم فصار في التقدير
كأن نفسه كانت له فبسبب الكفر والفسق خرجت عن ملكه وصارت حقا للنار والعذاب فاذا ترك الكفر
والفسق واقدم على الايمان والطاعة صار كأنه اشترى نفسه من العذاب والنار فصار حال المؤمن كالمكاتب
يبذل دراهم معدودة ويشتري بها نفسه فكذلك المؤمن يبذل انفاسا معدودة ويشتري بها نفسه ابدا لكن
المكاتب عبد ما بقي عليه درهم فكذا المكلف لا ينجو عن رق العبودية ما دام له نفس واحد في الدنيا
ولهذا قال عيسى عليه السلام وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا وقال تعالى لنبيه عليه السلام
واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فان قيل ان الله تعالى جعل نفسه مشتريا حيث قال ان الله اشترى من
المؤمنين أنفسهم وأموالهم وهذا يمنع كون المؤمن مشتريا قلنا لا منافاة بين الامرين فهو كمن اشترى ثوبا
بعبد فكل واحد منهما بائع وكل واحد منهما مشتر فكذا ههنا وعلى هذا التأويل فلا يحتاج الى ترك
الظاهر والى حمل لفظ الشراء على البيع اذا عرفت هذا فنقول يدخل تحت هذا كل مشقة يتحملها الانسان
في طلب الدين فيدخل فيه المجاهد ويدخل فيه الباذل مهجته الصابر على القتل كما فعله أبو عمار وأمه
ويدخل فيه الآبق من الكفار الى المسلمين ويدخل فيه المشتري نفسه من الكفار بماله كما فعله صهيب
ويدخل فيه من يظهر الدين والحق عند السلطان الجائر وروى أن عمر رضي الله عنه بعث جيشا فحاصروا
قصرا فتقدم منهم واحد فقاتل حتى قتل فقال بعض القوم ألقى بيده الى التهلكة فقال عمر كذبتم رحم الله
أبا فلان وقرأ ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله ثم اعلم أن المشقة التي يتحملها الانسان
لا بد وان تكون على وفق الشرع حتى يدخل بسببه تحت الآية فأما لو كان على خلاف الشرع فهو غير داخل
فيه بل يعد ذلك من باب القاء النفس في التهلكة نحو ما اذا خاف التلف عند الاغتسال من الجنابة ففعل
قال قتادة أما والله ما هم بأهل حروراء المراق من الدين ولكنهم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من
المهاجرين والانصار لما رأوا المشركين يدعون مع الله الها آخر قاتلوا على دين الله وشروا أنفسهم غضبا

لله وجهادا فى سبيله (المسئلة الثالثة) يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله أى لابتغاء مرضاة الله ويشرى بمعنى يشترى أما قوله تعالى والله رؤف بالعباد فمن رأفته انه جعل النعيم الدائم جزاء على العمل القليل المنقطع ومن رأفته جوز لهم كلمة الكفر ابقاء على النفس ومن رأفته انه لا يكلف نفسا الا وسعها ومن رأفته ورحمته ان المصر على الكفر مائة سنة اذا تاب ولو فى لحظة أسقط كل ذلك العقاب واعطاه الثواب الدائم ومن رأفته أن النفس له والمال ثم انه يشترى ملكه بملكه فضلا منه ورحمة واحسانا

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين) اعلم أنه تعالى لما حكى عن المنافق انه يسعى فى الارض ليفسد فيها و يهلك الحرث والنسل أمر المسلمين بما يضاد ذلك وهو الموافقة فى الاسلام وفى شرائعه فقال يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع والكسائى السلم بفتح السين وكذا فى قوله وان جنحوا للسلم وقوله وتدعوا الى السلم وقرأ عاصم فى رواية أبى بكر بن عياش السلم بكسر السين فى الكل وقرأ حمزة والكسائى بكسر السين فى هذه التى فى البقرة والتى فى سورة محمد فى قوله وتدعوا الى السلم وقرأ ابن عامر بكسر السين فى هذه التى فى البقرة وحدها وبفتح السين فى الانفال وفى سورة محمد فذهب ذاهبون الى انهما لغتان بالفتح والكسر مثل رطل ورطل وجسر وجسر وقرأ الاعمش بفتح السين واللام (المسئلة الثانية) أصل هذه الكلمة من الانقياد قال الله تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت والاسلام انما سمى اسلاما لهذا المعنى وغلب اسم السلم على الصلح وترك الحرب وهذا أيضا راجع الى هذا المعنى لان عند الصلح ينقاد كل واحد لصاحبه ولا ينازعه فيه قال أبو عبيدة وفيه لغات ثلاث السلم والسلم والسلم (المسئلة الثالثة) فى الآية اشكال وهو ان كثيرا من المفسرين حملوا السلم على الاسلام فيصير تقدير الآية يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى الاسلام والايمان هو الاسلام ومعلوم أن ذلك غير جائز ولاجل هذا السؤال ذكر المفسرون وجوها فى تاويل هذه الآية (أحدها) أن المراد بالآية المنافقون والتقدير يا أيها الذين آمنوا بالسنتهم ادخلوا بكليتكم فى الاسلام ولا تتبعوا خطوات الشيطان أى آثار تزيينه وغروره فى الاقامة على النفاق ومن قال بهذا التأويل احتج على صحته بأن هذه الآية انما وردت عقيب مامضى من ذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يعجبك قوله الآية فلما وصف المنافق بما ذكر دعا فى هذه الآية الى الايمان بالقلب وترك النفاق (وثانيها) أن هذه الآية نزلت فى طائفة من مسلمى أهل الكتاب كعبد الله بن سلام وأصحابه وذلك لانهم حين آمنوا بالنبى عليه السلام اقاموا بعده على تعظيم شرائع موسى فعظموا السبت وكرهوا لحوم الابل وألبانها وكانوا يقولون ترك هذه الاشياء مباح فى الاسلام وواجب فى التوراة فنحن نتركها احتياطا فكره الله تعالى ذلك منهم وأمرهم أن يدخلوا فى السلم كافة أى فى شرائع الاسلام كافة ولا يتمسكوا بشئ من أحكام التوراة اعتقادا له وعملا به لانها صارت منسوخة ولا تتبعوا خطوات الشيطان فى التمسك باحكام التوراة بعد ان عرفتم انها صارت منسوخة والقائلون بهذا القول جعلوا قوله كافة من وصف السلم كأنه قيل ادخلوا فى جميع شرائع الاسلام اعتقادا وعملا (وثالثها) أن يكون هذا الخطاب واقعا على أهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالنبى عليه السلام فقوله يا أيها الذين آمنوا أى بالكتاب المتقدم ادخلوا فى السلم كافة أى اكملوا طاعتكم فى الايمان وذلك ان تؤمنوا بجميع أنبيائه وكتبه فادخلوا بايمانكم بمحمد عليه السلام وبكتابه فى السلم على التمام ولا تتبعوا خطوات الشيطان فى تحسينه عند الاقتصار على دين التوراة بسبب انه دين اتفقوا كلهم على انه حق بسبب انه جاء فى التوراة تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض وبالجملة فالمراد من خطوات الشيطان الشبهات التى يتمسكون بها فى بقاء تلك الشريعة (ورابعها) هذا الخطاب واقع على المسلمين يا أيها الذين آمنوا بالالسنة ادخلوا فى السلم كافة أى دوموا على الاسلام فيما تستأنفونه من العمر ولا تخرجوا عنه ولا عن شئ من شرائعه ولا تتبعوا خطوات الشيطان أى ولا تلتفتوا الى الشبهات التى تلقيها اليكم أصحاب الضلالة والغواية ومن قال بهذا التأويل قال هذا

الوجه متأكد بما قبل هذه الآية وبما بعدها أما ما قبل هذه الآية فهو ما ذكر الله تعالى في صفة ذلك المنافق
في قوله سعى في الارض ليفسد فيها وما ذكرنا هناك أن المراد منه القاء الشبهات الى المسلمين فكأنه تعالى قال
دوموا على اسلامكم ولا تتبعوا تلك الشبهات التي يذكرها المنافقون وأما ما بعد هذه الآية فهو قوله تعالى
هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام يعني هؤلاء الكفار معاندون مصرون على الكفر قد ازيحت
عللهم وهم لا يوقفون قبولهم بهذا الدين الحق الا على أمور باطلة مثل أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام
والملائكة فان قيل الموصوف بالشيء يقال له دم عليه ولكن لا يقال له ادخل فيه والمذكور في الآية هو قوله
ادخلوا قلنا ان الكائن في الدار اذا علم أن له في المستقبل خروجا عنها فغير ممتنع أن يؤمر بدخولها في المستقبل
حالا بعد حال وان كان كائنا فيها في الحال لان حال كونه فيها غير الحالة التي أمر أن يدخلها فاذا كان
في الوقت الثاني قد يخرج عنها صح أن يؤمر بدخولها ومعلوم أن المؤمنين قد يخرجون عن خصال الايمان
بالنوم والسهو وغيرهما من الاحوال فلا يمتنع أن يأمرهم الله تعالى بالدخول في المستقبل في الاسلام
(وخامسها) أن يكون السلم المذكور في الآية معناه الصلح وترك المحاربة والمنازعة والتقدير يا أيها الذين
آمنوا ادخلوا في السلم كافة أي كونوا موافقين ومجتمعين في نصرة الدين واحتمال البلوى فيه ولا تتبعوا
خطوات الشيطان بان يحملكم على طلب الدنيا والمنازعة مع الناس وهو كقوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب
ريحكم وقال تعالى يا أيها الذين آمنوا اصبروا وقال واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وقال عليه السلام
المؤمن يرضى لاخيه ما يرضى لنفسه وهذه الوجوه في التأويل ذكرها جمهور المفسرين وعندي فيه وجوه
أخر (أحدها) أن قوله يا أيها الذين آمنوا اشارة الى المعرفة والتصديق بالقلب وقوله ادخلوا
في السلم كافة اشارة الى ترك الذنوب والمعاصي وذلك لان المعصية مخالفة لله ولرسوله فيصح أن يسمى
تركها بالسلم أو يكون المراد منه كونوا منقادين لله في الاتيان بالطاعات وترك المحظورات وذلك لان
مذهبنا ان الايمان باق مع الاشتغال بالمعاصي وهذا تأويل ظاهر (وثانيها) أن يكون المراد من السلم
كون العبد راضيا ولم يضطرب قلبه على ما روي في الحديث الرضا بالقضاء باب الله الاعظم (وثالثها)
أن يكون المراد ترك الانتقام كما في قوله واذا مروا باللغو مروا كراما وفي قوله خذ العفو وأمر بالعرف
وأعرض عن الجاهلين فهذا هو كلام في وجوه تأويلات هذه الآية (المسئلة الرابعة) قال القفال كافة
يصح أن يرجع الى المأمورين بالدخول أي ادخلوا بأجمعكم في السلم ولا تتفرقوا ولا تختلفوا قال قطرب
تقول العرب رأيت القوم كافة وكافين ورأيت النسوة كافات ويصلح أن يرجع الى الاسلام أي ادخلوا
في الاسلام كله أي في كل شرائعه قال الواحدي رحمه الله هذا أليق بظاهر التفسير لانهم أمروا بالقيام
بها كلها ومعنى الكافة في اللغة الحاجزة المانعة يقال كففت فلانا عن السوء أي منعته ويقال كف
القميص لانه منع الثوب عن الانتشار وقيل لطرف اليد كف لانه يكف بها عن سائر البدن ورجل
مكفوف أي كف بصره من أن ينظر فالكافة معناها المانعة ثم صارت اسما للجملة الجامعة وذلك
لان الاجتماع يمنع من التفرق والشذوذ فقوله ادخلوا في السلم كافة أي ادخلوا في شرائع الاسلام الى
حيث ينتهي شرائع الاسلام فتكفوا من أن تتركوا شيئا من شرائعه أو يكون المعنى ادخلوا
كلكم حتى تمنعوا واحدا من أن لا يدخل فيه أما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فالمعنى
ولا تطيعوه ومعروف في الكلام أن يقال فيمن اتبع سنة انسان اقتفى أثره ولا فرق بين ذلك وبين قوله
اتبعت خطوته وخطوات جمع خطوة وقد تقدم ذلك أما قوله تعالى انه لكم عدو مبين فقال أبو مسلم
الاصفهاني ان مبين من صفات البليغ الذي يعرب عن ضميره وأقول الذي يدل على صحة هذا المعنى قوله حم
والكتاب المبين ولا يعني بقوله مبينا الا ذلك فان قيل كيف يمكن وصف الشيطان بانه مبين مع انا لا نرى ذاته
ولا نسمع كلامه قلنا ان الله تعالى لما بين عداوته لآدم ونسله فلذلك الامر صح أن يوصف بانه عدو مبين
وان لم يشاهد ومثاله من يظهر عداوته لرجل في بلد بعيد فقد يصح أن يقال ان فلانا عدو مبين لك وان

لم يشاهده فى الحال وعندى فيه وجه آخر وهو ان الاصل فى الابانة القطع والبيان انما سمى بيانا لهذا المعنى فانه يقطع بعض الاحتمالات عن بعض فوصف الشيطان بانه مبين معناه انه يقطع المكلف بوسوسته عن طاعة الله وثوابه ورضوانه فان قيل كون الشيطان عدوا لنا اما أن يكون بسبب انه يقصد ايصال الآلام والمكاره الينا فى الحال أو بسبب انه بوسوسته يمنعنا عن الدين والثواب والاول باطل اذ لو كان كذلك لاوقعنا فى الامراض والآلام والشدائد ومعلوم انه ليس كذلك وان كان الثانى فهو أيضا باطل لان من قبل منه تلك الوسوسة فانما أتى من قبل نفسه كما قال وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى اذا ثبت هذا فكيف يقال انه عدو مبين العداوة والحال ماذكرناه (الجواب) انه عدو من الوجهين معا اما من حيث انه يحاول ايصال البلاء الينا فهو كذلك الا ان الله تعالى منعه عن ذلك وليس يلزم من كونه مريد الايصال الضرر الينا أن يكون قادرا عليه واما من حيث انه يقدم على الوسوسة فمعلوم ان تزيين المعاصى والقاء الشبهات كل ذلك سبب لوقوع الانسان فى الباطل وبه يصير محروما عن الثواب فكان ذلك من أعظم جهات العداوة قوله تعالى (فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) قرأ أبو السمال زللتم بكسر اللام الاولى وهما لغتان كضللت وضللت (المسئلة الثانية) يقال زل يزل زلولا وزللا اذا دحضت قدمه وزل فى الطين ويقال لمن زل فى حال كان عليها زلت به الحال ويسمى الذنب زلة يريدون به الزلة للزوال عن الواجب فقوله فان زللتم أى أخطأتم الحق وتعديتموه وأما سبب نزول هذه الآية فقد اختلفوا فى السلم كافة فمن قال فى الاول انه فى المنافقين فكذا الثانى ومن قال انه فى أهل الكتاب فكذا الثانى وقس الباقى عليه يروى عن ابن عباس فان زللتم فى تحريم السبت ولحم الابل من بعد ما جاءتكم البينات محمد صلى الله عليه وسلم وشرائعه فاعلموا ان الله عزيز بالنقمة حكيم فى كل أفعاله فعند هذا قالوا لئن شئت يارسول الله لنتركن كل كتاب غير كتابك فانزل الله تعالى يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله (المسئلة الثالثة) قوله فان زللتم فيه سؤال وهو ان الحكم المشروط انما يحسن فى حق من لا يكون عارفا بعواقب الامور وأجاب قتادة عن ذلك فقال قد علم انهم سيزلون ولكنه تعالى قدم ذلك وأوعد فيه لكى يكون له حجة على خلقه (المسئلة الرابعة) قوله تعالى فان زللتم يعنى ان انحرفتم عن الطريق الذى أمرتم به وعلى هذا التقدير يدخل فى هذا الكبائر والصغائر فان الانحراف كما يحصل بالكثير يحصل بالقليل فتوعد تعالى على كل ذلك زجرا لهم عن الزوال عن المنهاج لكى يتحرز المؤمن عن قليل ذلك وكثيره لان ما كان من جملة الكبائر فلا شك فى وجوب الاحتراز عنه ومالم يعلم كونه من الكبائر فانه لا يؤمن كون العقاب مستحقا به وحينئذ يجب الاحتراز عنه (المسئلة الخامسة) قوله تعالى من بعد ما جاءتكم البينات يتناول جميع الدلائل العقلية والسمعية أما الدلائل العقلية فهى الدلائل على الامور التى لا تثبت صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الا بعد ثبوتها نحو العلم بحدوث العالم وافتقاره الى صانع يكون عالما بالمعلومات كلها قادرا على الممكنات كلها غنيا عن الحاجات كلها ومثل العلم الفرق بين المعجزة والسحر والعلم بدلالة المعجزة على الصدق فكل ذلك من البينات العقلية وأما البينات السمعية فهى البيان الحاصل بالقرآن والبيان الحاصل بالسنة فكل هذه البينات داخلة فى الآية من حيث ان عذر المكلف لا يزول الا عند حصول كل هذه البينات (المسئلة السادسة) قال القاضى دلت الآية على ان المؤاخذة بالذنب لا تحصل الا بعد البيان وازاحة العلة فاذا علق الوعيد بشرط مجىء البينات وحصولها فبان لا يجوز أن يحصل الوعيد لمن لا قدرة له على الفعل أصلا أولى ولان الدلالة لا ينتفع بها الا أولوا القدرة وقد ينتفع بالقدرة مع فقد الدلالة وقال أيضا دلت الآية على ان المعتبر حصول البينات لا حصول اليقين من المكلف فمن هذا الوجه دلت الآية على ان المتمكن من النظر والاستدلال يلحقه الوعيد كالعارف فبطل قول من زعم أن لا حجة لله على من يعلم ويعرف أما قوله تعالى فاعلموا ان الله عزيز حكيم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) لقائل أن يقول ان قوله تعالى فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات اشارة الى ذنبهم وجرمهم فكيف يدل قوله ان الله عزيز حكيم على الزجر والتهديد (الجواب) ان العزيز من

لا يمنع عن مراده وذلك انما يحصل بكمال القدرة وقد ثبت انه سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات فكان عزيزا على الاطلاق فصار تقدير الآية فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله مقتدر عليكم لا يمنعه مانع عنكم فلا يفوته ما يريده منكم وهذا نهاية في الوعيد لانه يجمع من ضروب الخوف ما لا يجمعه الوعيد بذكر العقاب وربما قال الوالد لولده ان عصيتني فانت عارف بي وأنت تعلم قدرتي عليك وشدة سطوتي فيكون هذا الكلام في الزجر أبلغ من ذكر الضرب وغيره فان قيل أفهذه الآية مشتملة على الوعد كما انها مشتملة على الوعيد قلنا نعم من حيث اتبعه بقوله حكيم فان اللائق بالحكمة ان يميز بين المحسن والمسيء فكما يحسن من الحكيم ايصال العذاب الى المسيء فكذلك يحسن منه ايصال الثواب الى المحسن بل هذا أليق بالحكمة وأقرب للرحمة (المسئلة الثانية) احتج من قال بانه لا وجوب لشيء قبل الشرع بهذه الآية قال لانه تعالى أثبت التهديد والوعيد بشرط مجيء البينات ولفظ البينات لفظ جمع يتناول الكل فهذا دل على أن الوعيد مشروط بمجيء كل البينات وقبل الشرع لم تحصل كل البينات فوجب أن لا يحصل الوعيد فوجب أن لا يتقرر الوجوب قبل الشرع (المسئلة الثالثة) قال أبو علي الجبائي لو كان الامر كما يقوله المجبرة من انه تعالى يريد من السفهاء السفاهة ومن الكفار الكفر لما جاز أن يوصف بانه حكيم لان من فعل السفه واراده كان سفيها والسفيه لا يكون حكيما اجاب الاصحاب بان الحكيم هو العالم بعواقب الامور فيرجع معنى كونه تعالى حكيما الى انه عالم بجميع المعلومات وذلك لا ينافي كونه خالقا لكل الاشياء ومريدا لها بل يوجب ذلك لما بينا أنه لو أراد ما علم عدمه لكان قد أراد تجهيل نفسه فقالوا لو لزم ذلك لكان اذا أمر بما علم عدمه فقد أمر بتجهيل نفسه قلنا هذا انما يلزم لو كان الامر بالشيء أمرا بما لا يتم الا به وهذا عندنا ممنوع فان قالوا لو لم يكن كذلك لزم تكليف ما لا يطاق قلنا هذا عندنا جائز والله أعلم (المسئلة الرابعة) يحكى أن قارئا قرأ غفور رحيم فسمعه اعرابي فأنكره وقال ان كان هذا كلام الله فلا يقول كذا الحكيم لا يذكر الغفران عند الزلل لانه اغراء عليه

* قوله تعالى (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الامر والى الله ترجع الامور) اعلم أن في الآية مسائل (المسئلة الاولى) الكلام المستقصى في لفظ النظر مذكور في تفسير قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وأجمعوا على انه يجيء بمعنى الانتظار قال الله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون فالمراد من قوله تعالى هل ينظرون هو الانتظار (المسئلة الثانية) اجمع المعتبرون من العقلاء على انه سبحانه وتعالى منزه عن المجيء والذهاب ويدل عليه وجوه (أحدها) ما ثبت في علم الاصول أن كل ما يصح عليه المجيء والذهاب لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فيلزم أن كل ما يصح عليه المجيء والذهاب يجب ان يكون محدثا مخلوقا والاله القديم يستحيل أن يكون كذلك (وثانيها) أن كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فاما ان يكون في الصغر والحقارة كالجزء الذي لا يتجزى وذلك باطل باتفاق العقلاء واما أن لا يكون كذلك بل يكون شيئا كبيرا فيكون أحد جانبيه مغايرا للآخر فيكون مركبا من الاجزاء والابعاض وكل ما كان مركبا فان ذلك المركب يكون مفتقرا في تحققه الى تحقق كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب هو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج في وجوده الى المرجح والموجد فكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق مسبوق بالعدم والاله القديم يمتنع أن يكون كذلك (وثالثها) أن كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فهو محدود ومتناه فيكون مختصا بمقدار معين مع انه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار أزيد منه أو أنقص فاختصاصه بذلك القدر المعين لا بد وان يكون لترجيح مرجح وتخصيص مخصص وكل ما كان كذلك كان فعلا لفاعل مختار وكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق فالاله القديم الازلي يمتنع أن يكون كذلك (ورابعها) انا متى جوزنا في الشيء الذي يصح عليه المجيء والذهاب ان يكون الها قديما أزليا فحينئذ لا يمكننا أن نحكم بنفي الالهية عن الشمس والقمر وكان بعض الاذكياء من اصحابنا يقول الشمس والقمر لا عيب فيهما يمنع من القول بالهيتهما

موسى انهما جسم يجوز عليه الغيبة والحضور فمن جوز المجيء والذهاب على الله تعالى فلم لا يحكم بالهية الشمس
وما الذى أوجب عليه الحكم باثبات موجود آخر يزعم انه اله (وخامسها) ان الله تعالى حكى عن الخليل عليه
الصلاة والسلام انه طعن فى الهية الكواكب والقمر والشمس بقوله لا احب الآفلين ولا معنى للأفول
الا الغيبة والحضور فمن جوز الغيبة والحضور على الله تعالى فقد طعن فى دليل الخليل عليه السلام وكذب
الله فى تصديق الخليل عليه السلام فى ذلك (وسادسها) أن فرعون لعنة الله تعالى عليه لما سأل موسى عليه
السلام فقال وما رب العالمين وطلب منه الماهية والجنس والجوهر فلو كان تعالى جسما موصوفا بالاشكال
والمقادير لكان الجواب عن هذا السؤال ليس الا بذكر الصورة والشكل والقدر فكان جواب موسى عليه
السلام بقوله رب السموات والارض وربكم ورب آبائكم الاولين رب المشرق والمغرب خطأ وباطلا وهذا
يقتضى تخطئة موسى عليه السلام فيما ذكر من الجواب وتصويب فرعون فى قوله ان رسولكم الذى أرسل
اليكم لمجنون ولما كان كل ذلك باطلا علمنا انه تعالى منزه عن أن يكون جسما وان يكون فى مكان ومنزه عن أن
يصح عليه المجيء والذهاب (وسابعها) انه تعالى قال قل هو الله أحد والاحد هو الكامل فى الوحدانية وكل
جسم فهو منقسم بحسب الفرض والاشارة الى جزئين فلما كان تعالى أحدا امتنع أن يكون جسما أو متحيزا
فلما لم يكن جسما ولا متحيزا امتنع عليه المجيء والذهاب وأيضا قال تعالى هل تعلم له سميا أى شبيها ولو كان
جسما متحيزا لكان مشابها للاجسام فى الجسمية انما الاختلاف يحصل فيما وراء الجسمية وذلك اما بالعظم
أو بالصفات والكيفيات وذلك لا يقدح فى حصول المشابهة فى الذات وأيضا قال تعالى ليس كمثله شيء ولو كان
جسما لكان مثلا للاجسام (وثامنها) لو كان جسما متحيزا لكان مشاركا لسائر الاجسام فى عموم الجسمية فعند
ذلك لا يخلو اما أن يكون مخالفا لها فى خصوص ذاته المخصوصة واما أن لا يكون فان كان الاول فما به المشاركة
غير ما به الممايزة فعموم كونه جسما مغاير لخصوص ذاته المخصوصة وهذا محال لانا اذا وصفنا تلك الذات
المخصوصة بالمفهوم من كونه جسما كنا قد جعلنا الجسم صفة وهذا محال لان الجسم ذات الصفة وان قلنا
بان تلك الذات المخصوصة التى هى مغايرة للمفهوم من كونه جسما وغير موصوف بكونه جسما فحينئذ تكون
ذات الله تعالى شيئا مغايرا للمفهوم من الجسم وغير موصوف به وذلك ينفى كونه تعالى جسما واما
ان قيل ان ذاته تعالى بعد ان كانت جسما لا يخالف سائر الاجسام فى خصوصية فحينئذ يكون مثلا لها
مطلقا وكل ما صح عليها فقد صح عليه فاذا كانت هذه الاجسام محدثة وجب فى ذاته أن تكون كذلك وكل
ذلك محال فثبت انه تعالى ليس بجسم ولا بمتحيز وانه لا يصح المجيء والذهاب عليه اذا عرفت هذا فنقول
اختلف أهل الكلام فى قوله هل ينظرون الا أن يأتيهم الله وذكروا فيه وجوها (الوجه الاول) وهو
مذهب السلف الصالح انه لما ثبت بالدلائل القاطعة ان المجيء والذهاب على الله تعالى محال علمنا قطعا
انه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية هو المجيء والذهاب وان مراده بعد ذلك شيء آخر فان عينا ذلك المراد
لم نأمن الخطأ فالاولى السكوت عن التأويل وتفويض معنى الآية على سبيل التفصيل الى الله تعالى وهذا
هو المراد بما روى عن ابن عباس انه قال نزل القرآن على أربعة أوجه وجه لا يعرفه أحد لجهالته ووجه
يعرفه العلماء ويفسرونه ووجه نعرفه من قبل العربية فقط ووجه لا يعلمه الا الله وهذا القول قد استقصينا
القول فيه فى تفسير قوله تعالى الم (الوجه الثانى) وهو قول جمهور المتكلمين انه لا بد من التأويل
على سبيل التفصيل ثم ذكروا فيه وجوها (الاول) المراد هل ينظرون الا أن يأتيهم الله أى آيات الله
فجعل مجيء الآيات مجيئا له على التفخيم لشأن الآيات كما يقال جاء الملك اذا جاء جيش عظيم من جهته
والذى يدل على صحة هذا التأويل انه تعالى قال فى الآية المتقدمة فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات
فاعلموا ان الله عزيز حكيم فذكر ذلك فى معرض الزجر والتهديد ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله هل ينظرون
الا أن يأتيهم الله ومعلوم أن بتقدير أن يصح المجيء على الله لم يكن مجرد حضوره سببا للتهديد والزجر لانه عند
الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم فهو يثيب المؤمنين ويخصهم بالتقريب فثبت ان مجرد الحضور لا يكون

سبيل التهديد والوعيد فلما كان المقصود من الآية انما هو الوعيد والتهديد وجب أن يضمر فى الآية مجىء الهيبة والقهر والتهديد ومتى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية (والوجه الثانى فى التأويل) أن يكون المراد هل ينظرون الا أن يأتيهم الله أى أمر الله ومدار الكلام فى هذا الباب انه تعالى اذا ذكر فعلا وأضافه الى شىء فان كان ذلك محالا فالواجب صرفه الى التأويل كما قاله العلماء فى قوله ان الذين يحاربون الله والمراد يحاربون أولياءه وقال واسأل القرية والمراد واسأل أهل القرية فكذا قوله يأتيهم الله المراد به يأتيهم أمر الله وقوله وجاء ربك المراد جاء أمر ربك وليس فيه الا حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وهو مجاز مشهور يقال ضرب الامير فلانا وصلبه وأعطاه والمراد انه أمر بذلك لا انه تولى ذلك العمل بنفسه ثم الذى يؤكد القول بصحة هذا التأويل وجهان (الاول) ان قوله ههنا يأتيهم الله وقوله وجاء ربك اخبار عن حال القيامة ثم ذكر هذه الواقعة بعينها فى سورة النحل فقال هل ينظرون الا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى أمر ربك فصار هذا الحكم مفسرا لذلك المتشابه لان كل هذه الآيات لما وردت فى واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على البعض (والثانى) انه تعالى قال بعده وقضى الامر ولا شك ان الالف واللام للمعهود السابق فلا بد وأن يكون قد جرى ذكر امر قبل ذلك حتى تكون الالف واللام اشارة اليه وما ذلك الا الذى أضمرناه من ان قوله يأتيهم الله أى يأتيهم أمر الله فان قيل أمر الله عندكم صفة قديمة فالاتيان عليها محال وعند المعتزلة انه أصوات فتكون أعراضا فالاتيان عليها أيضا محال قلنا الامر فى اللغة له معنيان (أحدهما) الفعل (والثانى) الفعل والشان والطريق قال الله تعالى وما أمرنا الا واحدة كلمح بالبصر وما أمر فرعون برشيد وفى المثل لامر ما جدع قصير انفه لامر ما يسود من يسود فنحمل الامر ههنا على الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الاهوال واظهار الآيات المبينة وهذا هو التأويل الاول الذى ذكرناه وأما ان حملنا الامر على الامر الذى هو ضد النهى ففيه وجهان (أحدهما) أن يكون التقدير ان مناديا ينادى يوم القيامة الا ان الله يأمركم بكذا وكذا فذاك هو اتيان الامر وقوله فى ظلل من الغمام أى مع ظلل والتقدير ان سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلل يكون فى زمان واحد (الثانى) أن يكون المراد من اتيان أمر الله فى ظلل من الغمام حصول أصوات مقطعة مخصوصة فى تلك الغمامات تدل على حكم الله تعالى على كل أحد بما يليق به من السعادة والشقاوة أو يكون المراد انه تعالى خلق نقوشا منظومة فى ظلل من الغمام لشدة بياضها وسواد تلك الكتابة يعرف بها حال أهل الموقف فى الوعد والوعيد وغيرهما وتكون فائدة الظلل من الغمام انه تعالى جعلها امارة لما يريد انزاله بالقوم فعنده يعلمون ان الامر قد حضر وقرب (الوجه الثالث) فى التأويل ان المعنى هل ينظرون الا أن يأتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب فحذف ما يأتى به تهويلا عليهم اذ لو ذكر ما يأتى به كان أسهل عليهم فى باب الوعيد واذا لم يذكر كان أبلغ لانقسام خواطرهم وذهاب فكرهم فى كل وجه ومثله قوله تعالى فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين والمعنى أتاهم الله بخذلانه اياهم من حيث لم يحتسبوا وكذلك قوله تعالى فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم وأتاهم العذاب فقوله وأتاهم العذاب كالتفسير لقوله تعالى فأتى الله بنيانهم من القواعد ويقال فى العرف الظاهر اذا سمع بولاية جائر قد جاءنا فلان بجوره وظلمه ولا شك ان هذا مجاز مشهور (الوجه الرابع) فى التأويل أن يكون فى بمعنى الباء وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض وتقديره هل ينظرون الا أن يأتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة والمراد العذاب الذى يأتيهم فى الغمام مع الملائكة (الوجه الخامس) ان المقصود من الآية تصوير عظمة يوم القيامة وهولها وشدتها وذلك لان جميع المذنبين اذا حضروا للقضاء والخصومة وكان القاضى فى تلك الخصومة أعظم السلاطين قهرا وأكبرهم هيبة فهؤلاء المذنبون لا وقت عليهم أشد من وقت حضوره لفصل تلك الخصومة فيكون الغرض من ذكر اتيان الله تصوير غاية الهيبة ونهاية الفزع ونظيره قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه من غير تصوير

قبضة وطى ويمين وانما هو تصوير لعظمة شانه لتمثيل الخفى بالجلى فكذا ههنا والله أعلم (الوجه السادس) وهو أوضح عندى من كل ماسلف انا ذكرنا ان قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة انما نزلت فى حق اليهود وعلى هذا التقدير فقوله فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم يكون خطابا مع اليهود وحينئذ يكون قوله تعالى هل ينظرون الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة حكاية عن اليهود والمعنى انهم لا يقبلون دينك الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة ألا ترى انهم فعلوا مع موسى مثل ذلك فقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واذا كان هذا حكاية عن حال اليهود لم يمنع اجراء الآية على ظاهرها وذلك لان اليهود كانوا على مذهب التشبيه وكانوا يجوزون على الله المجىء والذهاب وكانوا يقولون انه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور فى ظلل من الغمام وطلبوا مثل ذلك فى زمان محمد عليه الصلاة والسلام وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام حكاية عن معتقد اليهود القائلين بالتشبيه فلا يحتاج حينئذ الى التأويل ولا الى حمل اللفظ على المجاز وبالجملة فالآية تدل على ان قوما ينتظرون أن يأتيهم الله وليس فى الآية دلالة على انهم محقون فى ذلك الانتظار أو مبطلون وعلى هذا التقدير يسقط الاشكال فان قيل فعلى هذا التأويل كيف يتعلق به قوله تعالى والى الله ترجع الامور قلنا الوجه فيه انه تعالى لما حكى عنادهم وتوقفهم فى قبول الدين على هذا الشرط الفاسد فذكر بعده ما يجرى مجرى التهديد فقال والى الله ترجع الامور وهذا الوجه أظهر عندى من كل ما سبق والله أعلم بحقيقة كلامه (الوجه السابع) فى التأويل ما حكاه القفال فى تفسيره عن أبى العالية وهو ان الاتيان فى الظلل مضاف الى الملائكة فأما المضاف الى الله جل جلاله فهو الاتيان فقط فكان حمل الكلام على التقديم والتأخير ويستشهد فى صحته بقراءة من قرأ هل ينظرون الا أن يأتيهم الله والملائكة فى ظلل من الغمام قال القفال رحمه الله هذا التأويل مستنكر أما قوله فى ظلل من الغمام فاعلم ان الظلل جمع ظلة وهى ما ظللك الله به والغمام لا يكون كذلك الا اذا كان مجتمعا متراكما فالظلل من الغمام عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة منها تكون فى غاية الكثافة والعظم فكل قطعة ظلة والجمع ظلل قال تعالى واذا غشيهم موج كالظلل وقرأ بعضهم الا أن يأتيهم الله فى ظلال من الغمام فيحتمل أن يكون الظلال جمع ظلة كقلال وقلة وأن يكون جمع ظل اذا عرفت هذا فنقول المعنى ما ينظرون الا أن يأتيهم قهر الله وعذابه فى ظلل من الغمام فان قيل ولم يأتيهم العذاب فى الغمام قلنا لوجوه (أحدها) ان الغمام مظنة الرحمة فاذا نزل منه العذاب كان الامر أفظع لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان أهول وأفظع كما ان الخير اذا جاءك من حيث لا تحتسب كان أكثر تأثيرا فى السرور فكيف اذا جاء الشر من حيث يحتسب الخير ومن هذا اشتد على المتفكرين فى كتاب الله تعالى قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون (وثانيها) ان نزول الغمام علامة لظهور ما يكون أشد الاهوال فى القيامة قال تعالى ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا الملك يومئذ الحق للرحمن وكان يوما على الكافرين عسيرا (وثالثها) ان الغمام تنزل عنه قطرات كثيرة غير محصورة ولا محدودة فكذا هذا الغمام ينزل عنه قطرات العذاب نزولا غير محصور أما قوله تعالى والملائكة فهو عطف على ما سبق والتقدير وتأتيهم الملائكة واتيان الملائكة يمكن أن يحمل على الحقيقة فوجب حمله عليها فصار المعنى انه يأتى أمر الله وآياته والملائكة مع ذلك يأتون ليقوموا بما أمروا به من اهانة أو تعذيب أو غيرهما من أحكام يوم القيامة أما قوله تعالى وقضى الامر ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المعنى انه فرغ ما كانوا يوعدون به فعند ذلك لا تقال لهم عثرة ولا تصرف عنهم عقوبة ولا ينفع فى دفع ما نزل بهم حيلة (المسئلة الثانية) قوله وقضى الامر معناه ويقضى الامر والتقدير الا أن يأتيهم الله ويقضى الامر فوضع الماضى موضع المستقبل وهذا كثير فى القرآن وخصوصا فى أمور الآخرة فان الاخبار عنها يقع كثيرا بالماضى قال الله سبحانه وتعالى اذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذونى والسبب فى اختيار هذا المجاز أمران (أحدهما) التنبيه على قرب أمر الآخرة فكان الساعة قد أتت ووقع ما يريد الله ايقاعه (والثانى) المبالغة فى تأكيد انه لا بد من وقوعه لتجزى كل

نفس عباده في فصار بحصول القطع والجزم بوقوعه كأنه قد وقع وحصل (المسئلة الثالثة) الامر المذكور ههنا
هو فصل القضاء بين الخلائق وأخذ الحقوق لاربابها وانزال كل أحد من المكلفين منزلته من الجنة والنار قال
تعالى وقال الشيطان لما قضي الامر ان الله وعدكم وعد الحق اذا عرفت هذا فنقول قوله وقضي الامر يدل
على ان أحوال القيامة توجد دفعة من غير توقف فانه تعالى ليس لقضائه دافع ولا لحكمه مانع (المسئلة
الرابعة) قرأ معاذ بن جبل وقضاء الامر على المصدر المرفوع عطفا على الملائكة أما قوله تعالى والى الله
ترجع الامور ففيه مسائل (المسئلة الاولى) من المجسمة من قال كلمة الى لانتهاء الغاية وذلك يقتضي
أن يكون الله تعالى في مكان ينتهي اليه يوم القيامة أجاب أهل التوحيد عنه من وجهين (الاول) انه تعالى
ملك عباده في الدنيا كثيرا من أمور خلقه فاذا صاروا الى الآخرة فلا مالك للحكم في العباد سواه كما قال
والامر يومئذ لله وهذا كقولهم رجع أمرنا الى الامير اذا كان هو يختص بالنظر فيه ونظيره قوله تعالى والى
الله المصير مع ان الخلق الساعة في ملكه وسلطانه (الثاني) قال أبو مسلم انه تعالى قد ملك كل أحد في دار
الاختبار والبلوى أمورا امتحانا فاذا انقضى أمر هذه الدار ووصلنا الى دار الثواب والعقاب كان
الامر كله لله وحده واذا كان كذلك فهو أهل أن يتقى ويطاع ويدخل في السلم كما أمر ويحترز عن خطوات
الشيطان كما نهى (المسئلة الثانية) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم ترجع بضم التاء على معنى ترد يقال رجعته
أي رددته قال تعالى ولئن رجعت الى ربي وفي موضع آخر ولئن رددت الى ربي وفي موضع آخر ثم ردوا الى الله
مولاهم الحق وقال تعالى رب ارجعون لعلي أعمل صالحا أي ردني وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائي ترجع بفتح
التاء أي تصير كقوله تعالى الا الى الله تصير الامور وقوله ان الينا ايابهم والى الله مرجعكم قال القفال رحمه الله
والمعنى في القراءتين متقارب لانها ترجع اليه جل جلاله وهو جل جلاله يرجعها الى نفسه بافناء الدنيا
واقامة القيامة ثم قال وفي قوله ترجع الامور بضم التاء ثلاث معان (أحدها) هذا الذي ذكرنا وهو انه جل
جلاله يرجعها كما قال في هذه الاية وقضي الامر وهو قاضيها (والثاني) انه على مذهب العرب في قولهم فلان
يعجب بنفسه ويقول الرجل لغيره الى أين يذهب بك وان لم يكن أحد يذهب به (والثالث) أن ذوات الخلق
وصفاتهم لما كانت شاهدة عليهم بانهم مخلوقون محدثون محاسبون وكانوا رادين أمرهم الى خالقهم فقوله ترجع
الامور أي يردها العباد اليه والى حكمه بشهادة أنفسهم وهو كما قال يسبح لله ما في السموات والارض فان
هذا التسبيح بحسب شهادة الحال لا بحسب النطق باللسان وعليه يحمل أيضا قوله ولله يسجد من في السموات
والارض طوعا وكرها قيل ان المعنى يسجد له المؤمنون طوعا ويسجد له الكفار كرها بشهادة أنفسهم بانهم
عبيد الله فكذا يجوز أن يقال ان العباد يردون أمورهم الى الله ويعترفون برجوعها اليه أما المؤمنون

فبالمقال وأما الكفار فبشهادة الحال * قوله تعالى (سل بني اسرائيل كم آتيناهم من آية بينة ومن يبدل نعمة الله

من بعد ما جاءته فان الله شديد العقاب) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) سل كان في الاصل اسأل فتركت
الهمزة التي هي عين الفعل لكثرة الدور في الكلام تخفيفا ونقلت حركتها الى الساكن الذي قبلها وعند هذا
التصريف استغنى عن ألف الوصل وقال قطرب يقال سال يسأل مثل زأر الاسد يزأر وسال يسال مثل خاف
يخاف والامر فيه سل مثل خف وبهذا التقدير قرأ نافع وابن عامر سال سائل على وزن قال وكال وقوله كم هو
اسم مبني على السكون موضوع للعدد يقال انه من تأليف كاف التشبيه مع ما ثم قصرت ما وسكنت الميم وبنيت
على السكون لتضمنها حرف الاستفهام وهي تارة تستعمل في الخبر وتارة في الاستفهام وأكثر لغة العرب الجر به
عند الخبر والنصب عند الاستفهام ومن العرب من ينصب به في الخبر ويجر به في الاستفهام وهي ههنا يحتمل
أن تكون استفهامية وان تكون خبرية (المسئلة الثانية) اعلم أنه ليس المقصود سل بني اسرائيل ليخبروك عن
تلك الآيات فتعلمها وذلك لان الرسول عليه الصلاة والسلام كان عالما بتلك الاحوال باعلام الله تعالى اياه
بل المقصود منه المبالغة في الزجر عن الاعراض عن دلائل الله تعالى وبيان هذا الكلام انه تعالى قال يا أيها
الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان فأمر بالاسلام ونهى عن الكفر ثم قال

فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات أى فان اعرضتم عن هذا التكليف صرتم مستحقين للتهديد بقوله فاعلموا ان الله عزيز حكيم ثم بين ذلك التهديد بقوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة ثم ثلث ذلك التهديد بقوله سل بنى اسرائيل يعنى سل هؤلاء الحاضرين انا لما آتينا اسلافهم آيات بينات فأنكروها لاجرم استوجبوا العقاب من الله تعالى وذلك تنبيه لهؤلاء الحاضرين على انهم لو زلوا عن آيات الله لوقعوا فى العذاب كما وقع أولئك المتقدمون فيه والمقصود من ذكر هذه الحكاية أن يعتبروا بغيرهم كما قال تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار وقال لقد كان فى قصصهم عبرة لاولى الالباب فهذا بيان وجه النظم (المسئلة الثالثة) فرق أبو عمرو فى سل بين الاتصال بواو وفاء وبين الاستئناف فقرأ سلهم وسل بنى اسرائيل بغير همز واسئل القرية فاسئل الذين يقرؤن الكتاب واسألوا الله من فضله بالهمز وسوى الكسائى بين الكل وقرأ الكل بغير همز وجه الفرق أن التخفيف فى الاستئناف وصلة الى اسقاط الهمزة المبتدأة وهى مستثقلة وليس كذلك فى الاتصال والكسائى اتبع المصحف لان الالف ساقطة فيها اجمع (المسئلة الرابعة) قوله من آية بينة فيه قولان (أحدهما) المراد به معجزات موسى عليه السلام نحو فلق البحر وتظليل الغمام وانزال المن والسلوى ونتق الجبل وتكليم الله تعالى لموسى عليه السلام من السحاب وانزال التوراة عليهم وتبيين الهدى من الكفر لهم فكل ذلك آيات بينات (والقول الثانى) ان المعنى كم آتيناهم من حجة بينة لمحمد عليه الصلاة والسلام يعلم بها صدقه وصحة شريعته أما قوله تعالى ومن يبدل نعمة الله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرئ ومن يبدل بالتخفيف (المسئلة الثانية) قال أبو مسلم فى الآية حذف والتقدير كم آتيناهم من آية بينة وكفروا بها لكن لا يدل على هذا الاضمار قوله ومن يبدل نعمة الله (المسئلة الثالثة) فى نعمة الله ههنا قولان (أحدهما) أن المراد آياته ودلائله وهى من أجل أقسام نعم الله لانها أسباب الهدى والنجاة من الضلالة ثم على هذا القول فى تبديلهم اياها وجهان فمن قال المراد بالآية البينة معجزات موسى عليه السلام قال المراد بتبديلها أن الله تعالى أظهرها لتكون أسباب هداهم فجعلوها أسباب ضلالاتهم كقوله فزادتهم رجسا الى رجسهم ومن قال المراد بالآية البينة ما فى التوراة والانجيل من دلائل نبوة محمد عليه السلام قال المراد من تبديلها تحريفها وادخال الشبهة فيها (القول الثانى) المراد بنعمة الله ما آتاهم الله من أسباب الصحة والامن والكفاية والله تعالى هو الذى ابدل النعمة بالنقمة لما كفروا ولكن اضاف التبديل اليهم لانه سبب من جهتهم وهو ترك القيام بما وجب عليهم من العمل بتلك الآيات البينات أما قوله تعالى من بعد ما جاءته فان فسرنا النعمة بايتاء الآيات والدلائل كان المراد من قوله من بعد ما جاءته أى من بعد ما تمكن من معرفتها أو من بعد ما عرفها كقوله تعالى ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون لانه اذا لم يتمكن من معرفتها أو لم يعرفها فكانها غائبة عنه وان فسرنا النعمة بما يتعلق بالدنيا من الصحة والامن والكفاية فلا شك أن عند حصول هذه الاسباب يكون الشكر أوجب فكان الكفر أقبح فلهذا قال فان الله شديد العقاب قال الواحدى رحمه الله تعالى وفيه اضمار والمعنى شديد العقاب له وأقول بين عبد القاهر النحوى فى كتاب دلائل الاعجاز ان ترك هذا الاضمار أولى وذلك لان المقصود من الآية التخويف بكونه فى ذاته موصوفا بانه شديد العقاب من غير التفات الى كونه شديد العقاب لهذا أو لذلك ثم قال الواحدى رحمه الله والعقاب عذاب يعقب الجرم * قوله تعالى (زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون من الذين آمنوا والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة والله يرزق من يشاء بغير حساب) اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل حال من يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته وهم الكفار الذين كذبوا بالدلائل والانبياء وعدلوا عنها اتبعه الله تعالى بذكر السبب الذى لاجله كانت هذه طريقتهم فقال زين للذين كفروا الحياة الدنيا ومحصول هذا الكلام تعريف المؤمنين ضعف عقول الكفار والمشركين فى ترجيح الفانى من زينة الدنيا على الباقى من درجات الآخرة وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) انما لم يقل زينت لوجوه (أحدها) وهو قول الفراء ان الحياة والاحياء واحد فان انث فعلى اللفظ وان ذكر فعلى المعنى كقوله فمن جاءه

موعظة من ربه وأخذ الذين ظلموا الصيحة (وثانيها) وهو قول الزجاج ان تأنيث الحياة ليس بحقيقي لانه ليس
حيوانا بازائه ذكر مثل امرأة ورجل وناقة وجمل بل معنى الحياة والعيش والبقاء واحد فكانه قال زين للذين
كفروا الحياة الدنيا والبقاء (وثالثها) وهو قول ابن الانباري انما لم يقل زينت لانه فصل بين زين وبين الحياة
الدنيا بقوله للذين كفروا واذا فصل بين فعل المؤنث وبين الاسم بفاصل حسن تذكير الفعل لان الفاصل
يغني عن تاء التأنيث (المسئلة الثانية) ذكروا في سبب النزول وجوها (فالرواية الاولى) قال ابن عباس نزلت
في أبي جهل ورؤساء قريش كانوا يسخرون من فقراء المسلمين كعبد الله بن مسعود وعمار وخباب وسالم مولى
أبي حذيفة وعامر بن فهيرة وأبي عبيدة بن الجراح بسبب ما كانوا فيه من الفقر والضر والصبر على أنواع البلاء
مع ان الكفار كانوا في التنعم والراحة (والرواية الثانية) نزلت في رؤساء اليهود وعلمائهم من بني قريظة والنضير
وبني قينقاع سخروا من فقراء المسلمين المهاجرين حيث اخرجوا من ديارهم وأموالهم (والرواية الثالثة)
قال مقاتل نزلت في المنافقين عبد الله بن أبي وأصحابه كانوا يسخرون من ضعفاء المسلمين وفقراء المهاجرين
واعلم أنه لامانع من نزولها في جميعهم (المسئلة الثالثة) اختلفوا في كيفية هذا التزيين أما المعتزلة فذكروا
وجوها (أحدها) قال الجبائي المزين هو غواة الجن والانس زينوا للكفار الحرص على الدنيا وقبحوا أمر
الآخرة في أعينهم واوهموا ان لاصحة لما يقال من أمر الآخرة فلا تنغصوا عيشتكم في الدنيا قال وأما الذي
يقوله المجبرة من انه تعالى زين ذلك فهو باطل لان المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فان كان المزين هو الله تعالى
فاما ان يكون صادقا في ذلك التزيين واما ان يكون كاذبا فان كان صادقا وجب ان يكون ما زينه حسنا فيكون
فاعله المستحسن له مصيبا وذلك يوجب أن الكافر مصيب في كفره ومعصيته وهذا القول كفر وان كان كاذبا
في ذلك التزيين ادى ذلك الى ان لايوثق منه تعالى بقول ولا خبر وهذا أيضا كفر قال فصح أن المراد من الآية
أن المزين هو الشيطان هذا تمام كلام أبي علي الجبائي في تفسيره وأقول هذا ضعيف لان قوله تعالى زين
للذين كفروا يتناول جميع الكفار فهذا يقتضي أن يكون لجميع الكفار مزين والمزين لجميع الكفار لابد
وأن يكون مغايرا لهم الا أن يقال ان كل واحد منهم كان يزين للآخر وحينئذ يصير دورا فثبت أن الذي يزين
الكفر لجميع الكفار لابد وان يكون مغايرا لهم فبطل قوله ان المزين هم غواة الجن والانس وذلك لان هؤلاء
الغواة داخلون في الكفار أيضا وقد بينا أن المزين لابد وان يكون غيرهم فثبت أن هذا التأويل ضعيف وأما
قوله المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فهذا ممنوع بل المزين من يجعل الشيء موصوفا بالزينة وهي صفات
قائمة بالشيء باعتبارها يكون الشيء مزينا وعلى هذا التقدير سقط كلامه ثم ان سلمنا أن المزين للشيء هو المخبر
عن حسنه فلم لايجوز أن يقال الله تعالى أخبر عن حسنه والمراد انه تعالى أخبر عما فيها من اللذات والطيبات
والراحات والاخبار عن ذلك ليس بكذب والتصديق بها ليس بكفر فسقط كلام أبي علي في هذا الباب
بالكلية (التأويل الثاني) قال أبو مسلم يحتمل في زين للذين كفروا انهم زينوا لانفسهم والعرب يقولون لمن
يبعد منهم أين يذهب بك لايريدون ان ذاهبا ذهب به وهو معنى قوله تعالى في الآي الكثيرة أنى يؤفكون أنى
يصرفون الى غير ذلك وأكده بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لاتلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله
فاضاف ذلك اليهما لما كانا كالسبب ولما كان الشيطان لايملك ان يحمل الانسان على الفعل قهرا فالانسان
في الحقيقة هو الذي زين لنفسه واعلم أن هذا ضعيف وذلك لان قوله زين يقتضي أن مزينا زينه والعدول
عن الحقيقة الى المجاز غير ممكن (التأويل الثالث) أن هذا المزين هو الله تعالى ويدل على صحة هذا
التأويل وجهان (أحدهما) قراءة من قرأ زين للذين كفروا الحياة الدنيا على البناء للفاعل (الثاني)
قوله تعالى انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم أحسن عملا ثم القائلون بهذا التأويل ذكروا
وجوها (الاول) يمتنع أن يكون تعالى هو المزين بما أظهره في الدنيا من الزهرة والنضارة والطيب
واللذة وانما فعل ذلك ابتلاء لعباده ونظيره قوله تعالى زين للناس حب الشهوات الى قوله قل أأنبئكم
بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات وقال أيضا المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات

الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا وقالوا فهذه الآيات متوافقة والمعنى فى الكل ان الله جل جلاله
جعل الدنيا دار ابتلاء وامتحان فركب فى الطباع الميل الى اللذات وحب الشهوات لا على
سبيل الالجاء الذى لا يمكن تركه بل على سبيل التحبيب الذى تميل اليه النفس مع
امكان ردها عنه ليتم بذلك الامتحان وليجاهد المؤمن هواه فيقصر نفسه على المباح ويكفها عن الحرام
(الثانى) ان المراد من التزيين انه تعالى أمهلهم فى الدنيا ولم يمنعهم عن الاقبال عليها والحرص الشديد
فى طلبها فهذا الامهال هو المسمى بالتزيين واعلم ان جملة هذه الوجوه التى نقلناها عن المعتزلة يتوجه عليها
سؤال واحد وهو ان حصول هذه الزينة فى قلوب الكفار لا بد له من محدث والا فقد وقع المحدث لا عن مؤثر
وهذا محال ثم هذا التزيين الحاصل فى قلوب الكفار هل رجح جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان
والطاعة أو ما رجح فان لم يرجح البتة بل الانسان مع حصول هذه الزينة فى قلبه كهو لا مع حصولها فى قلبه
فهذا يمنع كونه تزيينا فى قلبه والنص دل على انه حصل هذا التزيين وان قلنا بان حصول هذا التزيين فى قلبه يرجح
جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة فقد زال الاختيار لان حال الاستواء لما امتنع حصول
الرجحان فحال صيرورة أحد الطرفين مرجوحا كان أولى بامتناع الوقوع واذا صار المرجوح ممتنع الوقوع
صار الراجح واجب الوقوع ضرورة انه لا خروج عن النقيضين فهذا هو توجيه السؤال ومعلوم انه لا يندفع
بالوجوه التى ذكرها هؤلاء المعتزلة (الوجه الثالث) فى تقرير هذا التأويل ان المراد ان الله تعالى زين من
الحياة الدنيا ما كان من المباحات دون المحظورات وعلى هذا الوجه سقط الاشكال وهذا أيضا ضعيف
وذلك لان الله تعالى خص بهذا التزيين الكفار وتزيين المباحات لا يختص به الكافر فيمتنع أن يكون المراد
بهذا التزيين تزيين المباحات وأيضا فان المؤمن اذا تمتع بالمباحات من طيبات الدنيا يكون تمتعه بها مع الخوف
والوجل من الحساب فى الآخرة فهو وان كثر ماله وجاهه فعيشه مكدر منغص وأكثر غرضه أجر الآخرة
وانما يعد الدنيا كالوسيلة اليها وليس كذلك الكافر فانه وان قلت ذات يده فسروره بها يكون غالبا على ظنه
لاعتقاده انها كمال المقصود دون غيرها واذا كان هذا حاله صح انه ليس المراد من الآية تزيين المباحات وأيضا
انه تعالى اتبع تلك الآية بقوله ويسخرون من الذين آمنوا وذلك مشعر بانهم كانوا يسخرون منهم فى تركهم
اللذات المحظورة وتحملهم المشاق الواجبة فدل على ان ذلك التزيين ما وقع فى المباحات بل وقع فى المحظورات
وأما أصحابنا فانهم حملوا التزيين على انه تعالى خلق فى قلبه ارادة الاشياء والقدرة على تلك الاشياء بل خلق تلك
الافعال والاحوال وهذا بناء على ان الخالق لافعال العباد ليس الا الله سبحانه وعلى هذا الوجه ظهر المراد
من الآية أما قوله تعالى ويسخرون من الذين آمنوا فقد روينا فى كيفية تلك السخرية وجوها من الروايات قال
الواحدى قوله ويسخرون مستأنف غير معطوف على زين ولا يبعد استئناف المستقبل بعد الماضى وذلك
لان الله أخبر عنهم بزين وهو ماض ثم أخبر عنهم بفعل يديمونه فقال ويسخرون من الذين آمنوا ومعنى هذه
السخرية انهم كانوا يقولون هؤلاء المساكين تركوا لذات الدنيا وطيباتها وشهواتها ويتحملون المشاق
والمتاعب لطلب الآخرة مع ان القول بالآخرة قول باطل ولا شك انه لو بطل القول بالمعاد لكانت هذه
السخرية لازمة اما لو ثبت القول بصحة المعاد كانت السخرية منقلبة عليهم لان من أعرض عن الملك الابدى
بسبب لذات حقيرة فى أنفاس معدودة لم يوجد فى الخلق أحد أولى بالسخرية منه بل قال بعض المحققين
الاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة هو الحزم على جميع التقديرات فانه ان بطل القول بالآخرة
لم يكن الفائت الا لذات حقيرة وأنفاس معدودة وان صح القول بالآخرة كان الاعراض عن الدنيا
والاقبال على الآخرة أمرا متعينا فثبت أن تلك السخرية كانت باطلة وان عود السخرية عليهم أولى أما قوله
تعالى والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة ففيه سؤالات (السؤال الاول) لم قال من الذين آمنوا ثم قال
والذين اتقوا (الجواب) ليظهر به ان السعادة الكبرى لا تحصل الا للمؤمن التقى وليكون بعثا للمؤمنين
على التقوى (السؤال الثانى) ما المراد بهذه الفوقية (الجواب) فيه وجوه (أحدها) أن يكون

المراد بالفوقية الفوقية بالمكان لان المؤمنين يكونون فى عليين من السماء والكافرين يكونون فى سجين من الارض (وثانيها) يحتمل أن يكون المراد بالفوقية الفوقية فى الكرامة والدرجة فان قيل انما يقال فلان فوق فلان فى الكرامة اذا كان كل واحد منهما فى الكرامة ثم يكون أحدهما أزيد حالا من الآخر فى تلك الكرامة والكافر ليس له شئ من الكرامة فكيف يقال المؤمن فوقه فى الكرامة قلنا المراد انهم كانوا فوقهم فى سعادات الدنيا ثم فى الآخرة ينقلب الامر فالله تعالى يعطى المؤمن من سعادات الآخرة ما يكون فوق السعادات الدنيوية التى كانت حاصلة للكافرين (وثالثها) أن يكون المراد انهم فوقهم فى الحجة يوم القيامة وذلك لان شبهات الكفار ربما كانت تقع فى قلوب المؤمنين ثم انهم كانوا يردونها عن قلوبهم بمدد توفيق الله تعالى وأما يوم القيامة فلا يبقى شئ من ذلك بل تزول الشبهات ولا تؤثر وساوس الشيطان كما قال تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون الى قوله فاليوم الذين آمنوا الآية (ورابعها) أن سخرية المؤمنين بالكفار يوم القيامة فوق سخرية الكافرين بالمؤمنين فى الدنيا لان سخرية الكافر بالمؤمن باطلة وهى مع بطلانها منقضية وسخرية المؤمن بالكافر فى الآخرة حقة ومع حقيتها هى دائمة باقية (السؤال الثالث) هل تدل الآية على القطع بوعيد الفساق فان لقائل ان يقول انه تعالى خص الذين اتقوا بهذه الفوقية فالذين لا يكونون موصوفين بالتقوى وجب أن لا تحصل لهم هذه الفوقية واذا لم تحصل هذه الفوقية كانوا من أهل النار (الجواب) هذا تمسك بالمفهوم فلا يكون أقوى فى الدلالة من العمومات التى بينا انها مخصوصة بدلائل العفو أما قوله تعالى والله يرزق من يشاء بغير حساب فيحتمل أن يكون المراد منه ما يعطى الله المتقين فى الآخرة من الثواب ويحتمل أن يكون المراد ما يعطى فى الدنيا اصناف عبيده من المؤمنين والكافرين فاذا حملناه على رزق الآخرة احتمل وجوها (أحدها) انه يرزق من يشاء فى الآخرة وهم المؤمنون بغير حساب أى رزقا واسعا رغدا لا فناء له ولا انقطاع وهو كقوله فاولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب فان كل ما دخل تحت الحساب والحصر والتقدير فهو متناه فما لا يكون متناهيا كان لا محالة خارجا عن الحساب (وثانيها) أن المنافع الواصلة اليهم فى الجنة بعضها ثواب وبعضها تفضل كما قال فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله فالفضل منه بلا حساب (وثالثها) انه لا يخاف نفاذها عنده فيحتاج الى حساب ما يخرج منه لان المعطى انما يحاسب ليعلم مقدار ما يعطى وما يبقى فلا يتجاوز فى عطاياه الى ما يجحف به والله لا يحتاج الى الحساب لانه عالم غنى لا نهاية لمقدوراته (ورابعها) أنه أراد بهذا رزق أهل الجنة وذلك لان الحساب انما يحتاج اليه اذا كان بحيث اذا اعطى شيئا انتقص قدر الواجب عما كان والثواب ليس كذلك فانه بعد انقضاء الادوار والاعصار يكون الثواب المستحق بحكم الوعد والفضل باقيا فعلى هذا لا يتطرق الحساب البتة الى الثواب (وخامسها) أراد أن الذى يعطى لا نسبة له الى ما فى الخزانة لان الذى فى كل وقت يكون متناهيا لا محالة والذى فى خزانة قدرة الله غير متناه والمتناهى لا نسبة له الى غير المتناهى فهذا هو المراد من قوله بغير حساب وهو اشارة الى انه لا نهاية لمقدورات الله تعالى (وسادسها) بغير حساب أى بغير استحقاق يقال لفلان على فلان حساب اذا كان له عليه حق وهذا يدل على انه لا يستحق عليه أحد شيئا وليس لاحد معه حساب بل كل ما اعطاه فقد اعطاه بمجرد الفضل والاحسان لا بسبب الاستحقاق (وسابعها) بغير حساب أى يزيد على قدر الكفاية يقال فلان ينفق بالحساب اذا كان لا يزيد على قدر الكفاية فاما اذا زاد عليه فانه يقال ينفق بغير حساب (وثامنها) بغير حساب أى يعطى كثيرا لان ما دخله الحساب فهو قليل واعلم أن هذه الوجوه كلها محتملة وعطايا الله لها منتظمة فيجوز أن يكون المراد كلها والله أعلم أما اذا حملنا الآية على ما يعطى فى الدنيا أصناف عباده من المؤمنين والكافرين ففيه وجوه (أحدها) وهو أليق بنظم الآية أن الكفار انما كانوا يسخرون من فقراء المسلمين لانهم كانوا يستدلون بحصول السعادات الدنيوية على انهم على الحق وبحرمان فقراء المسلمين من تلك السعادات على انهم على الباطل فالله تعالى ابطل هذه المقدمة بقوله والله يرزق من يشاء بغير حساب يعنى انه يعطى فى الدنيا

من يشاء من غير أن يكون ذلك منبئا عن كون المعطى محقا أو مبطلا أو محسنا أو مسيئا وذلك متعلق بمحض
المشيئة فقد وسع الدنيا على قارون وضيقها على أيوب عليه السلام فلا يجوز لكم أيها الكفار أن تستدلوا
بحصول متاع الدنيا لكم وعدم حصولها لفقراء المسلمين على كونكم محقين وكونهم مبطلين بل الكافر قد يوسع
عليه زيادة في الاستدراج والمؤمن قد يضيق عليه زيادة في الابتلاء والامتحان ولهذا قال تعالى ولولا أن
يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة (وثانيها) أن المعنى أن الله يرزق
من يشاء في الدنيا من كافر ومؤمن بغير حساب يكون لأحد عليه ولا مطالبة ولا تبعة ولا سؤال سائل
والمقصود منه أن لا يقول الكافر لو كان المؤمن على الحق فلم لم يوسع عليه في الدنيا وأن لا يقول المؤمن
إن كان الكافر مبطلا فلم وسع عليه في الدنيا بل الاعتراض ساقط والأمر أمره والحكم حكمه لا يسئل
عما يفعل وهم يسألون (وثالثها) قوله بغير حساب أي من حيث لا يحتسب كما يقول الرجل إذا جاءه ما لم يكن
في تقديره لم يكن هذا في حسابي فعلى هذا الوجه يكون معنى الآية أن هؤلاء الكفار وإن كانوا يسخرون
من الذين آمنوا لفقرهم فالله تعالى قد يرزق من يشاء من حيث لا يحتسب ولعله يفعل ذلك بالمؤمنين قال
القفال رحمه الله وقد فعل ذلك بهم فأغناهم بما أفاء عليهم من أموال صناديد قريش ورؤساء اليهود وبما فتح
على رسوله بعد وفاته على أيدي أصحابه حتى ملكوا كنوز كسرى وقيصر فإن قيل قد قال تعالى في صفة
المتقين وما يصل إليهم عطاء حسابا أليس ذلك كالمناقض لما في هذه الآية قلنا أما من حمل قوله بغير حساب
على التفضل وحمل قوله عطاء حسابا على المستحق بحسب الوعد على ما هو قولنا أو بحسب الاستحقاق على
ما هو قول المعتزلة فالسؤال ساقط وأما من حمل قوله بغير حساب على سائر الوجوه فله أن يقول إن ذلك
العطاء إذا كان يتشابه في الأوقات ويتماثل صح من هذا الوجه أن يوصف بكونه عطاء حسابا ولا ينقضه
ما ذكرناه في معنى قوله بغير حساب * قوله تعالى (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين
ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه
من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء
إلى صراط مستقيم) اعلم أنه تعالى لما بين في هذه الآية المتقدمة أن سبب إصرار هؤلاء الكفار على كفرهم
هو حب الدنيا بين في هذه الآية أن هذا المعنى غير مختص بهذا الزمان بل كان حاصلا في الأزمنة المتقادمة
لأن الناس كانوا أمة واحدة قائمة على الحق ثم اختلفوا وما كان اختلافهم إلا بسبب البغي والتحاسد
والتنازع في طلب الدنيا فهذا هو الكلام في ترتيب النظم وفي الآية مسائل (المسئلة الأولى) قال القفال
الأمة القوم المجتمعون على الشيء الواحد يقتدي بعضهم ببعض وهو مأخوذ من الائتمام (المسئلة الثانية)
دلت الآية على أن الناس كانوا أمة واحدة ولكنها ما دلت على أنهم كانوا أمة واحدة في الحق أم في الباطل
واختلف المفسرون فيه على ثلاثة أقوال (القول الأول) أنهم كانوا على دين واحد وهو الإيمان
والحق وهذا قول أكثر المحققين ويدل عليه وجوه (الأول) ما ذكره القفال فقال الدليل عليه قوله تعالى
بعد هذه الآية فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا
فيه فهذا يدل على أن الأنبياء عليهم السلام إنما بعثوا حين الاختلاف ويتأكد هذا بقوله تعالى وما كان
الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ويتأكد أيضا بما نقل عن ابن مسعود أنه قرأ كان الناس أمة واحدة
فاختلفوا فبعث الله النبيين إلى قوله ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه إذا عرفت هذا فنقول الفاء في قوله
فبعث الله النبيين تقتضي أن يكون بعثهم بعد الاختلاف ولو كانوا قبل ذلك أمة واحدة في الكفر لكانت
بعثة الرسل قبل هذا الاختلاف أولى لأنهم لما بعثوا عندما كان بعضهم محقا وبعضهم مبطلا فلأن يبعثوا حين
ما كانوا كلهم مبطلين مصرين على الكفر كان أولى وهذا الوجه الذي ذكره القفال رحمه الله حسن في هذا
الموضع (وثانيها) أنه تعالى حكم بأنه كان الناس أمة واحدة ثم أدرجنا فيه فاختلفوا بحسب دلالة الدليل
عليه وبحسب قراءة ابن مسعود ثم قال وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم

والظاهر أن المراد من هذا الاختلاف هو الاختلاف الحاصل بعد ذلك الاتفاق المشار اليه بقوله كان الناس أمة واحدة ثم حكم على هذا الاختلاف بانه انما حصل بسبب البغي وهذا الوصف لا يليق الا بالمذاهب الباطلة فدلت الآية على ان المذاهب الباطلة انما حصلت بسبب البغي وهذا يدل على ان الاتفاق الذى كان حاصلا قبل حصول هذا الاختلاف انما كان في الحق لا في الباطل فثبت أن الناس كانوا أمة واحدة في الدين الحق لا في الدين الباطل (وثالثها) أن آدم عليه السلام لما بعثه الله رسولا الى اولاده فالكل كانوا مسلمين مطيعين لله تعالى ولم يحدث فيما بينهم اختلاف في الدين الى ان قتل قابيل هابيل بسبب الحسد والبغي وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والآية منطبقة عليه لان الناس وهم آدم وأولاده من الذكور والاناث كانوا أمة واحدة على الحق ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد كما حكى الله عن ابني آدم اذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر فلم يكن ذلك القتل والكفر بالله الا بسبب البغي والحسد وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والآية منطبقة عليه (ورابعها) أنه لما غرقت الارض بالطوفان لم يبق الا أهل السفينة وكلهم كانوا على الحق والدين الصحيح ثم اختلفوا بعد ذلك وهذه القصة مما عرف ثبوتها بالدلائل القاطعة والنقل المتواتر الا انهم اختلفوا بعد ذلك فثبت أن الناس كانوا أمة واحدة على الحق ثم اختلفوا بعد ذلك ولم يثبت البتة بشيء من الدلائل انهم كانوا مطبقين على الباطل والكفر واذا كان كذلك وجب حمل اللفظ على ما ثبت بالدليل وان لا يحمل على ما لم يثبت بشيء من الدلائل (وخامسها) وهو ان الدين الحق لا سبيل اليه الا بالنظر والنظر لا معنى له الا ترتيب المقدمات ليتوصل بها الى النتائج وتلك المقدمات ان كانت نظرية افتقرت الى مقدمات أخر ولزم الدور والتسلسل وهما باطلان فوجب انتهاء النظريات بالآخرة الى الضروريات وكما ان المقدمات يجب انتهاؤها الى الضروريات فترتيب المقدمات يجب انتهاؤه أيضا الى ترتيب تعلم صحته بضرورة العقل واذا كانت النظريات مستندة الى مقدمات تعلم صحتها بضرورة العقل والى ترتيبات تعلم صحتها بضرورة العقل وجب القطع بان العقل السليم لا يغلط لو لم يعرض له سبب من خارج فاما اذا عرض له سبب خارجي فهنالك يحصل الغلط فثبت أن ما بالذات هو الصواب وما بالعرض هو الخطأ وما بالذات أقدم مما بالعرض بحسب الاستحقاق وبحسب الزمان أيضا هذا هو الاظهر فثبت أن الاولى ان يقال كان الناس أمة واحدة في الدين الحق ثم اختلفوا بعد ذلك لاسباب خارجية وهي البغي والحسد فهذا دليل معقول ولفظ القرآن مطابق له فوجب المصير اليه فان قيل فما المراد من قوله ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم قلنا المعنى ولاجل ان يرحمهم خلقهم (وسادسها) قوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه دل الحديث على ان المولود لو ترك مع فطرته الاصلية لما كان على شيء من الاديان الباطلة وانه انما يقدم على الدين الباطل لاسباب خارجية وهي سعي الابوين في ذلك وحصول الاغراض الفاسدة من البغي والحسد (وسابعها) ان الله تعالى لما قال الست بربكم قالوا بلى فذلك اليوم كانوا أمة واحدة على الدين الحق وهذا القول مروي عن أبي بن كعب وجماعة من المفسرين الا ان للمتكلمين في هذه القصة ابحاثا كثيرة ولا حاجة بنا في نصرة هذا القول بعد تلك الوجوه الستة التي ذكرناها الى هذا الوجه فهذا جملة الكلام في تقرير هذا القول (أما القول الثاني) وهو ان الناس كانوا أمة واحدة في الدين الباطل فهذا قول طائفة من المفسرين كالحسن وعطاء وابن عباس واحتجوا بالآية والخبر أما الآية فقوله فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وهو لا يليق الا بذلك وأما الخبر فما روي عن النبي عليه السلام أن الله تعالى نظر الى أهل الارض عربهم وعجمهم فبغضهم الا بقايا من أهل الكتاب وجوابه ما بينا أن هذا لا يليق الا بضده وذلك لان عندنا لا اختلاف لما وجبت البعثة فلو كان الاتفاق السابق اتفاقا على الكفر لكانت البعثة في ذلك الوقت أولى وحيث لم تحصل البعثة هنالك علمنا أن ذلك الاتفاق كان اتفاقا على الحق لا على الباطل ثم اختلف القائلون بهذا القول انه متى كان الناس متفقين على الكفر فقيل من وفاة آدم الى زمان نوح عليه السلام كانوا كفارا ثم سألوا أنفسهم سؤالا وقالوا اليس فيهم من كان مسلما نحو

هابيل وشيث وادريس وأجابوا بان الغالب كان هو الكفر والحكم للغالب ولا يعتد بالقليل فى الكثير كما لا يعتد بالشعير القليل فى البر الكثير وقد يقال دار الاسلام وان كان فيها غير المسلمين ودار الحرب وان كان فيها مسلمون (القول الثالث) وهو اختيار أبى مسلم والقاضى ان الناس كانوا أمة واحدة فى التمسك بالشرائع العقلية وهى الاعتراف بوجود الصانع وصفاته والاشتغال بخدمته وشكر نعمه والاجتناب عن القبائح العقلية كالظلم والكذب والجهل والعبث وأمثالها واحتج القاضى على صحة قوله بان لفظ النبيين يفيد العموم والاستغراق وحرف الفاء يفيد التراخى فقوله فبعث الله النبيين يفيد أن بعثة جميع الانبياء كانت متأخرة عن كون الناس أمة واحدة فتلك الوحدة المتقدمة على بعثة جميع الشرائع لابد وان تكون وحدة فى شريعة غير مستفادة من الانبياء فوجب ان تكون فى شريعة مستفادة من العقل وذلك ما بيناه وأيضا فالعلم بحسن شكر المنعم وطاعة الخالق والاحسان الى الخلق والعدل مشترك فيه بين الكل والعلم بقبح الكذب والظلم والجهل والعبث مشترك فيه بين الكل فالاظهر أن الناس كانوا فى أول الامر على ذلك ثم اختلفوا بعد ذلك لاسباب منفصلة ثم سأل نفسه فقال اليس أول الناس آدم عليه السلام وانه كان نبيا فكيف يصح اثبات الناس مكلفين قبل بعثة الرسل وأجاب بأنه يحتمل أنه عليه السلام مع أولاده كانوا مجتمعين على التمسك بالشرائع العقلية أولا ثم ان الله تعالى بعد ذلك بعثه الى أولاده ويحتمل أن بعد ذلك صار شرعه مندرسا فالناس رجعوا الى التمسك بالشرائع العقلية واعلم أن هذا القول لا يصح الامع اثبات تحسين العقل وتقبيحه والكلام فيه مشهور فى الاصول (القول الرابع) ان الآية دلت على أن الناس كانوا أمة واحدة وليس فيها انهم كانوا على الايمان أو على الكفر فهو موقوف على الدليل (القول الخامس) أن المراد من الناس ههنا أهل الكتاب ممن آمن بموسى عليه السلام وذلك لانا بينا أن هذه الآية متعلقة بما تقدم من قوله يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة وذكرنا أن كثيرا من المفسرين زعموا أن تلك الآية نزلت فى اليهود فقوله تعالى كان الناس أمة واحدة أى كان الذين آمنوا بموسى أمة واحدة على دين واحد ومذهب واحد ثم اختلفوا بسبب البغى والحسد فبعث الله النبيين وهم الذين جاؤا بعد موسى عليه السلام وأنزل معهم الكتاب كما بعث الزبور الى داود والتوراة الى موسى والانجيل الى عيسى والفرقان الى محمد عليه السلام لتكون تلك الكتب حاكمة عليهم فى تلك الاشياء التى اختلفوا فيها وهذا القول مطابق لنظم الآية وموافق لما قبلها ولما بعدها وليس فيها اشكال الا أن تخصيص لفظ الناس فى قوله كان الناس بقوم معينين خلاف الظاهر الا انك تعلم أن الالف واللام كما تكون للاستغراق فقد تكون أيضا للعهد فهذا ما يتعلق بهذه الآية أما قوله تعالى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين فاعلم انا ذكرنا أنه لابد ههنا من الاضمار والتقدير كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين واعلم أن الله تعالى وصف النبيين بصفات ثلاث (الصفة الاولى) كونهم مبشرين (والثانية) كونهم منذرين ونظيره قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين وانما قدم البشارة على الانذار لان البشارة تجرى مجرى حفظ الصحة والانذار يجرى مجرى ازالة المرض ولا شك أن المقصود بالذات هو الاول دون الثانى فلا جرم وجب تقديمه فى الذكر (الصفة الثالثة) قوله وأنزل معهم الكتاب بالحق فان قبل انزال الكتاب يكون قبل وصول الامر والنهى الى المكلفين ووصول الامر والنهى اليهم يكون قبل التبشير والانذار فلم قدم ذكر التبشير والانذار على انزال الكتب أجاب القاضى عنه فقال لان الوعد والوعيد منهم قبل بيان الشرع ممكن فيما يتصل بالعقليات من المعرفة بالله وترك الظلم وغيرهما وعندى فيه وجه آخر وهو ان المكلف انما يحتمل النظر فى دلالة المعجز على الصدق وفى الفرق بين المعجز والسحر اذا خاف انه لو لم ينظر فربما ترك الحق فيصير مستحقا للعقاب والخوف انما يقوى ويكمل عند التبشير والانذار فلا جرم وجب تقديم البشارة والنذارة على انزال الكتاب فى الذكر ثم قال القاضى ظاهر هذه الآية يدل على انه لانبى الا معه كتاب منزل فيه بيان الحق طال ذلك الكتاب أم قصر ودون ذلك الكتاب أو لم يدون وكان ذلك الكتاب معجزا

اولم يكن كذلك لان كون الكتاب منزلا معهم لا يقتضى شيئا من ذلك أما قوله تعالى ليحكم بين الناس فاعلم
أن قوله ليحكم فعل فلا بد من استناده الى شئ تقدم ذكره وقد تقدم ذكر أمور ثلاثة فاقربها الى هذا اللفظ
الكتاب ثم النبيون ثم الله فلا جرم كان اضمار كل واحد منها صحيحا فيكون المعنى ليحكم الله أو النبى المنزل
عليه أو الكتاب ثم ان كل واحد من هذه الاحتمالات يختص بوجه ترجيح اما الكتاب فلانه أقرب
المذكورات وأما الله فلانه سبحانه هو الحاكم فى الحقيقة لا الكتاب وأما النبى فلانه هو المظهر فلا يبعد
أن يقال حمله على الكتاب أولى أقصى ما فى الباب أن يقال الحاكم هو الله فاسناد الحكم الى الكتاب مجاز
الا انا نقول هذا المجاز يحسن تحمله لوجهين (الاول) انه مجاز مشهور يقال حكم الكتاب بكذا وقضى كتاب
الله بكذا ورضينا بكتاب الله واذا جاز أن يكون هدى وشفاء جاز أن يكون حاكما قال تعالى ان هذا القرآن
يهدى للتى هى اقوم ويبشر المؤمنين (والثانى) انه يفيد تفخيم شأن القرآن وتعظيم حاله أما قوله تعالى
فيما اختلفوا فيه فاعلم ان الهاء فى قوله فيما اختلفوا فيه يجب أن يكون راجعا اما الى الكتاب واما الى الحق
لان ذكرهما جميعا قد تقدم لكن رجوعه الى الحق أولى لان الآية دلت على انه تعالى انما أنزل الكتاب ليكون
حاكما فيما اختلفوا فيه فالكتاب حاكم والمختلف فيه محكوم عليه والحاكم يجب أن يكون مغايرا للمحكوم
عليه أما قوله تعالى وما اختلف فيه الا الذين أوتوه فالهاء الاولى راجعة الى الحق والثانية الى الكتاب
والتقدير وما اختلف فى الحق الا الذين أوتوا الكتاب ثم قال أكثر المفسرين المراد بهؤلاء اليهود والنصارى
والله تعالى كثيرا ما يذكرهم فى القرآن بهذا اللفظ كقوله وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم قل يا أهل
الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ثم المراد باختلافهم يحتمل أن يكون هو تكفير بعضهم بعضا كقوله
وقالت اليهود ليست النصارى على شئ وقالت النصارى ليست اليهود على شئ وهم يتلون الكتاب ويحتمل
أن يكون اختلافهم تحريفهم وتبديلهم فقوله وما اختلف فيه الا الذين أوتوه أى وما اختلف فى الحق
الا الذين أوتوا الكتاب مع انه كان المقصود من انزال الكتاب ان لا يختلفوا وان يرفعوا المنازعة فى الدين
واعلم أن هذا يدل على ان الاختلاف فى الحق لم يوجد الا بعد بعثة الانبياء وانزال الكتب وذلك يوجب
أن قبل بعثهم ما كان الاختلاف فى الحق حاصلا بل كان الاتفاق فى الحق حاصلا وهو يدل على ان قوله
تعالى كان الناس أمة واحدة معناه أمة واحدة فى دين الحق أما قوله تعالى من بعد ما جاءتهم البينات فهو
يقتضى أن يكون ايتاء الله تعالى اياهم الكتاب كان بعد مجئ البينات فتكون هذه البينات مغايرة لا محالة
لايتاء الكتاب وهذه البينات لا يمكن حملها على شئ سوى الدلائل العقلية التى نصبها الله تعالى على اثبات
الاصول التى لا يمكن القول بالنبوة الا بعد ثبوتها وذلك لان المتكلمين يقولون كل ما لا يصح اثبات النبوة
الا بعد ثبوته فذلك لا يمكن اثباته بالدلائل السمعية والا وقع الدور بل لا بد من اثباتها بالدلائل العقلية
فهذه الدلائل هى البينات المتقدمة على ايتاء الله الكتب اياهم أما قوله تعالى بغيا بينهم فالمعنى ان الدلائل اما
سمعية واما عقلية أما السمعية فقد حصلت بايتاء الكتاب وأما العقلية فقد حصلت بالبينات المتقدمة على ايتاء
الكتاب فعند ذلك قد تمت البينات ولم يبق فى العدول عذر ولا علة فلو حصل الاعراض والعدول لم يكن
ذلك الا بسبب الحسد والبغى والحرص على طلب الدنيا ونظير هذه الآية قوله تعالى وما تفرق الذين أوتوا
الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة أما قوله تعالى فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه
فاعلم انه تعالى لما وصف حال أهل الكتاب وانهم بعد كمال البينات أصروا على الكفر والجهل بسبب البغى
والحسد بين ان حال هذه الامة بخلاف حال أولئك فان الله عصمهم عن الزلل وهداهم الى الحق فى الاشياء
التى اختلف فيها أهل الكتاب يروى انه عليه الصلاة والسلام قال نحن الآخرون السابقون يوم القيامة
ونحن أول الناس دخولا الجنة يوم القيامة بيد انهم أوتوا الكتاب من قبلنا وأوتيناه من بعدهم فهدانا الله
لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فهذا اليوم الذى هدانا الله والناس لنا فيه تبع وغدا اليهود وبعد غد
للنصارى وقال ابن زيد اختلفوا فى القبلة فصلت اليهود الى بيت المقدس والنصارى الى المشرق فهدانا الله

للكعبة واختلفوا فى الصيام فهدانا الله لشهر رمضان واختلفوا فى ابراهيم فقالت اليهود كان يهوديا وقالت النصارى كان نصرانيا فقلنا انه كان حنيفا مسلما واختلفوا فى عيسى فاليهود فرطوا والنصارى أفرطوا وقلنا القول العدل وبقى فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) من الاصحاب من تمسك بهذه الآية على ان الايمان مخلوق لله تعالى قال لان الهداية هى العلم والمعرفة وقوله فهدى الله نص فى ان الهداية حصلت بفعل الله تعالى فدل ذلك على ان الايمان مخلوق لله تعالى واعلم ان هذا الوجه ضعيف لانا بينا ان الهداية غير والاهتداء غير والذى يدل ههنا على ان الهداية لا يمكن أن تكون عبارة عن الايمان وجهان (الاول) ان الهداية الى الايمان غير الايمان كما ان التوفيق للايمان غير الايمان (والثانى) انه تعالى قال فى آخر الآية باذنه ولا يمكن صرف هذا الاذن الى قوله فهدى الله اذ لا جائز أن يأذن لنفسه فلا بد ههنا من اضمار ليصرف هذا الاذن اليه والتقدير فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق فاهتدوا باذنه واذا كان كذلك كانت الهداية مغايرة للاهتداء (المسئلة الثانية) احتج الاصحاب بهذه الآية على ان الله تعالى قد يخص المؤمن بهدايات لا يفعلها فى حق الكافر والمعتزلة أجابوا عنه من وجوه (أحدها) انهم اختصوا بالاهتداء فجعل هداية لهم خاصة كقوله هدى للمتقين ثم قال هدى للناس (وثانيها) ان المراد به الهداية الى الثواب وطريق الجنة (وثالثها) هداهم الى الحق بالالطاف (المسئلة الثالثة) قوله لما اختلفوا فيه أى الى ما اختلفوا فيه كقوله تعالى يعودون لما قالوا أى الى ما قالوا ويقال هديته الطريق وللطريق والى الطريق فان قيل لم قال فهداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ولم يقل هداهم للحق فيما اختلفوا وقدم الاختلاف (والجواب) من وجهين (الاول) انه لما كانت العناية بذكر الاختلاف لهم بدأ به ثم فسره بمن هداه (الثانى) قال الفراء هذا من المقلوب أى فهداهم لما اختلفوا فيه (المسئلة الرابعة) قوله باذنه فيه وجوه (أحدها) قال الزجاج بعلمه (الثانى) هداهم بأمره أى حصلت الهداية بسبب الامر كما يقال قطعت بالسكين وذلك لان الحق لم يكن متميزا عن الباطل وبالامر حصل التميز فحصلت الهداية بسبب اذنه (الثالث) قال بعضهم لا بد فيه من اضمار والتقدير هداهم فاهتدوا باذنه أما قوله والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم فاستدلال الاصحاب به معلوم والمعتزلة أجابوا من ثلاثة أوجه (أحدها) المراد بالهداية البيان فالله تعالى خص المكلفين بذلك (والثانى) المراد بالهداية الطريق الى الجنة (الثالث) المراد به اللطف فيكون خاصا لمن يعلم انه يصلح له وهو قول أبى بكر الرازى * قوله تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا ان نصر الله قريب) فى النظم وجهان (الاول) انه تعالى قال فى الآية السالفة والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم والمراد انه يهدى من يشاء الى الحق وطلب الجنة فبين فى هذه الآية ان ذلك الطلب لا يتم ولا يكمل الا باحتمال الشدائد فى التكليف فقال أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم الآية (الثانى) انه فى الآية السالفة لما بين انه هداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه بين فى هذه الآية انهم بعد تلك الهداية احتملوا الشدائد فى اقامة الحق وصبروا على البلوى فكذا أنتم يا أصحاب محمد لا تستحقون الفضيلة فى الدين الا بتحمل هذه المحن وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) استقصينا الكلام فى لفظ أم فى تفسير قوله تعالى أم كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت والذى نزيده ههنا أن نقول أم استفهام متوسط كما ان هل استفهام سابق فيجوز أن يقول هل عندك رجل أعندك رجل ابتداء ولا يجوز أن يقال أم عندك رجل فاما اذا كان متوسطا جاز سواء كان مسبوقا باستفهام آخر أولا يكون اما اذا كان مسبوقا باستفهام آخر فهو كقولك أنت رجل لا تنصف أفمن جهل تفعل هذا أم لك سلطان وأما الذى لا يكون مسبوقا بالاستفهام فهو كقوله الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين أم يقولون افتراه وهذا القسم يكون فى تقدير القسم الاول والتقدير أفيؤمنون بهذا أم يقولون افتراه فكذا تقرير هذه الآية فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق

باذنه

باذنه فصبروا على استهزاء قومهم بهم أفتسلكون سبيلهم أم تحسبون أن تدخلوا الجنة من غير سلوك سبيلهم
هذا ما لخصه القفال رحمه الله والله أعلم (المسئلة الثانية) قوله تعالى ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم أى
ولم يأتكم مثل الذين خلوا وذكر الكوفيون من أهل النحو أن لما أصلها لم وما زائدة وقال سيبويه ما ليست
زائدة لأن لما تقع فى مواضع لا تقع فيها لم يقول الرجل لصاحبه أقدم فلان فيقول لما ولا يقول لم مفردة
قال المبرد اذا قال القائل لم يأتنى زيد فهو نفى لقولك أتاك زيد واذا قال لما يأتنى فمعناه انه لم يأتنى بعد وأنا
أتوقعه قال النابغة     أزف الترحل غير أن ركابنا * لما تزل برحالنا وكأن قد
فعلى هذا قوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم يدل على أن اتيان ذلك متوقع منتظر
(المسئلة الثالثة) قال ابن عباس لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة اشتد الضرر عليهم
لانهم خرجوا بلا مال وتركوا ديارهم وأموالهم فى أيدى المشركين وأظهرت اليهود العداوة لرسول الله
صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى تطييبا لقلوبهم أم حسبتم وقال قتادة والسدى نزلت فى غزوة الخندق
حين أصاب المسلمين ما أصابهم من الجهد والحزن وكان كما قال سبحانه وتعالى وبلغت القلوب الحناجر
وقيل نزلت فى حرب أحد لما قال عبد الله بن أبى لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم الى متى تقتلون أنفسكم
وترجون الباطل ولو كان محمد نبيا لما سلط الله عليكم الاسر والقتل فأنزل الله تعالى هذه الآية واعلم ان
تقدير الآية أم حسبتم أيها المؤمنون أن تدخلوا الجنة بمجرد الايمان بى وتصديق رسولى دون أن تعبدوا
الله بكل ما تعبدكم به وابتلاكم بالصبر عليه وأن ينالكم من أذى الكفار ومن احتمال الفقر والفاقة
ومكابدة الضر والبؤس فى المعيشة ومقاساة الاهوال فى مجاهدة العدو كما كان كذلك من قبلكم من
المؤمنين وهو المراد من قوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم والمثل هو المثل وهو الشبه وهما لغتان
مثل ومثل كشبه وشبه الا ان المثل مستعار لحالة غريبة أو قصة عجيبة لها شأن ومنه قوله تعالى ولله
المثل الاعلى أى الصفة التى لها شأن عظيم واعلم ان فى الكلام حذفا تقديره مثل محنة الذين من قبلكم
وقوله مستهم بيان للمثل وهو استئناف كأن قائلا قال فكيف كان ذلك المثل فقال مستهم البأساء
والضراء وزلزلوا أما البأساء فهو اسم من البؤس بمعنى الشدة وهو الفقر والمسكنة ومنه يقال فلان فى بؤس
وشدة وأما الضراء فالاقرب فيه انه ورود المضار عليه من الآلام والاوجاع وضروب الخوف وعندى أن
البأساء عبارة عن تضييق جهات الخير والمنفعة عليه والضراء عبارة عن انفتاح جهات الشر والآفة والالم
عليه وأما قوله وزلزلوا أى حركوا بأنواع البلايا والرزايا قال الزجاج أصل الزلزلة فى اللغة من أزل الشئ عن
مكانه فاذا قلت زلزلته فتأويله انك كررت تلك الازالة فضوعف لفظه بمضاعفة معناه وكلما كان فيه تكرير
كررت فيه فاء الفعل نحو صر وصرصر وصل وصلصل وكف وكفكف وأقل الشئ أى رفعه من موضعه فاذا
كرر قيل قلقل وفسر بعضهم زلزلوا ههنا بخوفوا وحقيقته غير ما ذكرنا وذلك لان الخائف لا يستقر بل يضطرب
قلبه ولذلك لا يقال ذلك الا فى الخوف المقيم المقعد لانه يذهب السكون فيجب أن يكون زلزلوا ههنا مجاز
والمراد خوفوا ويجوز أن يكونوا مضطربين لا يستقرون لما فى قلوبهم من الجزع والخوف ثم انه تعالى بعد ذكر
هذه الاشياء ذكر شيئا آخر وهو النهاية فى الدلالة على كمال الضر والبؤس والمحنة فقال حتى يقول الرسول والذين
آمنوا معه متى نصر الله وذلك لان الرسل عليهم السلام يكونون فى غاية الثبات والصبر وضبط النفس عند نزول
البلاء فاذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا كان ذلك هو الغاية القصوى فى الشدة فلما بلغت بهم الشدة الى هذه
الدرجة العظيمة قيل لهم الا ان نصر الله قريب اجابة لهم الى طلبهم فتقدير الآية هكذا كانت حالهم الى أن
أتاهم نصر الله ولم يغيرهم طول البلاء على دينهم وأنتم يا معشر المسلمين كونوا على ذلك وتحملوا الاذى والمشقة
فى طلب الحق فان نصر الله قريب لانه آت وكل ما هو آت قريب وهذه الآية مثل قوله الم أحسب الناس أن
يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله وقال أم حسبتم أن تدخلوا الجنة
ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين والمقصود من هذه الآية ما ذكرنا ان أصحاب الرسول عليه

الصلاة والسلام كان ينالهم الامر العظيم من الباساء والضراء من المشركين والمنافقين واليهود ولما أذن
لهم في القتال نالهم من الجراح وذهاب الاموال والنفوس مالا يخفى فعزاهم الله في ذلك وبين أن حال
من قبلهم في طلب الدين كان كذلك والمصيبة اذا عمت طابت وذكر الله من قصة ابراهيم عليه السلام والقائه في
النار ومن أمر أيوب عليه السلام وما ابتلاه به ومن أمر سائر الانبياء عليهم السلام في مصابرتهم على أنواع
البلاء ما صار ذلك في سلوة المؤمنين روى قيس بن أبي حازم عن خباب بن الارت قال شكونا الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم ما نلقى من المشركين فقال ان من كان قبلكم من الامم كانوا يعذبون بانواع البلاء فلم
يصرفهم ذلك عن دينهم حتى ان الرجل يوضع على رأسه المنشار فيشق فلقتين ويمشط الرجل بامشاط الحديد
فيما دون العظم من لحم وعصب وما يصرفه ذلك عن دينه وأيم الله ليتمن هذا الامر حتى يسير الراكب ما بين
صنعاء الى حضرموت لا يخشى الا الله والذئب على غنمه ولكنكم تعجلون (المسئلة الرابعة) قرأ نافع
حتى يقول برفع اللام والباقون بالنصب ووجهه ان حتى اذا نصبت المضارع تكون على ضربين (أحدهما)
أن تكون بمعنى الى وفي هذا الضرب يكون الفعل الذي حصل قبل حتى والذي حصل بعدها قد وجدا
ومضيا تقول سرت حتى أدخلها أي الى أن أدخلها فالسير والدخول قد وجدا ومضيا وعليه النصب
في هذه الآية لان التقدير وزلزلوا الى أن يقول الرسول والزلزلة والقول قد وجدا (والثاني) أن يكون
بمعنى كي كقوله أطعت الله حتى أدخل الجنة أي كي أدخل الجنة والطاعة قد وجدت والدخول لم
يوجد ونصب الآية لا يمكن أن يكون على هذا الوجه وأما الرفع فاعلم ان الفعل الواقع بعد حتى لا بد وأن
يكون على سبيل الحال المحكية التي وجدت كما حكيت الحال في قوله هذا من شيعته وهذا من عدوه وفي
قوله وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد لان هذا لا يصح الا على سبيل ان في ذلك الوقت كان يقال هذا الكلام
ويقال شربت الابل حتى يجيء البعير يجر بطنه والمعنى شربت حتى ان من حضر هناك يقول يجيء البعير يجر
بطنه ثم هذا قد يصدق عند انقضاء السبب وحده دون المسبب كقولك سرت حتى أدخل البلد فيحتمل ان السير
والدخول قد وجدا وحصلا ويحتمل أن يكون قد وجد السير والدخول بعد لم يوجد فهذا هو الكلام
في تقرير وجه النصب ووجه الرفع واعلم ان الاكثرين اختاروا النصب لان قراءة الرفع لا تصح الا اذا
جعلنا الكلام حكاية عمن يخبر عنها حال وقوعها وقراءة النصب لا تحتاج الى هذا الفرض فلا جرم كانت
قراءة النصب أولى (المسئلة الخامسة) في الآية اشكال وهو انه كيف يليق بالرسول القاطع بصحة وعد
الله ووعيده أن يقول على سبيل الاستبعاد متى نصر الله (والجواب) عنه من وجوه (أحدها) ان
كونه رسولا لا يمنع من أن يتأذى من كيد الاعداء قال تعالى ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون وقال
تعالى لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين وقال تعالى حتى اذا استيأس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا
جاءهم نصرنا فعلى هذا اذا ضاق قلبه وقلت حيلته وكان قد سمع من الله تعالى انه ينصره الا انه ما عين
له الوقت في ذلك قال عند ضيق قلبه متى نصر الله حتى انه ان علم قرب الوقت زال همه وغمه وطاب قلبه
والذي يدل على صحة ذلك انه قال في الجواب الا ان نصر الله قريب فلما كان الجواب بذكر القرب دل على ان
السؤال كان واقعا عن القرب ولو كان السؤال وقع عن انه هل يوجد النصر أم لا لما كان هذا الجواب مطابقا
لذلك السؤال وهذا هو الجواب المعتمد (والجواب الثاني) انه تعالى أخبر عن الرسول والذين آمنوا انهم
قالوا قولا ثم ذكر كلامين (أحدهما) متى نصر الله (والثاني) ألا ان نصر الله قريب فوجب اسناد كل
واحد من هذين الكلامين الى واحد من ذينك المذكورين فالذين آمنوا قالوا متى نصر الله والرسول
قال ألا ان نصر الله قريب قالوا ولهذا نظير من القرآن والشعر أما القرآن فقوله ومن رحمته جعل لكم الليل
والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله والمعنى لتسكنوا في الليل ولتبتغوا من فضله في النهار وأما من الشعر
فقول امرئ القيس

كأن قلوب الطير رطبا ويابسا * لدى وكرها العناب والحشف البالي

فالتشبيه بالعناب للرطب وبالحشف البالى لليابس فهذا جواب ذكره قوم وهو متكلف جدا (المسئلة السادسة) ألا ان نصر الله قريب يحتمل أن يكون جوابا من الله تعالى لهم اذ قالوا متى نصر الله فيكون كلامهم قد انتهى عند قوله متى نصر الله ثم قال الله عند ذلك ألا ان نصر الله قريب ويحتمل أن يكون ذلك قولا لقوم منهم كأنهم لما قالوا متى نصر الله رجعوا الى أنفسهم فعلموا ان الله لا يعلى عدوهم عليهم فقالوا ألا ان نصر الله قريب فنحن قد صبرنا يا ربنا ثقة بوعدك فان قيل قوله ألا ان نصر الله قريب يوجب فى حق كل من لحقه شدة أن يعلم انه سيظفر بزوالها وذلك غير ثابت قلنا لا يمتنع أن يكون هذا من خواص الانبياء عليهم السلام ويمكن أن يكون ذلك عاما فى حق الكل اذ كل من كان فى بلاء فانه لا بد له من أحد أمرين اما أن يتخلص عنه واما ان يموت واذا مات فقد وصل الى من لا يهمل أمره ولا يضيع حقه وذلك من أعظم النصر وانما جعله قريبا لان الموت قريب

* قوله تعالى (يسألونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والاقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل وما تفعلوا من خير فان الله به عليم) اعلم انه سبحانه وتعالى لما بالغ فى بيان انه يجب على كل مكلف أن يكون معرضا عن طلب العاجل وأن يكون مشتغلا بطلب الآجل وأن يكون بحيث يبذل النفس والمال فى ذلك شرع بعد ذلك فى بيان الاحكام وهو من هذه الآية الى قوله ألم تر الى الذين خرجوا من ديارهم لان من عادة القرآن أن يكون بيان التوحيد وبيان الوعظ والنصيحة وبيان الاحكام مختلطا بعضها بالبعض ليكون كل واحد منها مقويا للآخر ومؤكدا له (فالحكم الاول) هو هذه الآية وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال عطاء عن ابن عباس نزلت هذه الآية فى رجل أتى النبى عليه الصلاة والسلام فقال ان لى دينارا فقال انفقه على نفسك قال ان لى دينارين قال أنفقهما على أهلك قال ان لى ثلاثة قال أنفقها على خادمك قال ان لى أربعة قال أنفقها على والديك قال ان لى خمسة قال انفقها على قرابتك قال ان لى ستة قال أنفقها فى سبيل الله وهو أحسنها وروى الكلبى عن ابن عباس ان الآية نزلت فى عمرو بن الجموح وكان شيخا كبيرا هرما وهو الذى قتل يوم أحد وعنده مال عظيم فقال ماذا ننفق من أموالنا وأين نضعها فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) للنحويين فى ماذا قولان (أحدهما) أن يجعل ما مع ذا بمنزلة اسم واحد ويكون الموضع نصبا بينفقون والدليل عليه ان العرب يقولون عماذا تسئل باثبات الالف فى ما فلولا ان ما مع ذا بمنزلة اسم واحد لقالوا عم ذا تسئل بحذف الالف كما حذفوها من قوله عم يتساءلون وقوله فيم أنت من ذكراها فلما لم يحذفوا الالف من آخر ما علمت انه مع ذا بمنزلة اسم واحد ولم يحذفوا الالف منه لما لم يكن آخر الاسم والحذف يلحقها اذا كان آخرا الا أن يكون فى شعر كقوله

على ما قام يشتمنى لئيم * كخنزير تمرغ فى رماد

(والقول الثانى) أن يجعل ذا بمعنى الذى ويكون ما رفعا بالابتداء وخبرها ذا والعرب قد يستعملون ذا بمعنى الذى فيقولون من ذا يقول ذاك أى من ذا الذى يقول ذاك فعلى هذا يكون تقدير الآية يسألونك ما الذى ينفقون (المسئلة الثالثة) فى الآية سؤال وهو ان القوم سألوا عما ينفقون لا عن تصرف النفقة اليهم فكيف أجابهم بهذا (والجواب) عنه من وجوه (أحدها) انه حصل فى الآية ما يكون جوابا عن السؤال وضم اليه زيادة بها يكمل ذلك المقصود وذلك لان قوله ما أنفقتم من خير جواب عن السؤال ثم ان ذلك الانفاق لا يكمل الا اذا كان مصروفا الى جهة الاستحقاق فلهذا لما ذكر الله تعالى الجواب أردفه بذكر المصرف تكميلا للبيان (وثانيها) قال القفال انه وان كان السؤال واردا بلفظ ما الا ان المقصود السؤال عن الكيفية لانهم كانوا عالمين ان الذى أمروا به انفاق مال يخرج قربة الى الله تعالى واذا كان هذا معلوما لم ينصرف الوهم الى ان ذلك المال أى شئ هو واذا خرج هذا عن أن يكون مرادا تعين ان المطلوب بالسؤال ان مصرفه أى شئ هو وحينئذ يكون الجواب مطابقا للسؤال ونظيره قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هى ان البقر تشابه علينا قال انه يقول انها بقرة لا ذلول وانما كان هذا الجواب موافقا لذلك السؤال لانه كان من المعلوم ان البقرة هى البهيمة التى شأنها وصفتها كذا

فقوله ماهى لا يمكن حمله على طلب الماهية فتعين أن يكون المراد منه طلب الصفة التى بها تميزت تلك البقرة عن غيرها فبهذا الطريق قلنا ان ذلك الجواب مطابق لذلك السؤال فكذا ههنا لما علمنا انهم كانوا عالمين بان الذى أمروا بانفاقه ما هو وجب أن يقطع بان مرادهم من قولهم ماذا ينفقون ليس هو طلب الماهية بل طلب المصرف فلهذا حسن هذا الجواب (وثالثها) يحتمل أن يكون المراد انهم سألوا هذا السؤال فكانهم قيل لهم هذا السؤال فاسد انفق أى شئ كان ولكن بشرط أن يكون مالا حلالا وبشرط أن يكون مصروفا الى المصرف وهذا مثل ما اذا كان الانسان صحيح المزاج لا يضره أكل أى طعام كان فقال للطبيب ماذا آكل فيقول الطبيب كل فى اليوم مرتين كان المعنى كل ما شئت لكن بهذا الشرط كذا ههنا المعنى أنفق أى شئ أردت بشرط أن يكون المصرف ذلك (المسئلة الرابعة) اعلم انه تعالى راعى الترتيب فى الانفاق فقدم الوالدين وذلك لانهما كالمخرج له من العدم الى الوجود فى عالم الاسباب ثم ربياه فى الحال الذى كان فى غاية الضعف فكان انعامهما على الابن أعظم من انعام غيرهما عليه ولذلك قال تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وفيه اشارة الى انه ليس بعد رعاية حق الله تعالى شئ أوجب من رعاية حق الوالدين لان الله تعالى هو الذى أخرج الانسان من العدم الى الوجود فى الحقيقة والوالدان هما اللذان أخرجاه الى عالم الوجود فى عالم الاسباب الظاهرة فثبت ان حقهما أعظم من حق غيرهما فلهذا أوجب تقديمهما على غيرهما فى رعاية الحقوق ثم ذكر تعالى بعد الوالدين الاقربين والسبب فيه ان الانسان لا يمكنه أن يقوم بمصالح جميع الفقراء بل لا بد وأن يرجح البعض على البعض والترجيح لا بد له من مرجح والقرابة تصلح أن تكون سببا للترجيح من وجوه (أحدها) ان القرابة مظنة المخالطة والمخالطة سبب لاطلاع كل واحد منهم على حال الآخر فاذا كان أحدهما غنيا والآخر فقيرا كان اطلاع الفقير على الغنى أتم واطلاع الغنى على الفقير أتم وذلك من أقوى الحوامل على الانفاق (وثانيها) انه لو لم يراع جانب الفقير احتاج الفقير للرجوع الى غيره وذلك عار وسيئة فى حقه فالاولى أن يتكفل بمصالحهم دفعا للضرر عن النفس (وثالثها) أن قريب الانسان جار مجرى الجزء منه والانفاق على النفس أولى من الانفاق على الغير فلهذا السبب كان الانفاق على القريب أولى من الانفاق على البعيد ثم ان الله تعالى ذكر بعد الاقربين اليتامى وذلك لانهم لصغرهم لا يقدرون على الاكتساب ولكونهم يتامى ليس لهم أحد يكتسب لهم فالطفل الذى مات أبوه قد عدم الكسب والكاسب وأشرف على الضياع ثم ذكر تعالى بعدهم المساكين وحاجة هؤلاء أقل من حاجة اليتامى لان قدرتهم على التحصيل أكثر من قدرة اليتامى ثم ذكر تعالى بعدهم ابن السبيل فانه بسبب انقطاعه عن بلده قد يقع فى الاحتياج والفقر فهذا هو الترتيب الصحيح الذى رتبه الله تعالى فى كيفية الانفاق ثم لما فصل هذا التفصيل الحسن الكامل أردفه بعد ذلك بالاجمال فقال وما تفعلوا من خير فان الله به عليم أى وكل ما فعلتموه من خير اما مع هؤلاء المذكورين واما مع غيرهم حسبة لله وطلبا لجزيل ثوابه وهربا من أليم عقابه فان الله به عليم والعليم مبالغة فى كونه عالما يعنى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء فيجازيكم أحسن الجزاء عليه كما قال انى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى وقال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره (المسئلة الخامسة) المراد من الخير هو المال لقوله عز وجل وانه لحب الخير لشديد وقال ان ترك خيرا الوصية فالمعنى وما تفعلوا من انفاق شئ من المال قل أو كثر وفيه قول آخر وهو أن يكون قوله وما تفعلوا من خير يتناول هذا الانفاق وسائر وجوه البر والطاعة وهذا أولى (المسئلة السادسة) قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية المواريث وهذا ضعيف لانه يحتمل حمل هذه الآية على وجوه لا يتطرق النسخ اليها (أحدها) قال أبو مسلم الانفاق على الوالدين واجب عند قصورهما عن الكسب والملك والمراد بالاقربين الولد وولد الولد وقد تلزم نفقتهم عند فقد الملك واذا حملنا الآية على هذا الوجه فقول من قال انها منسوخة بآية المواريث لا وجه له لان هذه النفقة تلزم فى حال الحياة والميراث يصل بعد الموت وأيضا فما يصل بعد الموت لا يوصف بانه نفقة (وثانيها) أن يكون

المراد

المراد من أحب التقرب الى الله تعالى فى باب النفقة فالاولى له أن ينفقه فى هذه الجهات فيقدم الاولى فالاولى فيكون المراد به التطوع (وثالثها) أن يكون المراد الوجوب فيما يتصل بالوالدين والاقربين من حيث الكفاية وفيما يتصل باليتامى والمساكين مما يكون زكاة (ورابعها) يحتمل أن يريد بالانفاق على الوالدين والاقربين ما يكون بعثا على صلة الرحم وفيما يصرفه لليتامى والمساكين ما يخلص للصدقة فظاهر الآية محتمل لكل هذه الوجوه من غير نسخ (الحكم الثانى) قوله تعالى (كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه عليه الصلاة والسلام كان غير مأذون فى القتال مدة اقامته بمكة فلما هاجر أذن له فى قتال من يقاتله من المشركين ثم أذن له فى قتال المشركين عامة ثم فرض الله الجهاد واختلف العلماء فى هذه الآية فقال قوم انها تقتضى وجوب القتال على الكل وعن مكحول انه كان يحلف عند البيت بالله ان الغزو واجب ونقل عن ابن عمر وعطاء ان هذه الآية تقتضى وجوب القتال على أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام فى ذلك الوقت فقط حجة الاولين ان قوله كتب يقتضى الوجوب وقوله عليكم يقتضيه أيضا والخطاب بالكاف فى قوله عليكم لا يمنع من الوجوب على الموجودين وعلى من سيوجد بعد ذلك كما فى قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام فان قيل ظاهر الآية هل يقتضى أن يكون واجبا على الاعيان أو على الكفاية قلنا بل يقتضى أن يكون واجبا على الاعيان لان قوله عليكم أى على كل واحد من آحادكم كما فى قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حجة عطاء ان قوله كتب يقتضى الايجاب ويكفى فى العمل به مرة واحدة وقوله عليكم يقتضى تخصيص هذا الخطاب بالموجودين فى ذلك الوقت الا انا قلنا ان قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حال الموجودين فيه كحال من سيوجد بعد ذلك بدلالة منفصلة وهى الاجماع وتلك الدلالة مفقودة ههنا فوجب أن يبقى على الوضع الاصلى قالوا ومما يدل على صحة هذا القول قوله تعالى وكلا وعد الله الحسنى ولو كان القاعد مضيعا فرضا لما كان موعودا بالحسنى اللهم الا ان يقال الفرض كان ثابتا ثم نسخ الا ان التزام القول بالنسخ من غير ان يدل عليه دليل غير جائز ويدل عليه أيضا قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة والقول بالنسخ غير جائز على ما بيناه والاجماع اليوم منعقد على انه من فروض الكفايات الا أن يدخل المشركون ديار المسلمين فانه يتعين الجهاد حينئذ على الكل والله أعلم (المسئلة الثانية) قوله وهو كره لكم فيه اشكال وهو ان الظاهر من قوله كتب عليكم أن هذا الخطاب مع المؤمنين والعقل يدل عليه أيضا لان الكافر لا يؤمر بقتال الكافر واذا كان كذلك فكيف قال وهو كره لكم فان هذا يشعر بكون المؤمن كارها لحكم الله وتكليفه وذلك غير جائز لان المؤمن لا يكون ساخطا لاوامر الله تعالى وتكاليفه بل يرضى بذلك ويحبه ويتمسك به ويعلم أنه صلاحه وفى تركه فساده (والجواب) من وجهين (الاول) أن المراد من الكره كونه شاقا على النفس والمكلف وان علم ان ما أمره الله به فهو صلاحه لكن لا يخرج بذلك عن كونه ثقيلا شاقا على النفس لان التكليف عبارة عن الزام ما فى فعله كلفة ومشقة ومن المعلوم ان أعظم ما يميل اليه الطبع الحياة فلذلك أشق الاشياء على النفس القتال (الثانى) أن يكون المراد كراهتهم للقتال قبل ان يفرض لما فيه من الخوف ولكثرة الاعداء فبين الله تعالى ان الذى تكرهونه من القتال خير لكم من تركه لئلا تكرهونه بعد ان فرض عليكم (المسئلة الثالثة) الكره بضم الكاف هو الكراهة بدليل قوله وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم ثم فيه وجهان (أحدهما) أن يكون المعنى وضع المصدر موضع الوصف مبالغة كقول الخنساء

فانما هى اقبال وادبار * كأنه فى نفسه كراهة لفرط كراهتهم له (والثانى) أن يكون فعلا بمعنى مفعول كالخبر بمعنى المخبور أى وهو مكروه لكم وقرأ السلمى بالفتح وهما لغتان كالضعف والضعف ويجوز أن يكون بمعنى الاكراه على سبيل المجاز كأنهم أكرهوا عليه لشدة كراهتهم له ومشقته عليهم ومنه قوله تعالى حملته أمه كرها ووضعته كرها والله أعلم وقال بعضهم الكره بالضم ما كرهته مما لم تكره عليه واذا كان

بالاكراه في الفتح أما قوله وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم ففيه
مسائل (المسئلة الاولى) عسى فعل درج مضارعه وبقي ماضيه فيقال منه عسيتما وعسيتم قال تعالى
فهل عسيتم ويرتفع الاسم بعده كما يرتفع بعد الفعل فتقول عسى زيد كما تقول قام زيد ومعناه قرب قال
تعالى قل عسى أن يكون ردف لكم أي قرب فقولك عسى زيد أن يقوم تقديره عسى قيام زيد أي قرب
قيام زيد (المسئلة الثانية) معنى الآية انه ربما كان الشئ شاقا عليكم في الحال وهو سبب للمنافع
الجليلة في المستقبل وبالضد ولاجله حسن شرب الدواء المر في الحال لتوقع حصول الصحة في المستقبل
وحسن تحمل الاخطار في الاسفار لتوقع حصول الربح في المستقبل وحسن تحمل المشاق في طلب العلم
للفوز بالسعادة العظيمة في الدنيا وفي العقبى وههنا كذلك وذلك لان ترك الجهاد وان كان يفيد في الحال صون
النفس عن خطر القتل وصون المال عن الانفاق ولكن فيه أنواع من المضار منها أن العدو اذا علم ميلكم
الى الدعة والسكون قصد بلادكم وحاول قتلكم فاما أن يأخذكم ويستبيح دماءكم وأموالكم واما أن
تحتاجوا الى قتالهم من غير اعداد آلة وسلاح وهذا يكون كترك مداواة المرض في أول ظهوره بسبب نفرة
النفس عن تحمل مرارة الدواء ثم في آخر الامر يصير المرء مضطرا الى تحمل اضعاف تلك النفرة والمشقة
والحاصل أن القتال سبب لحصول الامن وذلك خير من الانتفاع بسلامة الوقت ومنها وجدان الغنيمة ومنها
السرور العظيم بالاستيلاء على الاعداء اما ما يتعلق بالدين فكثيرة منها ما يحصل للمجاهد من الثواب العظيم
اذا فعل الجهاد تقربا وعبادة وسلك طريقة الاستقامة فلم يفسد ما فعله ومنها أنه يخشى عدوكم أن يستغنمكم
فلا تصبرون على المحنة فترتدون عن الدين ومنها أن عدوكم اذا رأى جدكم في دينكم وبذلكم أنفسكم
وأموالكم في طلبه مال بسبب ذلك الى دينكم فاذا أسلم على يدكم صرتم بسبب ذلك مستحقين للاجر العظيم
عند الله ومنها ان من أقدم على القتال طلبا لمرضاة الله تعالى كان قد تحمل ألم القتل بسبب طلب رضوان
الله ومالم يصر الرجل متيقنا بفضل الله وبرحمته وانه لا يضيع أجر المحسنين وبان لذات الدنيا أمور باطلة
لا يرضى بالقتل ومتى كان كذلك فارق الانسان الدنيا على حب الله وبغض الدنيا وذلك من أعظم سعادات
الانسان فثبت بما ذكرنا أن الطبع ولو كان يكره القتال مع أعداء الله فهو خير كثير وبالضد ومعلوم
أن الامرين متى تعارضا فالاكثر منفعة هو الراجح وهذا هو المراد من قوله وعسى أن تكرهوا شيئا وهو
خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم (المسئلة الثالثة) الشر السوء وأصله من شررت الشئ
اذا بسطته يقال شررت اللحم والثوب اذا بسطته ليجف ومنه قوله * حتى أشرت بالاكف المصاحف
والشرر اللهب لانبساطه فعلى هذا الشر انبساط الاشياء الضارة (المسئلة الرابعة) عسى توهم الشك
مثل لعل وهي من الله تعالى يقين ومنهم من قال انها كلمة مطمعة فهي لا تدل على حصول الشك للقائل
الا أنها تدل على حصول الشك للمستمع وعلى هذا التقدير لا يحتاج الى التأويل أما ان قلنا بانها بمعنى
لعل فالتأويل فيه هو الوجوه المذكورة في قوله تعالى لعلكم تتقون قال الخليل عسى من الله واجب
في القرآن قال فعسى الله أن يأتي بالفتح وقد وجد وعسى الله أن يأتيني بهم جميعا وقد حصل والله أعلم أما قوله
تعالى والله يعلم وأنتم لا تعلمون والمقصود منه الترغيب العظيم في الجهاد وذلك لان الانسان اذا اعتقد
قصور علم نفسه وكمال علم الله تعالى ثم علم انه سبحانه لا يأمر العبد الا بما فيه خيرته ومصلحته علم قطعا ان الذي
أمره الله تعالى به وجب عليه امتثاله سواء كان مكروها للطبع أو لم يكن فكأنه تعالى قال يا أيها العبد فاعلم
أن علمي أكمل من علمك فكن مشتغلا بطاعتي ولا تلتفت الى مقتضى طبعك فهذه الآية في هذا المقام تجري

---

مجرى قوله تعالى في جواب الملائكة اني أعلم مالا تعلمون * قوله تعالى (يسئلونك عن الشهر الحرام
قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج أهله منه أكبر عند الله
والفتنة أكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا ومن يرتدد منكم عن
دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)

فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا فى أن هذا السائل أكان من المسلمين أو من الكافرين والقائلون بانه من المسلمين فريقان (الاول) الذين قالوا انه تعالى لما كتب عليهم القتال وقد كان عند القوم الشهر الحرام والمسجد الحرام أعظم الحرمة فى المنع من القتال لم يبعد عندهم أن يكون الامر بالقتال مقيدا بان يكون فى غير هذا الزمان وفى غير هذا المكان فدعاهم ذلك الى أن سألوا النبى صلى الله عليه وسلم فقالوا أيحل لنا قتالهم فى هذا الشهر وفى هذا الموضع فنزلت الآية فعلى هذا الوجه الظاهر ان هذا السؤال كان من المسلمين (الفريق الثانى) وهم أكثر المفسرين رووا عن ابن عباس أنه قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبد الله بن جحش الاسدى وهو ابن عمته قبل قتال بدر بشهرين وبعد سبعة عشر شهرا من مقدمه المدينة فى ثمانية رهط وكتب له كتابا وعهدا ودفعه اليه وأمره أن يفتحه بعد منزلتين ويقرأه على أصحابه ويعمل بما فيه فاذا فيه أما بعد فسر على بركة الله تعالى بمن اتبعك حتى تنزل بطن نخل فترصد بها عير قريش لعلك أن تأتينا منه بخبر فقال عبد الله سمعا وطاعة لامره فقال لاصحابه من احب منكم الشهادة فلينطلق معى فانى ماض لامره ومن احب التخلف فليتخلف فمضى حتى بلغ بطن نخل بين مكة والطائف فمر عليهم عمرو بن الحضرمى وثلاثة معه فلما رأوا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حلقوا رأس واحد منهم وأوهموا بذلك انهم قوم عمار ثم أتى واقد بن عبد الله الحنظلى وهو أحد من كان مع عبد الله ابن جحش ورمى عمرو بن الحضرمى فقتله وأسروا اثنين وساقوا العير بما فيه حتى قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فضجت قريش وقالوا قد استحل محمد الشهر الحرام شهرا يأمن فيه الخائف فيسفك فيه الدماء والمسلمون أيضا قد استبعدوا ذلك فقال عليه الصلاة والسلام انى ما أمرتكم بالقتال فى الشهر الحرام وقال عبد الله بن جحش يارسول الله انا قتلنا ابن الحضرمى ثم أمسينا فنظرنا الى هلال رجب فلا ندرى أفى رجب أصبناه أم فى جمادى فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم العير والاسارى فنزلت هذه الآية فاخذ رسول الله عليه الصلاة والسلام الغنيمة وعلى هذا التقدير فالاظهر ان هذا السؤال انما صدر عن المسلمين لوجوه (أحدها) ان أكثر الحاضرين عند رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مسلمين (وثانيها) أن ماقبل هذه الآية ومابعدها خطاب مع المسلمين أما ماقبل هذه الآية فقوله أم حسبتم أن تدخلوا الجنة وهو خطاب مع المسلمين وقوله يسئلونك ماذا ينفقون حكاية عنهم وأما مابعد هذه الآية فكذلك وهو قوله يسئلونك عن الخمر والميسر ويسئلونك عن اليتامى (وثالثها) روى سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه قال مارأيت قوما كانوا خيرا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ماسألوه الاعن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض كلهن فى القرآن منها يسئلونك عن الشهر الحرام (والقول الثانى) ان هذا السؤال كان من الكفار قالوا سألوا الرسول عليه الصلاة والسلام عن القتال فى الشهر الحرام حتى لو أخبرهم بانه حلال فتكوا به واستحلوا قتاله فيه فانزل الله تعالى هذه الآية يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه أى يسئلونك عن قتال فى الشهر الحرام قل قتال فيه كبير ولكن الصد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام والكفر به أكبر من ذلك القتال ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم فبين تعالى ان غرضهم من هذا السؤال أن يقاتلوا المسلمين ثم أنزل تعالى بعده قوله الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فصرح فى هذه الآية بان القتال على سبيل الدفع جائز (المسئلة الثانية) قوله تعالى قتال فيه خفض على البدل من الشهر الحرام وهذا يسمى بدل الاشتمال كقولك أعجبنى زيد علمه ونفعنى زيد كلامه وسرق زيد ماله وسلب زيد ثوبه قال تعالى قتل أصحاب الاخدود النار ذات الوقود وقال بعضهم الخفض فى قتال على تكرير العامل والتقدير يسئلونك عن الشهر الحرام عن قتال فيه وهكذا هو فى قراءة ابن مسعود والربيع ونظيره قوله تعالى للذين استضعفوا لمن آمن منهم وقرأ عكرمة قتل فيه أما قوله تعالى قل قتال فيه كبير ففيه مسألتان (المسئلة الاولى) قتال فيه مبتدأ وكبير خبره وقوله قتال وان كان نكرة الا أنه تخصص بقوله فيه فحسن جعله مبتدأ والمراد من قوله كبير أى عظيم مستنكر كما يسمى الذنب

العظيم كبيرة قال تعالى كبرت كلمة تخرج من أفواههم فان قيل لم نكر القتال في قوله تعالى قتال فيه ومن حق النكرة اذا تكررت أن تجيء باللام حتى يكون المذكور الثاني هو الاول لانه لو لم يكن كذلك كان المذكور الثاني غير الاول كما في قوله تعالى ان مع العسر يسرا قلنا نعم ما ذكرتم أن اللفظ اذا تكرر وكانا نكرتين كان المراد بالثاني اذا غير الاول والقوم أرادوا بقولهم يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه ذلك القتال المعين الذي أقدم عليه عبد الله بن جحش فقال تعالى قل قتال فيه كبير وفيه تنبيه على ان القتال الذي يكون كبيرا ليس هو هذا القتال الذي سألتم عنه بل هو قتال آخر لان هذا القتال كان الغرض به نصرة الاسلام واذلال الكفر فكيف يكون هذا من الكبائر انما القتال الكبير هو الذي يكون الغرض فيه هدم الاسلام وتقوية الكفر فكان اختيار التنكير في اللفظين لاجل هذه الدقيقة الا أنه تعالى ما صرح بهذا الكلام لئلا تضيق قلوبهم بل أبهم الكلام بحيث يكون ظاهره كالموهم لما أرادوه وباطنه يكون موافقا للحق وهذا انما حصل بان ذكر هذين اللفظين على سبيل التنكير ولو أنه وقع التعبير عنهما أو عن أحدهما بلفظ التعريف لبطلت هذه الفائدة الجليلة فسبحان من له تحت كل كلمة من كلمات هذا الكتاب سر لطيف لا يهتدي اليه الا أولوا الالباب (المسئلة الثانية) اتفق الجمهور على ان حكم هذه الآية حرمة القتال في الشهر الحرام ثم اختلفوا ان ذلك الحكم هل بقي أم نسخ فنقل عن ابن جريج أنه قال حلف لي عطاء بالله أنه لا يحل للناس الغزو في الحرم ولا في الاشهر الحرم الا على سبيل الدفع روى جابر قال لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو في الشهر الحرام الا أن يغزى وسئل سعيد بن المسيب هل يصلح للمسلمين أن يقاتلوا الكفار في الشهر الحرام قال نعم قال أبو عبيد والناس بالثغور اليوم جميعا على هذا القول يرون الغزو مباحا في الشهور كلها ولم أر أحدا من علماء الشام والعراق ينكره عليهم وكذلك أحسب قول أهل الحجاز والحجة في اباحته قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وهذه الآية ناسخة لتحريم القتال في الشهر الحرام والذي عندي ان قوله تعالى قل قتال فيه كبير هذا نكرة في سياق الاثبات فيتناول فردا واحدا ولا يتناول كل الافراد فهذه الآية لا دلالة فيها على تحريم القتال مطلقا في الشهر الحرام فلا حاجة الى تقدير النسخ فيه أما قوله تعالى وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج أهله منه أكبر عند الله ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) للنحويين في هذه الآية وجوه (الاول) قول البصريين وهو الذي اختاره الزجاج ان قوله وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج أهله منه كلها مرفوعة بالابتداء وخبرها قوله أكبر عند الله والمعنى ان القتال الذي سألتم عنه وان كان كبيرا الا ان هذه الاشياء أكبر منه فاذا لم تمتنعوا عنها في الشهر الحرام فكيف تعيبون عبد الله بن جحش على ذلك القتال مع ان له فيه عذرا ظاهرا فانه كان يجوز أن يكون ذلك القتل واقعا في جمادى الآخرة ونظيره قوله تعالى لبني اسرائيل أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم لم تقولون ما لا تفعلون وهذا وجه ظاهر الا انهم اختلفوا في الجر في قوله والمسجد الحرام وذكروا فيه وجهين (أحدهما) أنه عطف على الهاء في به (والثاني) وهو قول الاكثرين أنه عطف على سبيل الله قالوا وهو متأكد بقوله تعالى ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام واعترضوا على الوجه الاول بانه لا يجوز العطف على الضمير فانه لا يقال مررت به وعمرو وعلى الثاني بان على هذا الوجه يكون تقدير الآية صد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام فقوله عن المسجد الحرام صلة للصد والصلة والموصول في حكم الشيء الواحد فايقاع الاجنبي بينهما لا يكون جائزا أجيب عن الاول لم لا يجوز اضمار حرف الجر فيه حتى يكون التقدير وكفر به وبالمسجد الحرام والاضمار في كلام الله ليس بغريب ثم يتأكد هذا بقراءة حمزة تساءلون به والارحام على سبيل الخفض ولو أن حمزة روى هذه اللغة لكان مقبولا بالاتفاق فاذا قرأ به في كتاب الله تعالى كان اولى أن يكون مقبولا وأما الاكثرون الذين اختاروا القول الثاني قالوا لا شك أنه يقتضي وقوع الاجنبي بين الصلة والموصول والاصل أنه لا يجوز الا انا تحملناه ههنا لوجهين (الاول) أن الصد عن سبيل الله والكفر به كالشيء الواحد في المعنى فكأنه

لانفصل (والثانى) أن موضع قوله وكفر به عقيب قوله والمسجد الحرام الا أنه قدم عليه لفرط العناية كقوله تعالى ولم يكن له كفوًا أحد كان من حق الكلام أن يقال ولم يكن له أحد كفوًا الا أن فرط العناية أوجب تقديمه فكذا ههنا (الوجه الثانى) فى هذه الآية وهو اختيار الفراء وأبى مسلم الاصفهانى ان قوله تعالى والمسجد الحرام عطف بالواو على الشهر الحرام والتقدير يسئلونك عن قتال فى الشهر الحرام والمسجد الحرام ثم بعد هذا طريقان (أحدهما) ان قوله قتال فيه مبتدأ وقوله كبير وصد عن سبيل الله وكفر به خبر بعد خبر والتقدير ان قتالا فيه محكوم عليه بانه كبير وبانه صد عن سبيل الله وبانه كفر بالله (والطريق الثانى) أن يكون قوله قتال فيه كبير جملة مبتدأ وخبر وأما قوله وصد عن سبيل الله فهو مرفوع بالابتداء وكذا قوله وكفر به والخبر محذوف لدلالة ما تقدم عليه والتقدير قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله كبير وكفر به كبير ونظيره قولك زيد منطلق وعمرو تقديره وعمرو منطلق طعن البصريون فى هذا الجواب فقالوا أما قولكم تقدير الآية يسئلونك عن قتال فى المسجد الحرام فهو ضعيف لان السؤال كان واقعا عن القتال فى الشهر الحرام لا عن القتال فى المسجد الحرام وطعنوا فى الوجه الاول بانه يقتضى أن يكون القتال فى الشهر الحرام كفرا بالله وهو خطأ بالاجماع وطعنوا فى الوجه الثانى بانه لما قال بعد ذلك واخراج أهله منه أكبر أى أكبر من كل ما تقدم فيلزم أن يكون اخراج أهل المسجد من المسجد أكبر عند الله من الكفر وهو خطأ بالاجماع وأقول للفراء أن يجيب عن الاول بانه من الذى أخبركم بانه ما وقع السؤال عن القتال فى المسجد الحرام بل الظاهر انه وقع لان القوم كانوا مستعظمين للقتال فى الشهر الحرام وفى البلد الحرام وكان أحدهما كالآخر فى القبح عند القوم فالظاهر انهم جمعوهما فى السؤال وقولهم على الوجه الاول يلزم أن يكون القتال فى الشهر الحرام كفرا قلنا يلزم أن يكون قتال فى الشهر الحرام كفرا ونحن نقول به لان النكرة فى الاثبات لا تفيد العموم وعندنا أن قتالا واحدا فى المسجد الحرام كفر ولا يلزم أن كل قتال كذلك وقولهم على الوجه الثانى يلزم أن يكون اخراج أهل المسجد منه أكبر من الكفر قلنا المراد من أهل المسجد هم الرسول عليه السلام والصحابة واخراج الرسول من المسجد على سبيل الاذلال لا شك انه كفر وهو مع كونه كفرا فهو ظلم لانه ايذاء للانسان من غير جرم سابق وعرض لاحق ولا شك ان الشئ الذى يكون ظلما وكفرا أكبر وأقبح عند الله مما يكون كفرا وحده فهذا جملة القول فى تقرير قول الفراء (القول الثالث) فى الآية قوله قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به وجهه ظاهر وهو ان قتالا فيه موصوف بهذه الصفات وأما الخفض فى قوله والمسجد الحرام فهو واو القسم الا ان الجمهور ما اقاموا لهذا القول وزنا (المسئلة الثانية) أما الصد عن سبيل الله ففيه وجوه (أحدها) انه صد عن الايمان بالله وبمحمد عليه السلام (وثانيها) صد للمسلمين من أن يهاجروا الى الرسول عليه السلام (وثالثها) صد المسلمين عام الحديبية عن عمرة البيت ولقائل أن يقول الرواية دالة على ان هذه الآية نزلت قبل غزوة بدر فى قصة عبد الله بن جحش وقصة الحديبية كانت بعد غزوة بدر بمدة طويلة ويمكن أن يجاب عنه بان ما كان فى معلوم الله تعالى كان كالواقع وأما الكفر بالله فهو الكفر بكونه مرسلا للرسل مستحقا للعبادة قادرا على البعث وأما قوله والمسجد الحرام فان عطفناه على الضمير فى به كان المعنى وكفر بالمسجد الحرام ومعنى الكفر بالمسجد الحرام هو منع الناس عن الصلاة فيه والطواف به فقد كفروا بما هو السبب فى فضيلته التى بها يتميز عن سائر البقاع ومن قال انه معطوف على سبيل الله كان المعنى وصد عن المسجد الحرام وذلك لانهم صدوا عن المسجد الحرام الطائفين والعاكفين والركع السجود وأما قوله تعالى واخراج أهله منه فالمراد انهم اخرجوا المسلمين من المسجد بل من مكة وانما جعلهم اهلا له اذ كانوا هم القائمين بحقوق البيت كما قال تعالى والزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها وقال تعالى وما لهم ان لا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا أولياءه ان أولياؤه الا المتقون فاخبر تعالى أن المشركين خرجوا بشركهم عن ان يكونوا اولياء المسجد ثم انه تعالى بعد ان ذكر هذه

الاشياء حكم عليها بانها أكبر أي كل واحد منها أكبر من قتال في الشهر الحرام وهذا تفريع على قول الزجاج
وانما قلنا ان كل واحد من هذه الاشياء أكبر من قتال في الشهر الحرام لوجهين (أحدهما) أن كل واحد
من هذه الاشياء كفر والكفر أعظم من القتل (والثاني) انا ندعي أن كل واحد من هذه الاشياء أكبر من
قتال في الشهر الحرام وهو القتال الذي صدر عن عبد الله بن جحش وهو ما كان قاطعا بوقوع ذلك القتال
في الشهر الحرام وهؤلاء الكفار قاطعون بوقوع هذه الاشياء منهم في الشهر الحرام فيلزم أن يكون وقوع
هذه الاشياء أكبر أما قوله تعالى والفتنة أكبر من القتل فقد ذكروا في الفتنة قولين (أحدهما) هي
الكفر وهذا القول عليه أكثر المفسرين وهو عندي ضعيف لان على قول الزجاج قد تقدم ذكر ذلك فانه
تعالى قال وكفر به أكبر فحمل الفتنة على الكفر يكون تكرارا بل هذا التأويل يستقيم على قول الفراء
(والقول الثاني) أن الفتنة هي ما كانوا يفتنون المسلمين عن دينهم تارة بالقاء الشبهات في قلوبهم وتارة
بالتعذيب كفعلهم ببلال وصهيب وعمار بن ياسر وهذا قول محمد بن اسحاق وقد ذكرنا أن الفتنة عبارة
عن الامتحان يقال فتنت الذهب بالنار اذا ادخلته فيها لتزيل الغش عنه ومنه قوله تعالى انما أموالكم
وأولادكم فتنة أي امتحان لكم لانه اذا لزمه انفاق المال في سبيل الله تفكر في ولده فصار ذلك مانعا له عن
الانفاق وقال تعالى ألم أحسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون أي لا يمتحنون في دينهم
بانواع البلاء وقال وفتناك فتونا وانما هو الامتحان بالبلوى وقال ومن الناس من يقول آمنا بالله فاذا
أوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله والمراد به المحنة التي تصيبه من جهة الدين من الكفار وقال
ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا والمراد انهم آذوهم وعرضوهم على العذاب ليمتحنوا ثباتهم
على دينهم وقال فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقال ما أنتم عليه
بفاتنين الا من هو صال الجحيم وقال فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة أي المحنة في الدين وقال واحذرهم
ان يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك وقال ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا وقال ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم
الظالمين والمعنى ان يفتنوا بها عن دينهم فيتزين في أعينهم ما هم فيه من الكفر والظلم وقال فستبصر
ويبصرون بأيكم المفتون قيل المفتون المجنون والجنون فتنة اذ هو محنة وعدول عن سبيل أهل السلامة
في العقول فثبت بهذه الآيات أن الفتنة هي الامتحان وانما قلنا ان الفتنة أكبر من القتل لان
الفتنة عن الدين تفضي الى القتل الكثير في الدنيا والى استحقاق العذاب الدائم في الآخرة فصح أن الفتنة
أكبر من القتل فضلا عن ذلك القتل الذي وقع السؤال عنه وهو قتل ابن الحضرمي روى أنه لما نزلت
هذه الآية كتب عبد الله بن جحش صاحب هذه السرية الى مؤمني مكة اذا عيركم المشركون بالقتال في الشهر
الحرام فعيروهم أنتم بالكفر واخراج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة ومنع المؤمنين عن البيت الحرام
قال ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا والمعنى ظاهر ونظيره قوله تعالى ولن ترضى
عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) مازال يفعل كذا ولا يزال يفعل
كذا قال الواحدي هذا فعل لا مصدر له ولا يقال منه فاعل ولا مفعول ومثله في الافعال كثير نحو عسى
ليس له مصدر ولا مضارع وكذلك ذرو ما فتئ وهلم وهاك وهات وتعال ومعنى لا يزالون أي يدومون على ذلك
الفعل لان الزوال يفيد النفي فاذا أدخلت عليه ما كان ذلك نفيا للنفي فيكون دليلا على الثبوت الدائم
(المسئلة الثانية) قوله حتى يردوكم عن دينكم أي الى أن يردوكم وقيل المعنى ليردوكم (المسئلة الثالثة)
قوله ان استطاعوا استبعاد لاستطاعتهم كقول الرجل لعدوه ان ظفرت بي فلا تبق علي وهو واثق بانه
لا يظفر به ثم قال تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال
الواحدي قوله ومن يرتدد أظهر التضعيف مع الجزم لسكون الحرف الثاني وهو أكثر في اللغة من الادغام
وقوله فيمت هو جزم بالعطف على يرتدد وجوابه فاولئك حبطت أعمالهم (المسئلة الثانية) لما بين تعالى
ان غرضهم من تلك المقاتلة هو أن يرتد المسلمون عن دينهم ذكر بعده وعيدا شديدا على الردة فقال ومن

يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة واستوجب العذاب الدائم
في النار (المسئلة الثالثة) ظاهر الآية يقتضي ان الارتداد انما يتفرع عليه الاحكام المذكورة اذا
مات المرتد على الكفر أما اذا أسلم بعد الردة لم يثبت شيء من هذه الاحكام وقد تفرع على هذه النكتة بحث
أصولي وبحث فروعي أما البحث الاصولي فهو ان جماعة من المتكلمين زعموا ان شرط صحة الايمان والكفر
حصول الموافاة فالايمان لا يكون ايمانا الا اذا مات المؤمن عليه والكفر لا يكون كفرا الا اذا مات الكافر
عليه قالوا لان من كان مؤمنا ثم ارتد والعياذ بالله فلو كان ذلك الايمان الظاهر ايمانا في الحقيقة لكان قد
استحق عليه الثواب الابدي ثم بعد كفره يستحق العقاب الابدي فاما أن يبقى الاستحقاقان وهو محال واما
أن يقال ان الطارئ يزيل السابق وهذا محال لوجوه (أحدها) ان المنافاة حاصلة بين السابق والطارئ
فليس كون الطارئ مزيلا للسابق أولى من كون السابق دافعا للطارئ بل الثاني أولى لان الدفع أسهل من
الرفع (وثانيها) ان المنافاة اذا كانت حاصلة من الجانبين كان شرط طريان الطارئ زوال السابق فلو عللنا
زوال السابق بطريان الطارئ لزم الدور وهو محال (وثالثها) ان ثواب الايمان السابق وعقاب الكفر
الطارئ اما أن يكونا متساويين أو يكون أحدهما أزيد من الآخر فان تساويا وجب أن يتحابط كل واحد
منهما بالآخر فحينئذ يبقى المكلف لا من أهل الثواب ولا من أهل العقاب وهو باطل بالاجماع وان ازداد
أحدهما على الآخر فلنفرض ان السابق أزيد فعند طريان الطارئ لا يزول الا ما يساويه فحينئذ يزول بعض
الاستحقاقات دون البعض مع كونها متساوية في الماهية فيكون ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال
أو لنفرض ان السابق أقل فحينئذ اما أن يكون الطارئ الزائد يكون جملة أجزائه مؤثرة في ازالة السابق
فحينئذ يجتمع على الاثر الواحد مؤثرات مستقلة وهو محال واما أن يكون المؤثر في ازالة السابق بعض
أجزاء الطارئ دون البعض وحينئذ يكون اختصاص ذلك البعض بالمؤثرية ترجيحا للممكن من غير مرجح
وهو محال فثبت بما ذكرنا انه اذا كان مؤمنا ثم كفر فذلك الايمان السابق وان كنا نظنه ايمانا الا انه ما كان
عند الله ايمانا فظهر ان الموافاة شرط لكون الايمان ايمانا والكفر كفرا وهذا هو الذي دلت الآية عليه فانها
دلت على ان شرط كون الردة موجبة لتلك الاحكام أن يموت المرتد على تلك الردة أما البحث الفروعي فهو
ان المسلم اذا صلى ثم ارتد ثم أسلم في الوقت قال الشافعي رحمه الله لا اعادة عليه وقال أبو حنيفة رحمه الله يلزمه
قضاء ما أدى وكذلك الحج حجة الشافعي رضي الله عنه قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر
فاولئك حبطت أعمالهم شرط في حبوط العمل أن يموت وهو كافر وهذا الشخص لم يوجد في حقه هذا
الشرط فوجب أن لا يصير عمله محبطا فان قيل هذا معارض بقوله ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون
وقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله لا يقال حمل المطلق على المقيد واجب لانا نقول ليس هذا من باب
المطلق والمقيد فانهم أجمعوا على ان من علق حكما بشرطين وعلقه بشرط ان الحكم ينزل عند أيهما وجد كمن
قال لعبده أنت حر اذا جاء يوم الخميس أنت حر اذا جاء يوم الخميس والجمعة لا يبطل واحد منهما بل اذا جاء يوم
الخميس عتق ولو كان باعه فجاء يوم الخميس ولم يكن في ملكه ثم اشتراه ثم جاء يوم الجمعة وهو في ملكه عتق
بالتعليق الاول (والسؤال الثاني) عن التمسك بهذه الآية ان هذه الآية دلت على ان الموت على الردة
شرط لمجموع الاحكام المذكورة في هذه الآية ونحن نقول به فان من جملة هذه الاحكام الخلود في النار
وذلك لا يثبت الا مع هذا الشرط وانما الخلاف في حبط الاعمال وليس في الآية دلالة على ان الموت على
الردة شرط فيه (والجواب) ان هذا من باب المطلق والمقيد لا من باب التعليق بشرط واحد وبشرطين
لان التعليق بشرط وبشرطين انما يصح لو لم يكن تعليقه بكل واحد منهما مانعا من تعليقه بالآخر وفي مسئلتنا
لو جعلنا مجرد الردة مؤثرا في الحبوط لم يبق للموت على الردة أثر في الحبوط أصلا في شيء من الاوقات فعلمنا
ان هذا ليس من باب التعليق بشرط وبشرطين بل من باب المطلق والمقيد (وأما السؤال الثاني) فجوابه
ان الآية دلت على ان الردة انما توجب الحبوط بشرط الموت على الردة وانما توجب الخلود في النار بشرط

الموت على الردة وعلى هذا التقدير فذلك السؤال ساقط أما قوله تعالى فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا
والآخرة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أهل اللغة أصل الحبط ان تأكل الابل شيئا يضرها
فتعظم بطونها فتهلك وفي الحديث وان مما ينبت الربيع ما يقتل حبطا أو يلم فسمى بطلان الاعمال بهذا لانه
كفساد الشئ بسبب ورود المفسد عليه (المسئلة الثانية) المراد من احباط العمل ليس هو ابطال
نفس العمل لان العمل شئ كما وجد فنى وزال واعدام المعدوم محال ثم اختلف المتكلمون فيه فقال
المثبتون للاحباط والتكفير المراد منه ان عقاب الردة الحادثة يزيل ثواب الايمان السابق اما بشرط الموازنة
على ما هو مذهب أبي هاشم وجمهور المتأخرين من المعتزلة أولا بشرط الموازنة على ما هو مذهب أبي على
وقال المنكرون للاحباط بهذا المعنى المراد من الاحباط الوارد في كتاب الله هو ان المرتد اذا أتى بالردة فتلك
الردة عمل محبط لان الآتي بالردة كان يمكنه أن يأتي بدلها بعمل يستحق به ثوابا فاذا لم يأت بذلك العمل
الجيد وأتى بدله بهذا العمل الردىء الذي لا يستفيد منه نفعا بل يستفيد منه أعظم المضار يقال انه
أحبط عمله أي أتى بعمل باطل ليس فيه فائدة بل فيه مضرة ثم قال المنكرون للاحباط هذا الذي ذكرناه
في تفسير الاحباط اما أن يكون حقيقة في لفظ الاحباط واما أن لا يكون فان كان حقيقة فيه وجب المصير
اليه وان كان مجازا وجب المصير اليه لانا ذكرنا الدلائل القاطعة في مسئلة ان الموافاة شرط في صحة الايمان
على ان القول بان أثر الفعل الحادث يزيل أثر الفعل السابق محال (المسئلة الثالثة) اما حبوط
الاعمال في الدنيا فهو انه يقتل عند الظفر به ويقاتل الى أن يظفر به ولا يستحق من المؤمنين موالاة ولا نصرا
ولا ثناء حسنا وتبين زوجته منه ولا يستحق الميراث من المسلمين ويجوز أن يكون المعنى في قوله حبطت
أعمالهم في الدنيا ان ما يريدونه بعد الردة من الاضرار بالمسلمين ومكايدتهم بالانتقال عن دينهم يبطل كله
فلا يحصلون منه على شئ لاعزاز الله الاسلام بانصاره فتكون الاعمال على هذا التأويل ما يعملونه بعد الردة
وأما حبوط أعمالهم في الآخرة فعند القائلين بالاحباط معناه ان هذه الردة تبطل استحقاقهم للثواب الذي
استحقوه بأعمالهم السالفة وعند المنكرين لذلك معناه انهم لا يستفيدون من تلك الردة ثوابا ونفعا
في الآخرة بل يستفيدون منها أعظم المضار ثم بين كيفية تلك المضرة فقال تعالى وأولئك أصحاب النار هم
فيها خالدون * قوله عز وجل (ان الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون
رحمة الله والله غفور رحيم) في الآية مسألتان (المسئلة الاولى) في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان
(الاول) ان عبد الله بن جحش قال يا رسول الله هب انه لا عقاب علينا فيما فعلنا فهل نطمع منه أجرا وثوابا
فنزلت هذه الآية لان عبد الله كان مؤمنا وكان مهاجرا وكان بسبب هذه المقاتلة مجاهدا (والثاني)
انه تعالى لما أوجب الجهاد من قبل بقوله كتب عليكم القتال وهو كره لكم وبين ان تركه سبب للوعيد اتبع
ذلك بذكر من يقوم به فقال ان الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله ولا يكاد يوجد وعيد
الا ويعقبه وعد (المسئلة الثانية) هاجروا أي فارقوا أوطانهم وعشائرهم وأصله من الهجر الذي
هو ضد الوصل ومنه قيل للكلام القبيح هجر لانه مما ينبغي أن يهجر والهاجرة وقت يهجر فيه العمل والمهاجرة
مفاعلة من الهجرة وجاز أن يكون المراد منه ان الاحباب والاقارب هجروه بسبب هذا الدين وهو أيضا
هجرهم بهذا السبب فكان ذلك مهاجرة وأما المجاهدة فاصلها من الجهد الذي هو المشقة ويجوز أن يكون
معنى المجاهدة أن يضم جهده الى جهد آخر في نصرة دين الله كما ان المساعدة عبارة عن ضم الرجل ساعده
الى ساعد آخر ليحصل التأييد والقوة ويجوز أن يكون المراد من المجاهدة بذل الجهد في قتال العدو وعند
فعل العدو مثل ذلك فتصير مفاعلة ثم قال تعالى أولئك يرجون رحمة الله وفيه قولان (الاول) ان المراد منه
الرجاء وهو عبارة عن ظن المنافع التي يتوقعها وأراد تعالى في هذا الموضع انهم يطمعون في ثواب الله وذلك
لان عبد الله بن جحش ما كان قاطعا بالفوز والثواب في عمله بل كان يتوقعه ويرجوه فان قيل لم جعل الوعد
معلقا بالرجاء ولم يقطع به كما في سائر الآيات قلنا (الجواب) من وجوه (أحدها) ان مذهبنا ان

الثواب على الايمان والعمل غير واجب عقلا بل بحكم الوعد فلذلك علقه بالرجاء (وثانيها) هب انه واجب عقلا بحكم الوعد ولكنه تعلق بان لا يكفر بعد ذلك وهذا الشرط مشكوك فيه لا متيقن فلا جرم كان الحاصل هو الرجاء لا القطع (وثالثها) ان المذكور ههنا هو الايمان والهجرة والجهاد فى سبيل الله ولابد للانسان مع ذلك من سائر الاعمال وهو أن يرجو أن يوفقه الله لها كما وفقه لهذه الثلاثة فلا جرم علقه على الرجاء (ورابعها) ليس المراد من الآية ان الله شكك العبد فى هذه المغفرة بل المراد وصفهم بانهم يفارقون الدنيا مع الهجرة والجهاد مستقصرين أنفسهم فى حق الله تعالى يرون انهم لم يعبدوه حق عبادته ولم يقضوا ما يلزمهم فى نصرة دينه فيقدمون على الله مع الخوف والرجاء كما قال والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة انهم الى ربهم راجعون (القول الثانى) أن المراد من الرجاء القطع واليقين فى أصل الثواب والظن انما دخل فى كميته وفى وقته وفيه وجوه قررناها فى تفسير قوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم ثم قال تعالى والله غفور رحيم أى ان الله تعالى يحقق لهم رجاءهم اذا ماتوا على الايمان والعمل الصالح وانه غفور رحيم غفر لعبد الله بن جحش وأصحابه ما لم يعلموا ورحمهم (الحكم الثالث) قوله عز وجل (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما أكبر من نفعهما) اعلم أن قوله يسألونك عن الخمر والميسر ليس فيه بيان انهم عن أى شئ سألوا فانه يحتمل انهم سألوا عن حقيقته وماهيته ويحتمل انهم سألوا عن حل الانتفاع به ويحتمل انهم سألوا عن حل شربه وحرمته الا انه تعالى لما أجاب بذكر الحرمة دل تخصيص الجواب على ان ذلك السؤال كان واقعا عن الحل والحرمة وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) قالوا نزلت فى الخمر أربع آيات نزل بمكة قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا وكان المسلمون يشربونها وهى حلال لهم ثم ان عمر ومعاذا ونفرا من الصحابة قالوا يا رسول الله أفتنا فى الخمر فانها مذهبة للعقل مسلبة للمال فنزل فيها قوله تعالى قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس فشربها قوم وتركها آخرون ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناسا منهم فشربوا وسكروا فقام بعضهم يصلى فقرأ قل يا أيها الكافرون اعبد ما تعبدون فنزل لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى فقل من شربها ثم اجتمع قوم من الانصار وفيهم سعد بن أبى وقاص فلما سكروا افتخروا وتناشدوا الاشعار حتى أنشد سعد شعرا فيه هجاء للانصار فضربه أنصارى بلحى بعير فشجه شجة موضحة فشكا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر اللهم بين لنا فى الخمر بيانا شافيا فنزل انما الخمر والميسر الى قوله فهل أنتم منتهون فقال عمر انتهينا يا رب قال القفال رحمه الله والحكمة فى وقوع التحريم على هذا الترتيب ان الله تعالى علم أن القوم قد كانوا ألفوا شرب الخمر وكان انتفاعهم بذلك كثيرا فعلم انه لو منعهم دفعة واحدة لشق ذلك عليهم فلا جرم استعمل فى التحريم هذا التدريج وهذا الرفق ومن الناس من قال بان الله حرم الخمر والميسر بهذه الآية ثم نزل قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى فاقتضى ذلك تحريم شرب الخمر وقت الصلاة لان شارب الخمر لا يمكنه أن يصلى الا مع السكر فكان المنع من ذلك منعا من الشرب ضمنا ثم نزلت آية المائدة فكانت فى غاية القوة فى التحريم وعن الربيع بن أنس أن هذه الآية نزلت بعد تحريم الخمر (المسئلة الثانية) اعلم أن عندنا أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر فنفتقر الى بيان أن الخمر ما هو ثم الى بيان أن هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر (أما المقام الاول) فى بيان أن الخمر ما هو قال الشافعى رحمه الله كل شراب مسكر فهو خمر وقال أبو حنيفة الخمر عبارة عن عصير العنب الشديد الذى قذف بالزبد حجة الشافعى على قوله وجوه (أحدها) ما روى أبو داود فى سننه عن الشعبى عن ابن عمر رضى الله عنهما قال نزل تحريم الخمر يوم نزل وهى من خمسة من العنب والتمر والحنطة والشعير والذرة والخمر ما خامر العقل وجه الاستدلال به من ثلاثة أوجه (أحدها) أن عمر رضى الله عنه أخبر أن الخمر حرمت يوم حرمت وهى تتخذ من الحنطة والشعير كما انها كانت تتخذ من العنب والتمر وهذا يدل على انهم كانوا يسمونها كلها خمرا (وثانيها) انه قال حرمت الخمر يوم حرمت وهى تتخذ من هذه الاشياء الخمسة وهذا كالتصريح بأن تحريم الخمر يتناول تحريم هذه الانواع الخمسة (وثالثها) أن عمر رضى الله عنه الحق

بها كل ما خامر العقل من شراب ولا شك أن عمر كان عالما باللغة وروايته أن الخمر اسم لكل ما خامر العقل فغيره (الحجة الثانية) روى أبو داود عن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من العنب خمرا وان من التمر خمرا وان من العسل خمرا وان من البر خمرا وان من الشعير خمرا والاستدلال به من وجهين (أحدهما) أن هذا صريح في أن هذه الاشياء داخلة تحت اسم الخمر فتكون داخلة تحت الآية الدالة على تحريم الخمر (والثاني) انه ليس مقصود الشارع تعليم اللغات فوجب أن يكون مراده من ذلك بيان أن الحكم الثابت في الخمر ثابت فيها والحكم المشهور الذي اختص به الخمر هو حرمة الشرب فوجب أن يكون ثابتا في هذه الاشربة قال الخطابي رحمه الله وتخصيص التحريم هذه الاشياء الخمسة ليس لاجل ان الخمر لا يكون الا من هذه الخمسة باعيانها وانما جرى ذكرها خصوصا لكونها معهودة في ذلك الزمان فكل ما كان في معناها من ذرة وسلت أو عصارة شجرة فحكمها حكم هذه الخمسة كما ان تخصيص الاشياء الستة بالذكر في خبر الربا لا يمنع من ثبوت حكم الربا في غيرها (الحجة الثالثة) روى أبو داود أيضا عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل مسكر حرام قال الخطابي قوله عليه السلام كل مسكر خمر دل على وجهين (أحدهما) أن الخمر اسم لكل ما وجد منه السكر من الاشربة كلها والمقصود منه أن الآية لما دلت على تحريم الخمر وكان مسمى الخمر مجهولا للقوم حسن من الشارع ان يقول مراد الله تعالى من هذه اللفظة هذا اما على سبيل ان هذا هو مسماه في اللغة العربية أو على سبيل أن يضع اسما شرعيا على سبيل الاحداث كما في الصلاة والصوم وغيرهما والوجه الآخر ان يكون معناه انه كالخمر في الحرمة وذلك لان قوله هذا خمر فحقيقة هذا اللفظ يفيد كونه في نفسه خمرا فان قام دليل على ان ذلك ممتنع وجب حمله مجازا على المشابهة في الحكم الذي هو خاصية ذلك الشيء (الحجة الرابعة) روى أبو داود عن عائشة رضي الله عنها انها قالت سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البتع فقال كل شراب اسكر فهو حرام قال الخطابي البتع شراب يتخذ من العسل وفيه ابطال كل تأويل يذكره أصحاب تحليل الانبذة وافساد لقول من قال ان القليل من المسكر مباح لانه عليه السلام سئل عن نوع واحد من الانبذة فاجاب عنه بتحريم الجنس فيدخل فيه القليل والكثير منها ولو كان هناك تفصيل في شيء من أنواعه ومقاديره لذكره ولم يهمله (الحجة الخامسة) روى أبو داود عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اسكر كثيره فقليله حرام (الحجة السادسة) روى ايضا عن القاسم عن عائشة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مسكر حرام وما اسكر منه الفرق فملء الكف منه حرام قال الخطابي الفرق مكيال يسع ستة عشر رطلا وفيه ابين البيان ان الحرمة شاملة لجميع أجزاء الشراب (الحجة السابعة) روى أيضا أبو داود عن شهر بن حوشب عن أم سلمة قالت نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر قال الخطابي المفتر كل شراب يورث الفتور والخدر في الاعضاء وهذا لا شك انه متناول لجميع أنواع الاشربة فهذه الاحاديث كلها دالة على ان كل مسكر فهو خمر وهو حرام (النوع الثاني) من الدلائل على ان كل مسكر خمر التمسك بالاشتقاقات قال أهل اللغة أصل هذا الحرف التغطية سمي الخمار خمارا لانه يغطي رأس المرأة والخمر ما واراك من شجر وغيره من وهدة وأكمة وخمرت رأس الاناء أي غطيته والخامر هو الذي يكتم شهادته قال ابن الانباري سميت خمرا لانها تخامر العقل أي تخالطه يقال خامره الداء اذا خالطه وأنشد لكثير * هنيئا مريئا غير داء مخامر * ويقال خامر السقام كبده وهذا الذي ذكره راجع الى الاول لان الشيء اذا خالط الشيء صار بمنزلة الساتر له فهذه الاشتقاقات دالة على ان الخمر ما يكون ساترا للعقل كما سميت مسكرا لانها تسكر العقل اي تحجزه وكانها سميت بالمصدر من خمره خمرا اذا ستره للمبالغة ويرجع حاصله الى ان الخمر هو السكر لان السكر يغطي العقل ويمنع من وصول نوره الى الاعضاء فهذه الاشتقاقات من أقوى الدلائل على ان مسمى الخمر هو المسكر فكيف اذا انضافت الاحاديث الكثيرة اليه لا يقال هذا اثبات للغة بالقياس وهو غير جائز لانا نقول

ليس هذا اثباتا للغة بالقياس بل هو تعيين المسمى بواسطة هذه الاشتقاقات كما ان أصحاب أبي حنيفة رحمهم الله يقولون ان مسمى النكاح هو الوطء ويثبتونه بالاشتقاقات ومسمى الصوم هو الامساك ويثبتونه بالاشتقاقات (النوع الثالث) من الدلائل الدالة على ان الخمر هو المسكر ان الامة مجمعة على ان الآيات الواردة في الخمر ثلاثة اثنان منها وردا بلفظ الخمر (احداها) هذه الآية (والثانية) آية المائدة (والثالثة) وردت في السكر وهو قوله لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى وهذا يدل على ان المراد من الخمر هو المسكر (النوع الرابع) من الحجة أن سبب تحريم الخمر هو ان عمر ومعاذا قالا يا رسول الله ان الخمر مسلبة للعقل مذهبة للمال فبين لنا فيه فهما انما طلبا الفتوى من الله ورسوله بسبب كون الخمر مذهبة للعقل فوجب أن يكون كل ما كان مساويا للخمر في هذا المعنى اما ان يكون خمرا واما ان يكون مساويا للخمر في هذا الحكم (النوع الخامس) من الحجة ان الله علل تحريم الخمر بقوله تعالى انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة ولا شك أن هذه الافعال معللة بالسكر وهذا التعليل يقيني فعلى هذا تكون هذه الآية نصا في أن حرمة الخمر معللة بكونها مسكرة فاما ان يجب القطع بان كل مسكر خمر أو ان لم يكن كذلك فلا بد من ثبوت هذا الحكم في كل مسكر وكل من انصف وترك العناد علم أن هذه الوجوه ظاهرة جلية في اثبات هذا المطلوب حجة أبي حنيفة رحمه الله من وجوه (أحدها) قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا من الله تعالى علينا باتخاذ السكر والرزق الحسن وما نحن فيه سكر ورزق حسن فوجب أن يكون مباحا لان المنة لا تكون الا بالمباح (والحجة الثانية) ماروى ابن عباس أنه عليه السلام أتى السقاية عام حجة الوداع فاستند اليها وقال اسقوني فقال العباس الا أسقيك مما ننبذه في بيوتنا فقال ما تسقي الناس فجاءه بقدح من نبيذ فشمه فقطب وجهه ورده فقال العباس يا رسول الله افسدت على أهل مكة شرابهم فقال ردوا على القدح فردوه عليه فدعا بماء من زمزم وصب عليه وشرب وقال اذا اغتلمت عليكم هذه الاشربة فاقطعوا متنها بالماء وجه الاستدلال به ان التقطيب لا يكون الا من الشديد ولان المزج بالماء كان لقطع الشدة بالنص ولان اغتلام الشراب شدته كاغتلام البعير سكره (الحجة الثالثة) التمسك بآثار الصحابة (والجواب عن الاول) أن قوله تعالى تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا نكرة في الاثبات فلم قلتم ان ذلك السكر والرزق الحسن هو هذا النبيذ ثم أجمع المفسرون على ان تلك الآية كانت نازلة قبل هذه الآيات الثلاث الدالة على تحريم الخمر فكانت هذه الثلاثة اما ناسخة أو مخصصة لها وأما الحديث فلعل ذلك النبيذ كان ماء نبذت تمرات فيه لتذهب الملوحة فتغير طعم الماء قليلا الى الحموضة وطبعه عليه السلام كان في غاية اللطافة فلم يحتمل طبعه الكريم ذلك الطعم فلذلك قطب وجهه وأيضا كان المراد بصب الماء فيه ازالة ذلك القدر من الحموضة أو الرائحة وبالجملة فكل عاقل يعلم أن الاعراض عن تلك الدلائل التي ذكرناها بهذا القدر من الاستدلال الضعيف غير جائز وأما آثار الصحابة فهي متدافعة متعارضة فوجب تركها والرجوع الى ظاهر كتاب الله وسنة الرسول عليه السلام فهذا هو الكلام في حقيقة الخمر (المقام الثاني) في بيان أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر وبيانه من وجوه (الاول) أن الآية دالة على ان الخمر مشتملة على الاثم والاثم حرام لقوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي فكان مجموع هاتين الآيتين دليلا على تحريم الخمر (الثاني) أن الاثم قد يراد به العقاب وقد يراد به ما يستحق به العقاب من الذنوب وأيهما كان فلا يصح أن يوصف به الا المحرم (الثالث) أنه تعالى قال واثمهما أكبر من نفعهما صرح برجحان الاثم والعقاب وذلك يوجب التحريم فان قيل الآية لا تدل على ان شرب الخمر اثم بل تدل على ان فيه اثما فهب أن ذلك الاثم حرام فلم قلتم ان شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الاثم وجب أن يكون حراما قلنا لان السؤال كان واقعا عن مطلق الخمر فلما بين تعالى أن فيه اثما كان المراد أن ذلك الاثم لازم له على جميع التقديرات فكان شرب الخمر مستلزما لهذه الملازمة المحرمة ومستلزم المحرم محرم فوجب أن يكون الشرب

محرما ومنهم من قال هذه الآية لا تدل على حرمة الخمر واحتج عليه بوجوه (أحدها) انه تعالى اثبت فيها
منافع للناس والمحرم لا يكون فيه منفعة (والثاني) لو دلت هذه الآية على حرمتها فلم لم يقنعوا بها حتى
نزلت آية المائدة وآية تحريم الصلاة (الثالث) أنه تعالى أخبر أن فيهما اثما كبيرا فمقتضاه أن ذلك الاثم
الكبير يكون حاصلا ماداما موجودين فلو كان ذلك الاثم الكبير سببا لحرمتها لوجب القول بثبوت حرمتها
في سائر الشرائع (والجواب عن الاول) ان حصول النفع العاجل فيه في الدنيا لا يمنع كونه محرما ومتى كان
كذلك لم يكن حصول النفع فيهما مانعا من حرمتهما لان صدق الخاص يوجب صدق العام (والجواب عن
الثاني) انا روينا عن ابن عباس انها نزلت في تحريم الخمر والتوقف الذي ذكرتموه غير مروي عنهم وقد يجوز أن
يطلب الكبار من الصحابة نزول ما هو آكد من هذه الآية في التحريم كما التمس ابراهيم صلوات الله عليه مشاهدة
احياء الموتى ليزداد سكونا وطمأنينة (والجواب عن الثالث) أن قوله فيهما اثم كبير اخبار عن الحال لا عن
الماضي وعندنا أن الله تعالى علم أن شرب الخمر مفسدة لهم في ذلك الزمان وعلم أنه ما كان مفسدة للذين
كانوا قبل هذه الامة فهذا تمام الكلام في هذا الباب (المسئلة الثالثة) في حقيقة الميسر فنقول الميسر
القمار مصدر من يسر كالموعد والمرجع من فعلهما يقال يسرته اذا قمرته واختلفوا في اشتقاقه على وجوه
(أحدها) قال مقاتل اشتقاقه من اليسر لانه أخذ لمال الرجل بيسر وسهولة من غير كد ولا تعب كانوا
يقولون يسروا لنا ثمن الجزور أو من اليسار لانه سبب يساره وعن ابن عباس كان الرجل في الجاهلية يخاطر
على أهله وماله (وثانيها) قال ابن قتيبة الميسر من التجزئة والاقتسام يقال يسروا الشيء أي اقتسموه
فالجزور نفسه يسمى ميسرا لانه يجزأ أجزاء فكأنه موضع التجزئة والياسر الجازر لانه يجزئ لحم الجزور
ثم يقال للضاربين بالقداح والمتقامرين على الجزور انهم ياسرون لانهم بسبب ذلك الفعل يجزؤن لحم الجزور
(وثالثها) قال الواحدي انه من قولهم يسر لي هذا الشيء ييسر يسرا وميسرا اذا وجب والياسر
الواجب بسبب القداح هذا هو الكلام في اشتقاق هذه اللفظة وأما صفة الميسر فقال صاحب الكشاف
كانت لهم عشرة قداح وهي الازلام والاقلام الفذ والتوأم والرقيب والحلس بفتح الحاء وكسر اللام
وقيل بكسر الحاء وسكون اللام والمسبل والمعلى والنافس والمنيح والسفيح والوغد لكل واحد منها نصيب
معلوم من جزور ينحرونها ويجزؤنها عشرة أجزاء وقيل ثمانية وعشرين جزأ الا ثلاثة وهي المنيح والسفيح
والوغد ولبعضهم في هذا المعنى شعر

لي في الدنيا سهام * ليس فيهن ربيح * وأساميهن وغد * وسفيح ومنيح

فللفذ سهم وللتوأم سهمان وللرقيب ثلاثة وللحلس أربعة وللنافس خمسة وللمسبل ستة وللمعلى سبعة يجعلونها
في الربابة وهي الخريطة ويضعونها على يد عدل ثم يخلخلها ويدخل يده فيخرج باسم رجل قدحا منها فمن خرج له
قدح من ذوات الانصباء أخذ النصيب الموسوم به ذلك القدح ومن خرج له قدح لا نصيب له لم يأخذ شيئا وغرم
ثمن الجزور كله وكانوا يدفعون تلك الانصباء الى الفقراء ولا يأكلون منها ويفتخرون بذلك ويذمون من لم
يدخل فيه ويسمونه البرم (المسئلة الرابعة) اختلفوا في ان الميسر هل هو اسم لذلك القمار المعين او هو اسم
لجميع أنواع القمار روى عن النبي صلى الله عليه وسلم اياكم وهاتين الكعبتين فانهما من ميسر العجم وعن ابن
سيرين ومجاهد وعطاء كل شيء فيه خطر فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجوز وأما الشطرنج فروى عن
علي عليه السلام انه قال النرد والشطرنج من الميسر وقال الشافعي رضي الله عنه اذا خلا الشطرنج من
الرهان واللسان من الطغيان والصلاة عن النسيان لم يكن حراما وهو خارج عن الميسر لان الميسر ما يوجب
دفع المال أو أخذ مال وهذا ليس كذلك فلا يكون قمارا ولا ميسرا والله أعلم أما السبق في الخف والحافر
فبالاتفاق ليس من الميسر وشرحه مذكور في كتاب السبق والرمي من كتب الفقه (المسئلة الخامسة) الاثم
الكبير فيه أمور (أحدها) ان عقل الانسان أشرف صفاته والخمر عدو العقل وكل من كان عدو الاشرف
فهو أخس فيلزم أن يكون شرب الخمر أخس الامور وتقريره ان العقل انما سمي عقلا لانه يجري مجرى عقال

النسافة فان الانسان اذا دعاه طبعه الى فعل قبيح كان عقله مانعاله من الاقدام عليه فاذا شرب الخمر بقى الطبع الداعى الى فعل القبائح خاليا عن العقل المانع منها والتقريب بعد ذلك معلوم ذكر ابن أبى الدنيا انه مر على سكران وهو يبول فى يده ويمسح به وجهه كهيئة المتوضى ويقول الحمد لله الذى جعل الاسلام نورا والماء طهورا وعن العباس بن مرداس انه قيل له فى الجاهلية لم لا تشرب الخمر فانها تزيد فى جراءتك فقال ما أنا بآخذ جهلى بيدى فادخله جوفى ولا أرضى أن أصبح سيد قوم وأمسى سفيههم (وثانيها) ما ذكره الله تعالى من ايقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة (وثالثها) ان هذه المعصية من خواصها ان الانسان كلما كان اشتغاله بها أكثر ومواظبته عليها أتم كان الميل اليها أكثر وقوة النفس عليها أقوى بخلاف سائر المعاصى مثل الزانى اذا فعل مرة واحدة فترت رغبته فى ذلك العمل وكلما كان فعله لذلك العمل أكثر كان فتوره أكثر ونفرته أتم بخلاف الشرب فانه كلما كان اقدامه عليه أكثر كان نشاطه أكثر ورغبته فيه أتم فاذا واظب الانسان عليه صار الانسان غرقا فى اللذات البدنية معرضا عن تذكر الآخرة والمعاد حتى يصير من الذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم وبالجملة فالخمر يزيل العقل واذا زال العقل حصلت القبائح بأسرها ولذلك قال عليه الصلاة والسلام الخمر أم الخبائث وأما الميسر فالاثم فيه انه يفضى الى العداوة أيضا لما يجرى بينهم من الشتم والمنازعة وانه أكل مال بالباطل وذلك أيضا يورث العداوة لان صاحبه اذا أخذ ماله مجانا أبغضه جدا وهو أيضا يشغل عن ذكر الله وعن الصلاة وأما المنافع المذكورة فى قوله ومنافع للناس فمنافع الخمر انهم كانوا يتغالون بها اذا جلبوها من النواحى وكان المشترى اذا ترك المماكسة فى الثمن كانوا يعدون ذلك فضيلة ومكرمة فكان تكثر أرباحهم بذلك السبب ومنها انه يقوى الضعيف ويهضم الطعام ويعين على الباه ويسلى المحزون ويشجع الجبان ويسخى البخيل ويصفى اللون وينعش الحرارة الغريزية ويزيد فى الهمة والاستعلاء ومن منافع الميسر التوسعة على ذوى الحاجة لان من قمر لم يأكل من الجزور وانما كان يفرقه فى المحتاجين وذكر الواحدى ان الواحد منهم كان ربما قمر فى المجلس الواحد مائة بعير فيحصل له مال من غير كد وتعب ثم يصرفه الى المحتاجين فيكتسب منه المدح والثناء (المسئلة السادسة) قرأ حمزة والكسائى كثير بالثاء المنقوطة من فوق والباقون بالباء المنقطة من تحت حجة حمزة والكسائى ان الله وصف أنواعا كثيرة من الاثم فى الخمر والميسر وهو قوله انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر فذكر أعدادا من الذنوب فيهما ولان النبى صلى الله عليه وسلم لعن عشرة بسبب الخمر وذلك يدل على كثرة الاثم فيهما ولان الاثم فى هذه الآية كالمضاد للمنافع لانه قال فيهما اثم ومنافع وكما ان المنافع أعداد كثيرة فكذا الاثم فصار التقدير كانه قال فيهما مضار كثيرة ومنافع كثيرة حجة الباقين ان المبالغة فى تعظيم الذنب انما تكون بالكبر لا بكونه كثيرا يدل عليه قوله تعالى كبائر الاثم وكبائر ما تنهون عنه انه كان حوبا كبيرا وأيضا القراء اتفقوا على قوله واثمهما أكبر بالباء المنقوطة من تحت وذلك يرجح ما قلناه (الحكم الرابع) قوله تعالى (ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون فى الدنيا والآخرة) اعلم ان هذا السؤال قد تقدم ذكره فاجيب عنه بذكر المصرف وأعيد ههنا فاجيب عنه بذكر الكمية قال القفال قد يقول الرجل لآخر يسأله عن مذهب رجل وخلقه ما فلان هذا فيقول هو رجل من مذهبه كذا ومن خلقه كذا اذا عرفت هذا فنقول كان الناس لما رأوا الله ورسوله يحضان على الانفاق ويدلان على عظيم ثوابه سألوا عن مقدار ما كلفوا به هل هو كل المال أو بعضه فاعلمهم الله ان العفو مقبول وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحدى رحمه الله أصل العفو فى اللغة الزيادة قال تعالى خذ العفو أى الزيادة وقال أيضا حتى عفوا أى زادوا على ما كانوا عليه من العدد قال القفال العفو ما سهل وتيسر مما يكون فاضلا عن الكفاية يقال خذ ما عفا لك أى ما تيسر ويشبه أن يكون العفو عن الذنب راجعا الى التيسير والتسهيل قال عليه الصلاة والسلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا ربع عشر أموالكم معناه التخفيف باسقاط زكاة الخيل والرقيق ويقال أعفى فلان

فلانا بحقه اذا أوصله اليه من غير الحاح فى المطالبة وهو راجع الى التخفيف ويقال أعطاه كذا عفوا صفوا
اذا لم يكدر عليه بالاذى ويقال خذ من الناس ما عفا لك أى ما تيسر ومنه قوله تعالى خذ العفو أى ما سهل
لك من أخلاق الناس ويقال للارض السهلة العفو واذا كان العفو هو التيسر فالغالب ان ذلك انما يكون
فيما يفضل عن حاجة الانسان فى نفسه وعياله ومن تلزمه مؤنتهم فقول من قال العفو هو الزيادة راجع الى
التفسير الذى ذكرناه وجملة التاويل ان الله تعالى أدب الناس فى الانفاق فقال تعالى لنبيه عليه الصلاة
والسلام وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين
وقال ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا
وقال صلى الله عليه وسلم اذا كان عند أحدكم شئ فليبدأ بنفسه ثم بمن يعول وهكذا وهكذا وقال عليه الصلاة
والسلام خير الصدقة ما أبقت غنى ولا يلام على كفاف وعن جابر بن عبد الله قال بينما نحن عند رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذ جاءه رجل بمثل البيضة من ذهب فقال يا رسول الله خذها صدقة فوالله لا أملك غيرها
فاعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أتاه من بين يديه فقال هاتها مغضبا فاخذها منه ثم حذفه بها
بحيث لو أصابته لاوجعته ثم قال يأتينى أحدكم بماله لا يملك غيره ثم يجلس يتكفف الناس انما الصدقة عن
ظهر غنى خذها فلا حاجة لنا فيها وعن النبى صلى الله عليه وسلم انه كان يحبس لاهله قوت سنة وقال الحكماء
الفضيلة بين طرفى الافراط والتفريط فالانفاق الكثير هو التبذير والتقليل جدا هو التقتير والعدل هو
الفضيلة وهو المراد من قوله تعالى قل العفو ومدار شرع محمد صلى الله عليه وسلم على رعاية هذه الدقيقة
فشرع اليهود مبناه على الخشونة التامة وشرع النصارى على المسامحة التامة وشرع محمد صلى الله عليه
وسلم متوسط فى كل هذه الامور فلذلك كان أكمل من الكل (المسئلة الثانية) قرأ أبو عمرو العفو
بضم الواو والباقون بالنصب فمن رفع جعل ذا بمعنى الذى وينفقون صلته كانه قال ما الذى ينفقون فقال
هو العفو ومن نصب كان التقدير ما ينفقون وجوابه ينفقون العفو (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى ان
المراد بهذا الانفاق هو الانفاق الواجب أو التطوع أما القائلون بانه هو الانفاق الواجب فلهم قولان
(الاول) قول أبى مسلم يجوز أن يكون العفو هو الزكاة فجاء ذكرها ههنا على سبيل الاجمال وأما
تفاصيلها فذكورة فى السنة (الثانى) ان هذا كان قبل نزول آية الصدقات فالناس كانوا مأمورين
بان يأخذوا من مكاسبهم ما يكفيهم فى عامهم ثم ينفقوا الباقى ثم صار هذا منسوخا بآية الزكاة فعلى هذا
التقدير تكون الآية منسوخة (القول الثانى) ان المراد من هذا الانفاق هو الانفاق على سبيل
التطوع وهو الصدقة واحتج هذا القائل بانه لو كان مفروضا لبين الله تعالى مقداره فلما لم يبين بل
فوضه الى رأى المخاطب علمنا انه ليس بفرض وأجيب عنه بانه لا يبعد أن يوجب الله شيئا على سبيل الاجمال
ثم يذكر تفصيله وبيانه بطريق آخر أما قوله كذلك يبين الله لكم الآيات فمعناه انى بينت لكم الامر
فيما سألتم عنه من وجوه الانفاق ومصارفه فهكذا أبين لكم فى مستأنف أيامكم جميع ما تحتاجون اليه وقوله
لعلكم تتفكرون فى الدنيا والآخرة فيه وجوه (الاول) قال الحسن فيه تقديم وتأخير والتقدير
كذلك يبين الله لكم الآيات فى الدنيا والآخرة لعلكم تتفكرون (والثانى) كذلك يبين الله لكم
الآيات فيعرفكم ان الخمر والميسر فيهما منافع فى الدنيا ومضار فى الآخرة فاذا تفكرتم فى أحوال
الدنيا والآخرة علمتم انه لابد من ترجيح الآخرة على الدنيا (الثالث) يعرفكم ان انفاق المال فى
وجوه الخير لاجل الآخرة وامساكه لاجل الدنيا فتتفكرون فى أمر الدنيا والآخرة وتعلمون انه لابد من
ترجيح الآخرة على الدنيا واعلم انه لما أمكن اجراء الكلام على ظاهره كما قررناه فى هذين الوجهين ففرض
التقديم والتأخير على ما قاله الحسن يكون عدولا عن الظاهر لا لدليل وانه لا يجوز (الحكم الخامس)

* قوله تعالى (ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم والله يعلم المفسد من
المصلح ولو شاء الله لاعنتكم ان الله عزيز حكيم) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) ان أهل الجاهلية كانوا قد

اعتادوا الانتفاع بأموال اليتامى وربما تزوجوا باليتيمة طمعا فى مالها أو يزوجها من ابن له لئلا يخرج مالها من يده ثم ان الله تعالى انزل قوله ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون فى بطونهم نارا وأنزل فى الآيات وان خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله يستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء اللاتى لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن والمستضعفين من الولدان وان تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فان الله كان به عليما وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتى هى أحسن فعند ذلك ترك القوم مخالطة اليتامى والمقاربة من أموالهم والقيام بامورهم فعند ذلك اختلت مصالح اليتامى وساءت معيشتهم فثقل ذلك على الناس وبقوا متحيرين ان خالطوهم وتولوا أمر أموالهم استعدوا للوعيد الشديد وان تركوهم واعرضوا عنهم اختلت معيشة اليتامى فتحير القوم عند ذلك ثم ههنا يحتمل انهم سألوا الرسول عن هذه الواقعة ويحتمل أن السؤال كان فى قلبهم وانهم تمنوا ان يبين الله لهم كيفية الحال فى هذا الباب فأنزل الله تعالى هذه الآية ويروى أنه لما نزلت تلك الآيات اعتزلوا أموال اليتامى واجتنبوا مخالطتهم فى كل شئ حتى كان يوضع لليتيم طعام فيفضل منه شئ فيتركونه ولا يأكلونه حتى يفسد وكان صاحب اليتيم يفرد له منزلا وطعاما وشرابا فعظم ذلك على ضعفة المسلمين فقال عبد الله بن رواحة يا رسول الله ما لكنا منازل تسكنها الايتام ولا كلنا يجد طعاما وشرابا يفردهما لليتيم فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) قوله قل اصلاح لهم خير فيه وجوه (أحدها) قال القاضى هذا الكلام يجمع النظر فى صلاح مصالح اليتيم بالتقويم والتأديب وغيرهما لكى ينشأ على علم وأدب وفضل لان هذا الصنع أعظم تأثيرا فيه من اصلاح حاله بالتجارة ويدخل فيه أيضا اصلاح ماله كيلا تأكله النفقة من جهة التجارة ويدخل فيه أيضا معنى قوله تعالى وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ومعنى قوله خير يتناول حال المتكفل أى هذا العمل خير له من أن يكون مقصرا فى حق اليتيم ويتناول حال اليتيم أيضا أى هذا العمل خير لليتيم من حيث انه يتضمن صلاح نفسه وصلاح ماله فهذه الكلمة جامعة لجميع مصالح اليتيم والولى فان قيل ظاهر قوله قل اصلاح لهم خير لا يتناول الا تدبير أنفسهم دون مالهم قلنا ليس كذلك لان ما يؤدى الى اصلاح ماله بالتنمية والزيادة يكون اصلاحا له فلا يمتنع دخوله تحت الظاهر وهذا القول أحسن الاقوال المذكورة فى هذا الموضع (وثانيها) قول من قال الخير عائد الى الولى يعنى اصلاح أموالهم من غير عوض ولا اجرة خير للولى وأعظم أجرا له (والثالث) أن يكون الخير عائدا الى اليتيم والمعنى ان مخالطتهم بالاصلاح خير لهم من التفرد عنهم والاعراض عن مخالطتهم والقول الاول أولى لان اللفظ مطلق فتخصيصه ببعض الجهات دون البعض ترجيح من غير مرجح وهو غير جائز فوجب حمله على الخيرات العائدة الى الولى والى اليتيم فى اصلاح النفس واصلاح المال وبالجملة فالمراد من الآية أن جهات المصالح مختلفة غير مضبوطة فينبغى أن يكون عين المتكفل لمصالح اليتيم على تحصيل الخير فى الدنيا والآخرة لنفسه ولليتيم فى ماله وفى نفسه فهذه كلمة جامعة لهذه الجهات بالكلية أما قوله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المخالطة جمع يتعذر فيه التمييز ومنه يقال للجماع الخلاط ويقال خولط الرجل اذا جن والخلاط الجنون لاختلاط الامور على صاحبه بزوال عقله (المسئلة الثانية) فى تفسير الآية وجوه (أحدها) المراد وان تخالطوهم فى الطعام والشراب والمسكن والخدم فاخوانكم والمعنى ان القوم ميزوا طعامه عن طعام أنفسهم وشرابه عن شراب أنفسهم ومسكنه عن مسكن أنفسهم فالله تعالى اباح لهم خلط الطعامين والشرابين والاجتماع فى المسكن الواحد كما يفعله المرء بمال ولده فان هذا ادخل فى حسن العشرة والمؤالفة والمعنى وان تخالطوهم بما لا يتضمن افساد أموالهم فذلك جائز (وثانيها) أن يكون المراد بهذه المخالطة ان ينتفعوا بأموالهم بقدر ما يكون أجرة مثل ذلك العمل والقائلون بهذا القول منهم من جوز ذلك سواء كان القيم غنيا أو فقيرا ومنهم من قال اذا كان القيم غنيا لم يأكل من ماله لان ذلك

فرض عليه وطلب الاجرة على العمل الواجب لا يجوز واحتجوا عليه بقوله تعالى ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف وأما ان كان القيم فقيرا فقالوا انه يأكل بقدر الحاجة ويرده اذا أيسر فان لم يوسر تحلله من اليتيم وروى عن عمر رضي الله عنه انه قال انزلت نفسي من مال الله تعالى بمنزلة ولي اليتيم ان استغنيت استعففت وان افتقرت أكلت قرضا بالمعروف ثم قضيت وعن مجاهد انه اذا كان فقيرا وأكل بالمعروف فلا قضاء عليه (القول الثالث) ان يكون معنى الآية ان يخلطوا أموال اليتامى بأموال أنفسهم على سبيل الشركة بشرط رعاية جهات المصلحة والغبطة للصبي (والقول الرابع) وهو اختيار أبي مسلم ان المراد بالخلط المصاهرة في النكاح على نحو قوله وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا وقوله عز من قائل ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء قال وهذا القول راجح على غيره من وجوه (أحدها) أن هذا القول خلط لليتيم نفسه والشركة خلط لماله (وثانيها) أن الشركة داخلة في قوله قل اصلاح لهم خير والخلط من جهة النكاح وتزويج البنات منهم لم يدخل في ذلك فحمل الكلام على هذا الخلط أقرب (وثالثها) أن قوله تعالى فاخوانكم يدل على أن المراد بالخلط هو هذا النوع من الخلط لان اليتيم لو لم يكن من أولاد المسلمين لوجب أن يتحرى صلاح أمواله كما يتحراه اذا كان مسلما فوجب أن تكون الاشارة بقوله فاخوانكم الى نوع آخر من المخالطة (ورابعها) انه تعالى قال بعد هذه الآية ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فكان المعنى ان المخالطة المندوب اليها انما هي في اليتامى الذين هم لكم اخوان بالاسلام فهم الذين ينبغي ان تناكحوهم لتأكيد الالفة فان كان اليتيم من المشركات فلا تفعلوا ذلك (المسألة الثالثة) قوله فاخوانكم أي فهم اخوانكم قال الفراء ولو نصبته كان صوابا والمعنى فاخوانكم تخالطون أما قوله والله يعلم المفسد من المصلح فقيل المفسد لاموالهم من المصلح لها وقيل يعلم ضمائر من أراد الافساد والطمع في مالهم بالنكاح من المصلح يعني انكم اذا اظهرتم من أنفسكم ارادة الاصلاح فاذا لم تريدوا ذلك في قلوبكم بل كان مرادكم منه غرضا آخر فالله مطلع على ضمائركم عالم بما في قلوبكم وهذا تهديد عظيم والسبب ان اليتيم لا يمكنه رعاية الغبطة لنفسه وليس له أحد يراعيها فكأنه تعالى قال لما لم يكن له أحد يتكفل بمصالحه فأنا ذلك المتكفل وانا المطالب لوليه وقيل والله يعلم المصلح الذي يلي من أمر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع بماله ويعلم المفسد الذي لا يلي من اصلاح أمر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع بماله فاتقوا ان تتناولوا من مال اليتيم شيئا من غير اصلاح منكم لمالهم أما قوله تعالى ولو شاء الله لأعنتكم ففيه مسائل (المسألة الاولى) الاعنات الحمل على مشقة لا تطاق يقال أعنت فلان فلانا اذا أوقعه فيما لا يستطيع الخروج منه وتعنته تعنتا اذا لبس عليه في سؤاله وعنت العظم المجبور اذا انكسر بعد الجبر وأصل العنت من المشقة وأكمة عنوت اذا كانت شاقة كدودا ومنه قوله تعالى عزيز عليه ما عنتم أي شديد عليه ما شق عليكم ويقال اعنتني في السؤال أي شدد علي وطلب عنتي وهو الاضرار وأما المفسرون فقال ابن عباس لو شاء الله لجعل ما اصبتم من أموال اليتامى موبقا وقال عطاء ولو شاء الله لادخل عليكم المشقة كما ادخلتم على أنفسكم ولضيق الامر عليكم في مخالطتهم وقال الزجاج ولو شاء الله لكلفكم ما يشتد عليكم (المسألة الثانية) احتج الجبائي بهذه الآية فقال انها تدل على انه تعالى لم يكلف العبد بما لا يقدر عليه لان قوله ولو شاء الله لاعنتكم يدل على انه تعالى لم يفعل الاعنات والضيق في التكليف ولو كان مكلفا بما لا يقدر العبد عليه لكان قد تجاوز حد الاعنات وحد الضيق واعلم أن وجه هذا الاستدلال ان كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره ثم سألوا أنفسهم بان هذه الآية وردت في حق اليتيم وأجابوا عنه بان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وأيضا فولي هذا اليتيم قد لا يفعل تعالى فيه قدرة الاصلاح لان هذا هو قولهم فيمن يختار خلاف الاصلاح واذا كان كذلك فكيف يجوز ان يقول تعالى فيه خاصة ولو شاء الله لاعنتكم مع انه كلفه بما لا يقدر عليه ولا سبيل له الى فعله وأيضا فالاعنات لا يصح الا فيمن يتمكن من الشيء فيشق عليه ويضيق فاما من لا يتمكن البتة فذلك لا يصح فيه وعند الخصم الولي

اذا اختار الصلاح فانه لا يمكنه فعل الفساد واذا لم يقدر على الفساد لا يصح أن يقال فيه ولو شاء الله لأعنتكم (والجواب) عنه المعارضة بمسئلة العلم والداعي والله أعلم (المسئلة الثالثة) احتج الكعبي بهذه الآية على انه تعالى قادر على خلاف العدل لانه لو امتنع وصفه بالقدرة على الاعنات ما جاز أن يقول ولو شاء الله لأعنتكم وللنظام أن يجيب بان هذا معلق على مشيئة الاعنات فلم قلتم بان هذه المشيئة ممكنة الثبوت في حقه تعالى والله أعلم

(الحكم السادس) * قوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم أولئك يدعون الى النار والله يدعو الى الجنة والمغفرة باذنه ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون) اعلم ان هذه الآية نظير قوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر وقرئ بضم التاء أي لا تزوجوهن وعلى هذه القراءة لا يزوجونهن واعلم ان المفسرين اختلفوا في ان هذه الآية ابتداء حكم وشرع أو هو متعلق بما تقدم فالأكثرون على انه ابتداء شرع في بيان ما يحل ويحرم وقال أبو مسلم بل هو متعلق بقصة اليتامى فانه تعالى لما قال وان تخالطوهم فاخوانكم واراد مخالطة النكاح عطف عليه ما يبعث على الرغبة في اليتامى وان ذلك أولى مما كانوا يتعاطون من الرغبة في المشركات وبين ان أمة مؤمنة خير من مشركة وان بلغت النهاية فيما يقتضي الرغبة فيها ليدل بذلك على ما يبعث على التزوج باليتامى وعلى تزويج الايتام عند البلوغ ليكون ذلك داعية لما أمر به من النظر في صلاحهم وصلاح أموالهم وعلى الوجهين فحكم الآية لا يختلف ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) روى عن ابن عباس انه عليه الصلاة والسلام بعث مرثد بن أبي مرثد حليفا لبني هاشم الى مكة ليخرج اناسا من المسلمين بها سرا فعند قدومه جاءته امرأة يقال لها عناق خليلة له في الجاهلية أعرضت عنه عند الاسلام فالتمست الخلوة فعرفها ان الاسلام يمنع من ذلك ثم وعدها أن يستأذن الرسول صلى الله عليه وسلم ثم يتزوج بها فلما انصرف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفه ما جرى في أمر عناق وسأله هل يحل له التزوج بها فانزل الله تعالى هذه الآية (المسئلة الثانية) اختلف الناس في لفظ النكاح فقال أكثر أصحاب الشافعي رحمه الله انه حقيقة في العقد واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) قوله عليه الصلاة والسلام لا نكاح الا بولي وشهود وقف النكاح على الولي والشهود والمتوقف على الولي والشهود هو العقد لا الوطء (والثاني) قوله عليه الصلاة والسلام ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح دل الحديث على ان النكاح كالمقابل للسفاح ومعلوم ان السفاح مشتمل على الوطء فلو كان النكاح اسما للوطء لامتنع كون النكاح مقابلا للسفاح (وثالثها) قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ولا شك ان لفظ انكحوا لا يمكن حمله الا على العقد (ورابعها) قول الاعشى أنشده الواحدي في البسيط

فلا تقربن من جارة ان سرها * عليك حرام فانكحن أو تأبدا

وقوله فانكحن لا يحتمل الا الامر بالعقد لانه قال لا تقربن جارة يعني مقاربتها على الطريق الذي يحرم فاعقد وتزوج والا فتأيم وتجنب النساء وقال الجمهور من أصحاب أبي حنيفة انه حقيقة في الوطء واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره نفي الحل ممتد الى غاية النكاح والنكاح الذي تنتهي به هذه الحرمة ليس هو العقد بدليل قوله عليه الصلاة والسلام لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك فوجب أن يكون المراد منه هو الوطء (وثانيها) قوله عليه الصلاة والسلام ناكح اليد ملعون وناكح البهيمة ملعون أثبت النكاح مع عدم العقد (وثالثها) ان النكاح في اللغة عبارة عن الضم والوطء يقال نكح المطر الارض اذا وصل اليها ونكح النعاس عينه وفي المثل انكحنا الفرا فسنرى وقال الشاعر

التاركين على طهر نساءهم * والناكحين بشطي دجلة البقرا

وقال المتنبي

انكحت صم حصاها خف يعملة * تغشمرت بى اليك السهل والجبلا

ومعلوم ان معنى الضم والوطء فى المباشرة أتم منه فى العقد فوجب حمله عليه ومن الناس من قال النكاح عبارة عن الضم ومعنى الضم حاصل فى العقد وفى الوطء فيحسن استعمال هذا اللفظ فيهما جميعا قال ابن جنى سألت أبا على عن قولهم نكح المرأة فقال فرقت العرب فى الاستعمال فرقا لطيفا حتى لا يحصل الالتباس فاذا قالوا انكح فلان فلانة أرادوا انه تزوجها وعقد عليها واذا قالوا انكح امرأته أو زوجته لم يريدوا غير المجامعة لانه اذا ذكر انه نكح امرأته أو زوجته فقد استغنى عن ذكر العقد فلم تحتمل الكلمة غير المجامعة فهذا تمام ما فى هذا اللفظ من البحث وأجمع المفسرون على ان المراد من قوله ولا تنكحوا فى هذه الآية أى لا تعقدوا عليهن عقد النكاح (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى ان لفظ المشرك هل يتناول الكفار من أهل الكتاب فانكر بعضهم ذلك والاكثرون من العلماء على ان لفظ المشرك يندرج فيه الكفار من أهل الكتاب وهو المختار ويدل عليه وجوه (أحدها) قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ثم قال فى آخر الآية سبحانه عما يشركون وهذه الآية صريحة فى ان اليهودى والنصرانى مشرك (وثانيها) قوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء دلت هذه الآية على ان ما سوى الشرك قد يغفره الله تعالى فى الجملة فلو كان كفر اليهودى والنصرانى ليس بشرك لوجب بمقتضى هذه الآية أن يغفره الله تعالى فى الجملة ولما كان ذلك باطلا علمنا ان كفرهما شرك (وثالثها) قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فهذا التثليث اما أن يكون لاعتقادهم وجود صفات ثلاثة أو لاعتقادهم وجود ذوات ثلاثة والاول باطل لان المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه قادرا ومن كونه حيا واذا كانت هذه المفهومات الثلاثة لابد من الاعتراف بها كان القول باثبات صفات ثلاثة من ضرورات دين الاسلام فكيف يمكن تكفير النصارى بسبب ذلك ولما بطل ذلك علمنا انه تعالى انما كفرهم لانهم أثبتوا ذواتا ثلاثة قديمة مستقلة ولذلك فانهم جوزوا فى أقنوم الكلمة أن يحل فى عيسى وجوزوا فى أقنوم الحياة أن يحل فى مريم ولولا ان هذه الاشياء المسماة عندهم بالاقانيم ذوات قائمة بانفسها لما جوزوا عليها الانتقال من ذات الى ذات فثبت انهم قائلون باثبات ذوات قائمة بالنفس قديمة أزلية وهذا شرك وقول باثبات الآلهة فكانوا مشركين واذا ثبت دخولهم تحت اسم المشرك وجب أن يكون اليهودى كذلك ضرورة انه لا قائل بالفرق (ورابعها) ما روى انه عليه الصلاة والسلام أمر أميرا وقال اذا لقيت عددا من المشركين فادعهم الى الاسلام فان أجابوك فاقبل منهم وان أبوا فادعهم الى الجزية وعقد الذمة فان هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم سمى من يقبل منه الجزية وعقد الذمة بالمشرك فدل على ان الذمى يسمى بالمشرك (وخامسها) ما احتج به أبو بكر الاصم فقال كل من جحد رسالته فهو مشرك من حيث ان تلك المعجزات التى ظهرت على يده كانت خارجة عن قدرة البشر وكانوا منكرين صدورها عن الله تعالى بل كانوا يضيفونها الى الجن والشياطين لانهم كانوا يقولون فيها انها سحر وحصلت من الجن والشياطين فالقوم قد أثبتوا شريكا لله سبحانه فى خلق هذه الاشياء الخارجة عن قدرة البشر فوجب القطع بكونهم مشركين لانه لا معنى للاله الا من كان قادرا على خلق هذه الاشياء واعترض القاضى فقال انما يلزم هذا اذا سلم اليهودى ان ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من الامور الخارجة عن قدرة البشر فعند ذلك اذا أضافه الى غير الله تعالى كان مشركا أما اذا أنكر ذلك وزعم ان ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من جنس ما يقدر العباد عليه لم يلزم أن يكون مشركا بسبب اضافة ذلك الى غير الله تعالى (والجواب) انه لا اعتبار باقراره ان تلك المعجزات خارجة عن مقدور البشر أم لا انما الاعتبار بالدليل على ان ذلك المعجز خارج عن قدرة البشر فمن نسب ذلك الى غير الله تعالى كان مشركا كما ان انسانا لو قال ان خلق الجسم والحياة من جنس مقدور البشر ثم أسند خلق الحيوان والنبات الى الافلاك والكواكب كان مشركا فكذا ههنا فهذا مجموع ما يدل على ان اليهودى والنصرانى يدخلان تحت اسم المشرك واحتج من أباه بان الله تعالى فصل بين أهل الكتاب وبين المشركين فى الذكر وذلك يدل على ان أهل

الكتاب لا يدخلون تحت اسم المشرك وانما قلنا انه تعالى فصل لقوله تعالى ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين والمجوس والذين أشركوا وقال أيضا ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين وقال لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين ففي هذه الآيات فصل بين القسمين وعطف أحدهما على الآخر وذلك يوجب التغاير (والجواب) ان هذا مشكل بقوله تعالى واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وبقوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان قالوا انما خص بالذكر تنبيها على كمال الدرجة في ذلك الوصف المذكور قلنا فههنا أيضا انما خص عبدة الاوثان في هذه الآيات بهذا الاسم تنبيها على كمال درجتهم في هذا الكفر فهذا جملة ما في هذه المسئلة ثم اعلم ان القائلين بان اليهود والنصارى يندرجون تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم وقوع هذا الاسم عليهم من حيث اللغة لما بينا ان اليهود والنصارى قائلون بالشرك وقال الجبائي والقاضي هذا الاسم من جملة الاسماء الشرعية واحتجا على ذلك بانه قد تواتر النقل عن الرسول عليه الصلاة والسلام انه كان يسمي كل من كان كافرا بالمشرك وقد كان في الكفار من لا يثبت الها أصلا أو كان شاكا في وجوده أو كان شاكا في وجود الشريك وقد كان فيهم من كان عند البعثة منكر البعث والقيامة فلا جرم كان منكرا البعثة والتكليف وما كان يعبد شيئا من الاوثان والذين كانوا يعبدون الاوثان فيهم من كانوا يقولون انها شركاء الله في الخلق وتدبير العالم بل كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله فثبت ان الاكثرين منهم كانوا مقرين بان اله العالم واحد وانه ليس له في الالهية معين في خلق العالم وتدبيره وشريك ونظير اذا ثبت هذا ظهر ان وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من الاسماء اللغوية بل من الاسماء الشرعية كالصلاة والزكاة وغيرهما واذا كان كذلك وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم فهذا جملة الكلام في هذه المسئلة وبالله التوفيق (المسئلة الرابعة) الذين قالوا ان اسم المشرك لا يتناول الا عبدة الاوثان قالوا ان قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات نهي عن نكاح الوثنية أما الذين قالوا ان اسم المشرك يتناول جميع الكفار قالوا ظاهر قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات يدل على انه لا يجوز نكاح الكافرة أصلا سواء كانت من أهل الكتاب أولا ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالاكثرون من الائمة قالوا انه يجوز للرجل أن يتزوج بالكتابية وعن ابن عمر ومحمد بن الحنفية والهادي وهو أحد الائمة الزيدية ان ذلك حرام حجة الجمهور قوله تعالى في سورة المائدة والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب وسورة المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شيء قط فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد منه من آمن بعد ان كان من أهل الكتاب قلنا هذا لا يصح من قبل انه تعالى أولا أحل المحصنات من المؤمنات وهذا يدخل فيه من آمن منهن بعد الكفر ومن كن على الايمان من أول الامر ولان قوله من الذين أوتوا الكتاب يفيد حصول هذا الوصف في حال الاباحة ومما يدل على جواز ذلك ما روى ان الصحابة كانوا يتزوجون بالكتابيات وما ظهر من أحد منهم انكار على ذلك فكان هذا اجماعا على الجواز نقل ان حذيفة تزوج يهودية أو نصرانية فكتب اليه عمر ان خل سبيلها فكتب اليه أتزعم انها حرام فقال لا ولكني أخاف وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم نتزوج نساء أهل الكتاب ولا يتزوجون نساءنا ويدل عليه أيضا الخبر المشهور وهو ما روى عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه انه عليه الصلاة والسلام قال في المجوس سنوا بهم سنة أهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم ولو لم يكن نكاح نسائهم جائزا لكان هذا الاستثناء عبثا واحتج القائلون بانه لا يجوز بامور (أولها) ان لفظ المشرك يتناول الكتابية على ما بيناه فقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن صريح في تحريم نكاح الكتابية والتخصيص والنسخ خلاف الظاهر فوجب المصير اليه ثم قالوا وفي الآية ما يدل على تأكيد ما ذكرناه وذلك لانه تعالى قال في آخر الآية أولئك يدعون الى النار والوصف اذا ذكر عقيب الحكم وكان الوصف مناسبا للحكم فالظاهر ان ذلك الوصف علة لذلك الحكم فكأنه تعالى قال حرمت عليكم نكاح المشركات لانهن يدعون الى النار وهذه العلة قائمة في الكتابية فوجب القطع بكونها محرمة (والحجة الثانية) لهم ان ابن عمر سئل

عن هذه المسئلة فقالا آية التحريم وآية التحليل ووجه الاستدلال ان الاصل في الابضاع الحرمة فلما تعارض دليل الحل ودليل الحرمة تساقطا فوجب بقاء حكم الاصل وبهذا الطريق لما سئل عثمان عن الجمع بين الاختين في ملك اليمين فقال أحلتهما آية وحرمتهما آية فحكم عند ذلك بالتحريم للسبب الذي ذكرناه فكذا ههنا (الحجة الثالثة) لهم حكى محمد بن جرير الطبري في تفسيره عن ابن عباس تحريم أصناف النساء الا المؤمنات واحتج بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله واذا كان كذلك كانت كالمرتدة في انه لا يجوز ايراد العقد عليها (الحجة الرابعة) التمسك بأثر عمر حكى ان طلحة نكح يهودية وحذيفة نصرانية فغضب عمر رضي الله عنه عليهما غضبا شديدا فقالا نحن نطلق يا أمير المؤمنين فلا تغضب فقال ان حل طلاقهن فقد حل نكاحهن ولكن انتزعهن منكم أجاب الاولون عن الحجة الاولى بان من قال اليهودي والنصراني لا يدخل تحت اسم المشرك فالاشكال عنه ساقط ومن سلم ذلك قال ان قوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب أخص من هذه الآية فان صحت الرواية أن هذه الحرمة ثبتت ثم زالت جعلنا قوله والمحصنات ناسخا وان لم تثبت جعلناه مخصصا أقصى ما في الباب ان النسخ والتخصيص خلاف الاصل الا انه لما كان لا سبيل الى التوفيق بين الآيتين الا بهذا الطريق وجب المصير اليه أما قوله ثانيا ان تحريم نكاح الوثنية انما كان لانها تدعو الى النار وهذا المعنى قائم في الكتابية قلنا الفرق بينهما ان المشركة متظاهرة بالمخالفة والمناصبة فلعل الزوج يحبها ثم انها تحمله على المقاتلة مع المسلمين وهذا المعنى غير موجود في الذمية لانها مقهورة راضية بالذلة والمسكنة فلا يفضي حصول ذلك النكاح الى المقاتلة أما قوله ثالثا ان آية التحريم والتحليل قد تعارضا فنقول لكن آية التحليل خاصة ومتأخرة بالاجماع فوجب أن تكون متقدمة على آية التحريم وهذا بخلاف الآيتين في الجمع بين الاختين في ملك اليمين لان كل واحدة من تينك الآيتين أخص من الاخرى من وجه وأعم من وجه آخر فلم يحصل سبب الترجيح فيه أما ههنا قوله والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب أخص من قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن مطلقا فوجب حصول الترجيح وأما التمسك بقوله تعالى فقد حبط عمله (فجوابه) انا لما فرقنا بين الكتابية وبين المرتدة في أحكام كثيرة فلم لا يجوز الفرق بينهما أيضا في هذا الحكم وأما التمسك بأثر عمر فقد نقلنا عنه انه قال ليس بحرام واذا حصل التعارض سقط الاستدلال والله أعلم (المسئلة الخامسة) اتفق الكل على ان المراد من قوله حتى يؤمن الاقرار بالشهادة والتزام أحكام الاسلام وعند هذا احتجت الكرامية بهذه الآية على ان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار وقالوا ان الله تعالى جعل الايمان ههنا غاية التحريم والذي هو غاية التحريم ههنا الاقرار فثبت أن الايمان في عرف الشرع عبارة عن الاقرار واحتج أصحابنا على فساد هذا المذهب بوجوه (أحدها) انا بينا بالدلائل الكثيرة في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب (وثانيها) قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله تعالى وما هم بمؤمنين كذبا (وثالثها) قوله قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله قل لم تؤمنوا كذبا ثم أجابوا عن تمسكهم بهذه الآية بان التصديق الذي في القلب لا يمكن الاطلاع عليه فاقيم الاقرار باللسان مقام التصديق بالقلب (المسئلة السادسة) نقل عن الحسن أنه قال هذه الآية ناسخة لما كانوا عليه من تزوج المشركات قال القاضي كونهم قبل نزول هذه الآية مقدمين على نكاح المشركات ان كان على سبيل العادة لا من قبل الشرع امتنع وصف هذه الآية بانها ناسخة لانه ثبت في أصول الفقه أن الناسخ والمنسوخ يجب أن يكونا حكمين شرعيين أما ان كان جواز نكاح المشركة قبل نزول هذه الآية ثابتا من قبل الشرع كانت هذه الآية ناسخة أما قوله تعالى ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أبو مسلم اللام في قوله ولامة في افادة التوكيد تشبه لام القسم (المسئلة الثانية) الخير هو النفع الحسن والمعنى ان المشركة لو كانت ثابتة في المال والجمال والنسب فالامة المؤمنة خير منها لان الايمان متعلق

بالدين والمال والجمال والنسب متعلق بالدنيا والدين خير من الدنيا ولان الدين أشرف الاشياء عند كل أحد فعند التوافق فى الدين تكمل المحبة فتكمل منافع الدنيا من الصحبة والطاعة وحفظ الاموال والاولاد وعند الاختلاف فى الدين لا تحصل المحبة فلا يحصل شئ من منافع الدنيا من تلك المرأة وقال بعضهم المراد ولامة مؤمنة خير من حرة مشركة واعلم انه لا حاجة الى هذا التقدير لوجهين (أحدهما) ان اللفظ مطلق (والثانى) ان قوله ولو أعجبتكم يدل على صفة الحرية لان التقدير ولو أعجبتكم بحسنها أو مالها أو حريتها أو نسبها فكل ذلك داخل تحت قوله ولو أعجبتكم (المسئلة الثالثة) قال الجبائى ان الآية دالة على ان القادر على طول الحرة يجوز له التزوج بالامة على ما هو مذهب أبى حنيفة وذلك لان الآية دلت على ان الواجد لطول الحرة المشركة يجوز له التزوج بالامة لكن الواجد لطول الحرة المشركة يكون لا محالة واجدا لطول الحرة المسلمة لان سبب التفاوت فى الكفر والايمان لا يتفاوت بقدر المال المحتاج اليه فى أهبة النكاح فيلزم قطعا أن يكون الواجد لطول الحرة المسلمة يجوز له نكاح الامة وهذا استدلال لطيف فى هذه المسئلة (المسئلة الرابعة) فى الآية اشكال وهو ان قوله ولا تنكحوا المشركات يقتضى حرمة نكاح المشركة ثم قوله ولامة مؤمنة خير من مشركة يقتضى جواز التزوج بالمشركة لان لفظة أفعل تقتضى المشاركة فى الصفة ولاحدهما مزية قلنا نكاح المشركة مشتمل على منافع الدنيا ونكاح المؤمنة مشتمل على منافع الآخرة والنفعان يشتركان فى أصل كونهما نفعا الا ان نفع الآخرة له المزية العظمى فاندفع السؤال والله أعلم أما قوله ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا فلا خلاف ههنا ان المراد به الكل وان المؤمنة لا يحل تزويجها من الكافر البتة على اختلاف أنواع الكفرة وقوله ولعبد مؤمن خير من مشرك فالكلام فيه على نحو ما تقدم أما قوله أولئك يدعون الى النار ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذه الآية نظير قوله مالى أدعوكم الى النجاة وتدعوننى الى النار فان قيل فكيف يدعون الى النار وربما لم يؤمنوا بالنار أصلا فكيف يدعون اليها وجوابه انهم ذكروا فى تأويل هذه الآية وجوها (أحدها) انهم يدعون الى ما يؤدى الى النار فان الظاهر ان الزوجية مظنة الالفة والمحبة والمودة وكل ذلك يوجب الموافقة فى المطالب والاغراض وربما يؤدى ذلك الى انتقال المسلم عن الاسلام بسبب موافقة حبيبه فان قيل احتمال المحبة حاصل من الجانبين فكما يحتمل أن يصير المسلم كافرا بسبب الالفة والمحبة يحتمل أيضا أن يصير الكافر مسلما بسبب الالفة والمحبة واذا تعارض الاحتمالان وجب أن يتساقطا فيبقى أصل الجواز قلنا ان الرجحان لهذا الجانب لان بتقدير أن ينتقل الكافر عن كفره يستوجب المسلم به مزيد ثواب ودرجة وبتقدير أن ينتقل المسلم عن اسلامه يستوجب العقوبة العظيمة والاقدام على هذا العمل دائر بين أن يلحقه مزيد نفع وبين أن يلحقه ضرر عظيم وفى مثل هذه الصورة يجب الاحتراز عن الضرر فلهذا السبب رجح الله تعالى جانب المنع على جانب الاطلاق (التأويل الثانى) ان فى الناس من حمل قوله أولئك يدعون الى النار انهم يدعون الى ترك المحاربة والقتال وفى تركهما وجوب استحقاق النار والعذاب وغرض هذا القائل من هذا التأويل أن يجعل هذا فرقا بين الذمية وبين غيرها فان الذمية لا تحمل زوجها على المقاتلة فظهر الفرق (التاويل الثالث) ان الولد الذى يحدث ربما دعاه الكافر الى الكفر فيصير الولد من أهل النار فهذا هو الدعوة الى النار والله يدعو الى الجنة حيث أمرنا بتزوج المسلمة حتى يكون الولد مسلما من أهل الجنة أما قوله تعالى والله يدعو الى الجنة والمغفرة باذنه ففيه قولان (القول الاول) ان المعنى وأولياء الله يدعون الى الجنة فكانه قيل أعداء الله يدعون الى النار وأولياء الله يدعون الى الجنة والمغفرة فلا جرم يجب على العاقل أن لا يدور حول المشركات اللواتى هن أعداء الله تعالى وان ينكح المؤمنات فانهن يدعون الى الجنة والمغفرة (والثانى) انه سبحانه لما بين هذه الاحكام وأباح بعضها وحرم بعضها قال يدعو الى الجنة والمغفرة لان من تمسك بها استحق الجنة والمغفرة أما قوله باذنه فالمعنى بتيسير الله وتوفيقه للعمل الذى يستحق به الجنة والمغفرة ونظيره قوله وما كان لنفس أن تؤمن الا باذن الله وقوله وما كان لنفس أن

تموت الا باذن الله وقوله وما هم بضارين به من أحد الا باذن الله وقرأ الحسن والمغفرة باذنه بالرفع أى والمغفرة حاصلة بتيسيره أما قوله ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون فمعناه ظاهر (الحكم السابع) * قوله تعالى

(ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أنه تعالى جمع فى هذا الموضع ستة من الاسئلة فذكر الثلاثة الاولى بغير الواو وذكر الثلاثة الاخيرة بالواو والسبب أن سؤالهم عن تلك الحوادث الاول وقع فى أحوال متفرقة فلم يؤت فيها بحرف العطف لان كل واحد من تلك السؤالات سؤال مبتدأ وسألوا عن المسائل الثلاثة الاخيرة فى وقت واحد فجئ بحرف الجمع لذلك كأنه قيل يجمعون لك بين السؤال عن الخمر والميسر والسؤال عن كذا والسؤال عن كذا (المسئلة الثانية) روى أن اليهود والمجوس كانوا يبالغون فى التباعد عن المرأة حال حيضها والنصارى كانوا يجامعونهن ولا يبالون بالحيض وان أهل الجاهلية كانوا اذا حاضت المرأة لم يؤاكلوها ولم يشاربوها ولم يجالسوها على فرش ولم يساكنوها فى بيت كفعل اليهود والمجوس فلما نزلت هذه الآية أخذ المسلمون بظاهر الآية فأخرجوهن من بيوتهن فقال ناس من الاعراب يارسول الله البرد شديد والثياب قليلة فان آثرناهن بالثياب هلك سائر أهل البيت وان استأثرناها هلكت الحيض فقال عليه الصلاة والسلام انما أمرتكم أن تعتزلوا مجامعتهن اذا حضن ولم آمركم باخراجهن من البيوت كفعل الاعاجم فلما سمع اليهود ذلك قالوا هذا الرجل يريد أن لا يدع شيئا من أمرنا الا خالفنا فيه ثم جاء عباد بن بشير وأسيد بن حضير الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبراه بذلك وقالا يارسول الله أفلا ننكحهن فى المحيض فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ظننا انه غضب عليهما فقاما فجاءته هدية من لبن فأرسل النبى صلى الله عليه وسلم اليهما فسقاهما فعلمنا أنه لم يغضب عليهما (المسئلة الثالثة) أصل الحيض فى اللغة السيل يقال حاض السيل وفاض قال الازهرى ومنه قيل للحوض حوض لان الماء يحيض اليه أى يسيل اليه والعرب تدخل الواو على الياء والياء على الواو لانهما من جنس واحد اذا عرفت هذا فنقول أن هذا البناء قد يجئ للموضع كالمبيت والمقيل والمغيب وقد يجئ أيضا بمعنى المصدر يقال حاضت محيضا وجاء مجيئا وبات مبيتا وحكى الواحدى فى البسيط عن ابن السكيت اذا كان الفعل من ذوات الثلاثة نحو كال يكيل وحاض يحيض واشباهه فان الاسم منه مكسور والمصدر مفتوح من ذلك مال مالا وهذا مميله يذهب بالكسر الى الاسم وبالفتح الى المصدر ولو فتحهما جميعا أو كسرهما فى المصدر والاسم لجاز تقول العرب المعاش والمعيش والمغاب والمغيب والمسار والمسير فثبت أن لفظ المحيض حقيقة فى موضع الحيض وهو أيضا اسم لنفس الحيض واذا ثبت هذا فاعلم أن أكثر المفسرين من الادباء زعموا أن المراد بالمحيض ههنا الحيض وعندى أنه ليس كذلك اذ لو كان المراد بالمحيض ههنا الحيض لكان قوله فاعتزلوا النساء فى المحيض معناه فاعتزلوا النساء فى الحيض ويكون المراد فاعتزلوا النساء فى زمان الحيض فيكون ظاهره مانعا من الاستمتاع بها فيما فوق السرة ودون الركبة ولما كان هذا المنع غير ثابت لزم القول بتطرق النسخ أو التخصيص الى الآية ومعلوم أن ذلك خلاف الاصل اما اذا حملنا المحيض على موضع الحيض كان معنى الآية فاعتزلوا النساء فى موضع الحيض ويكون المعنى فاعتزلوا موضع الحيض من النساء وعلى هذا التقدير لا يتطرق الى الآية نسخ ولا تخصيص ومن المعلوم أن اللفظ اذا كان مشتركا بين معنيين وكان حمله على أحدهما يوجب محذورا وعلى الآخر لا يوجب ذلك المحذور فان حمل اللفظ على المعنى الذى لا يوجب المحذور أولى هذا اذا سلمنا أن لفظ المحيض مشترك بين الموضع وبين المصدر مع انا نعلم أن استعمال هذا اللفظ فى الموضع أكثر وأشهر منه فى المصدر فان قيل الدليل على ان المراد من المحيض الحيض انه قال هو أذى أى المحيض أذى ولو كان المراد من المحيض الموضع لما صح هذا الوصف قلنا بتقدير ان يكون المحيض عبارة عن الحيض فالحيض فى نفسه ليس بأذى لان الحيض عبارة عن الدم المخصوص والاذى كيفية مخصوصة وهو عرض والجسم

لا يكون نفس العرض فلا بد وان يقولوا المراد منه أن الحيض موصوف بكونه أذى واذا جاز ذلك فيجوز لنا أيضا ان نقول المراد ان ذلك الموضع ذو أذى وأيضا لم لا يجوز أن يكون المراد من المحيض الاول هو الحيض ومن المحيض الثاني موضع الحيض وعلى هذا التقدير يزول ماذكرتم من الاشكال فهذا ماعندي في هذا الموضع وبالله التوفيق أما قوله قل هو أذى فقال عطاء وقتادة والسدي أي قذر واعلم أن الاذى في اللغة ما يكره من كل شيء وقوله فاعتزلوا النساء في المحيض الاعتزال التنحي عن الشيء قدم ذكر العلة وهو الاذى ثم رتب الحكم عليه وهو وجوب الاعتزال فان قيل ليس الاذى الا الدم وهو حاصل وقت الاستحاضة مع ان اعتزال المرأة في الاستحاضة غير واجب فقد انتقضت هذه العلة قلنا العلة غير منقوضة لان دم الحيض دم فاسد يتولد من فضلة تدفعها طبيعة المرأة من طريق الرحم ولو احتبست تلك الفضلة لمرضت المرأة فذلك الدم جار مجرى البول والغائط فكان أذى وقذرا أما دم الاستحاضة فليس كذلك بل هو دم صالح يسيل من عروق تنفجر في عمق الرحم فلا يكون أذى هذا ماعندي في هذا الباب وهو قاعدة طبية وبتقريرها يتخلص ظاهر القرآن من الطعن والله اعلم بمراده (المسئلة الرابعة) اعلم أن دم الحيض موصوف بصفات حقيقية ويتفرع عليه أحكام شرعية أما الصفات الحقيقية فامران (أحدهما) المنبع ودم الحيض دم يخرج من الرحم قال تعالى ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في ارحامهن قيل في تفسيره المراد منه الحيض والحبل وأما دم الاستحاضة فانه لا يخرج من الرحم لكن من عروق تنقطع في فم الرحم قال عليه السلام في صفة دم الاستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا الكلام يؤيد ماذكرناه في دفع النقض عن تعليل القرآن (والنوع الثاني) من صفات دم الحيض الصفات التي وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم دم الحيض بها (فاحدها) انه أسود (والثاني) انه ثخين (والثالث) انه محتدم وهو المحترق من شدة حرارته (الرابعة) انه يخرج برفق ولا يسيل سيلانا (والخامسة) ان له رائحة كريهة بخلاف سائر الدماء وذلك لانه من الفضلات التي تدفعها الطبيعة (السادسة) انه بحراني وهو شديد الحمرة وقيل ما تحصل فيه كدورة تشبيها له بماء البحر فهذه الصفات هي الصفات الحقيقية ثم من الناس من قال دم الحيض يتميز عن دم الاستحاضة فكل دم كان موصوفا بهذه الصفات فهو دم الحيض وما لا يكون كذلك لا يكون دم حيض وما اشتبه الامر فيه فالاصل بقاء التكاليف وزوالها انما يكون لعارض الحيض فاذا كان غير معلوم الوجود بقيت التكاليف التي كانت واجبة على ما كان ومن الناس من قال هذه الصفات قد تشتبه على المكلف فايجاب التأمل في تلك الدماء وفي تلك الصفات يقتضي عسرا ومشقة فالشارع قدر وقتا مضبوطا متى حصلت الدماء فيه كان حكمها حكم الحيض كيف كانت تلك الدماء ومتى حصلت خارج ذلك الوقت لم يكن حكمها حكم الحيض كيف كانت صفة تلك الدماء والمقصود من هذا اسقاط العسر والمشقة عن المكلف ثم ان الاحكام الشرعية للحيض هي المنع من الصلاة والصوم واجتناب دخول المسجد ومس المصحف وقراءة القرآن وتصير المرأة به بالغة والحكم الثابت للحيض بنص القرآن انما هو حظر الجماع على ما بينا كيفية دلالة الآية عليه (المسئلة الخامسة) اختلف الناس في مدة الحيض فقال الشافعي رحمه الله تعالى أقلها يوم وليلة وأكثرها خمسة عشر يوما وهذا قول علي بن أبي طالب وعطاء ابن أبي رباح والاوزاعي وأحمد واسحق رضي الله عنهم وقال أبو حنيفة والثوري أقله ثلاثة أيام ولياليهن فان نقص عنه فهو دم فساد وأكثره عشرة أيام قال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن وقد كان أبو حنيفة يقول بقول عطاء ان أقل الحيض يوم وليلة وأكثره خمسة عشر يوما ثم تركه وقال مالك لا تقدير لذلك في القلة والكثرة فان وجد ساعة فهو حيض وان وجد أياما فكذلك واحتج أبو بكر الرازي في أحكام القرآن على فساد قول مالك فقال لو كان المقدار ساقطا في القليل والكثير لوجب أن يكون الحيض هو الدم الموجود من المرأة فكان يلزم أن لا يوجد في الدنيا مستحاضة لان كل ذلك الدم يكون حيضا على هذا المذهب وذلك باطل باجماع الامة ولانه روى ان فاطمة بنت أبي حبيش قالت للنبي صلى الله عليه وسلم اني أستحاض فلا أطهر وأيضا روى ان حمنة استحيضت سبع سنين ولم يقل النبي صلى الله عليه وسلم لهما ان جميع ذلك حيض بل أخبرهما

ان منه ما هو حيض ومنه ما هو استحاضة فبطل هذا القول والله أعلم واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان لقائل أن يقول انما يميز دم الحيض عن دم الاستحاضة بالصفات التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم لدم الحيض فاذا علمنا ثبوتها حكمنا بالحيض واذا علمنا عدمها حكمنا بعدم الحيض واذا ترددنا في الامر بين كان طريان الحيض مجهولا وبقاء التكليف الذي هو الاصل معلوم والمشكوك لا يعارض المعلوم فلا جرم حكم ببقاء التكاليف الاصلية فبهذا الطريق يميز الحيض عن الاستحاضة وان لم يجعل للحيض زمان معين وحجة مالك من وجهين (الاول) ان النبي صلى الله عليه وسلم بين علامة دم الحيض وصفته بقوله دم الحيض هو الاسود المحتدم فمتى كان الدم موصوفا بهذه الصفة كان الحيض حاصلا فيدخل تحت قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض وتحت قوله عليه السلام لفاطمة بنت أبي حبيش اذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة (الحجة الثانية) انه تعالى قال في دم الحيض هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ذكر وصف كونه أذى في معرض بيان العلة لوجوب الاعتزال وانما كان أذى للرائحة المنكرة التي فيه واللون الفاسد والحدة القوية التي فيه واذا كان وجوب الاعتزال معللا بهذه المعاني فعند حصول هذه المعاني وجب الاحتراز عملا بالعلة المذكورة في كتاب الله تعالى على سبيل التصريح وعندي ان قول مالك قوي جدا أما الشافعي فاحتج على أبي حنيفة بوجهين (الحجة الاولى) انه وجد دم الحيض في اليوم بليلته وفي الزائد على العشرة بدليل انه عليه السلام وصف دم الحيض بانه أسود محتدم فاذا وجد ذلك فقد حصل الحيض فيدخل تحت عموم قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض تركنا العمل بهذا الدليل في الاقل من يوم وليلة وفي الاكثر من خمسة عشر يوما بالاتفاق بيني وبين أبي حنيفة فوجب أن يبقى معمولا به في هذه المدة (الحجة الثانية) للشافعي في جانب الزيادة ماروي انه صلى الله عليه وسلم لما وصف النسوان بنقصان الدين فسر ذلك بان قال تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلي وهذا يدل على ان الحيض قد يكون خمسة عشر يوما لان على هذا التقدير يكون الطهر أيضا خمسة عشر يوما فيكون الحيض نصف عمرها ولو كان الحيض أقل من ذلك لما وجدت امرأة لا تصلي نصف عمرها أجاب أبو بكر الرازي عنه من وجهين (الاول) ان الشطر ليس هو النصف بل هو البعض (والثاني) انه لا يوجد في الدنيا امرأة تكون حائضا نصف عمرها لان ما مضى من عمرها قبل البلوغ هو من عمرها (والجواب) عن الاول ان الشطر هو النصف يقال شطرت الشئ أي جعلته نصفين ويقال في المثل احلب حلبا لك شطره أي نصفه وعن الثاني ان قوله عليه السلام تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلي انما يتناول زمانا هي تصلي فيه وذلك لا يتناول الازمان البلوغ واحتج أبو بكر الرازي على قول أبي حنيفة من وجوه (الحجة الاولى) ماروي عن أبي أمامة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام قال أبو بكر فان صح هذا الحديث فلا معدل عنه لاحد (الحجة الثانية) ماروي عن أنس بن مالك وعثمان بن أبي العاص الثقفي انهما قالا الحيض ثلاثة أيام وأربعة أيام الى عشرة أيام وما زاد فهو استحاضة والاستدلال به من وجهين (أحدهما) ان القول اذا ظهر عن الصحابي ولم يخالفه أحد كان اجماعا (والثاني) ان التقدير مما لا سبيل الى العقل اليه فمتى روي عن الصحابي فالظاهر انه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم (الحجة الثالثة) قوله عليه السلام لحمنة بنت جحش تحيضي في علم الله ستا أو سبعا كما تحيض النساء في كل شهر مقتضاه أن يكون حيض جميع النساء في كل شهر هذا القدر خالفنا هذا الظاهر في الثلاثة الى العشرة فيبقى ما عداه على الاصل (الحجة الرابعة) قوله عليه السلام في حق النساء مارأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لعقول ذوي الالباب منهن فقيل ما نقصان دينهن قال تمكث احداهن الايام والليالي لا تصلي وهذا الخبر يدل على ان مدة الحيض ما يقع عليه اسم الايام والليالي وأقلها ثلاثة وأكثرها عشرة لانه لا يقال في الواحد والاثنين لفظ الايام ولا يقال في الزائد على العشرة أيام بل يقال أحد عشر يوما أما الثلاثة الى العشرة فيقال فيها أيام وأيضا قال صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبي حبيش دعي الصلاة أيام اقرائك ولفظ الايام مختص بالثلاثة الى العشرة وفي حديث أم سلمة في المرأة التي سألته انها تهرق الدم فقال لتنظر عدد الليالي والايام التي كانت

تحيض من الشهر فلتترك الصلاة ذلك القدر من الشهر ثم لتغتسل ولتصل فان قيل لعل حيض تلك المرأة كان مقدرا بذلك المقدار قلنا انه عليه السلام ما سألها عن قدر حيضها بل حكم عليها بهذا الحكم مطلقا فدل على ان الحيض مطلقا مقدر بما ينطلق عليه لفظ الايام وأيضا قال فى حديث عدى بن ثابت المستحاضة تدع الصلاة أيام حيضها وذلك عام فى جميع النساء (الحجة الخامسة) وهى حجة ذكرها الجبائى من شيوخ المعتزلة فى تفسيره فقال ان فرض الصوم والصلاة لازم يتعين للعمومات الدالة على وجوبهما ترك العمل بها فى الثلاثة الى العشرة فوجب بقاؤها على الاصل فيما دون الثلاثة وفوق العشرة وذلك لان فيما دون الثلاثة حصل اختلاف العلماء فاورث شبهة فلم نجعله حيضا وما زاد على العشرة ففيه أيضا اختلاف العلماء فاورث شبهة فلم نجعله حيضا فاما من الثلاثة الى العشرة فهو متفق عليه فجعلناه حيضا فهذا خلاصة كلام الفقهاء فى هذه المسئلة وبالله التوفيق (المسئلة السادسة) اتفق المسلمون على حرمة الجماع فى زمن الحيض واتفقوا على حل الاستمتاع بالمرأة بما فوق السرة ودون الركبة واختلفوا فى انه هل يجوز الاستمتاع بما دون السرة وفوق الركبة فنقول ان فسرنا المحيض بموضع الحيض على ما اخترناه كانت الآية دالة على تحريم الجماع فقط فلا يكون فيها دلالة على تحريم ما وراءه بل من يقول ان تخصيص الشئ بالذكر يدل على ان الحكم فيما عداه بخلافه يقول ان هذه الآية تدل على حل ما سوى الجماع أما من يفسر المحيض بالحيض كان تقدير الآية عنده فاعتزلوا النساء فى زمان الحيض ثم يقول ترك العمل بهذه الآية فيما فوق السرة ودون الركبة فوجب أن يبقى الباقى على الحرمة وبالله التوفيق أما قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله فاعلم ان قوله ولا تقربوهن أى ولا تجامعوهن يقال قرب الرجل امرأته اذا جامعها وهذا كالتأكيد لقوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض ويمكن أيضا حملها على فائدة جليلة جديدة وهى أن يكون قوله فاعتزلوا النساء فى المحيض نهيا عن المباشرة فى موضع الدم وقوله ولا تقربوهن يكون نهيا عن الالتذاذ بما يقرب من ذلك الموضع وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر ويعقوب الحضرمى وأبو بكر عن عاصم حتى يطهرن خفيفة من الطهارة وقرأ حمزة والكسائى يطهرن بالتشديد وكذلك حفص عن عاصم فمن خفف فهو زوال الدم لان يطهرن من طهرت المرأة من حيضها وذلك اذا انقطع الحيض فالمعنى لا تقربوهن حتى يزول عنهن الدم ومن قرأ يطهرن بالتشديد فهو على معنى يتطهرن فادغم كقوله يا أيها المزمل ويا أيها المدثر أى المتزمل والمتدثر وبالله التوفيق (المسئلة الثانية) أكثر فقهاء الامصار على ان المرأة اذا انقطع حيضها لا يحل للزوج مجامعتها الا بعد أن تغتسل من الحيض وهذا قول مالك والاوزاعى والشافعى والثورى والمشهور عن أبى حنيفة انها ان رأت الطهر دون عشرة أيام لم يقربها زوجها وان رأته لعشرة أيام جاز أن يقربها قبل الاغتسال حجة الشافعى من وجهين (الحجة الاولى) ان القراءة المتواترة حجة بالاجماع فاذا حصلت قراءتان متواترتان وأمكن الجمع بينهما وجب الجمع بينهما اذا ثبت هذا فنقول قرئ حتى يطهرن بالتخفيف وبالتثقيل ويطهرن بالتخفيف عبارة عن انقطاع الدم وبالتثقيل عبارة عن التطهر بالماء والجمع بين الامرين ممكن فوجب دلالة هذه الآية على وجوب الامرين واذا كان كذلك وجب أن لا تنتهى هذه الحرمة الا عند حصول الامرين (الحجة الثانية) ان قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن علق الاتيان على التطهر بكلمة اذا وكلمة اذا للشرط فى اللغة والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فوجب أن لا يجوز الاتيان عند عدم التطهر حجة أبى حنيفة رحمه الله قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن نهى عن قربانهن وجعل غاية ذلك النهى أن يطهرن بمعنى ينقطع حيضهن واذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهى وجب أن لا يبقى هذا النهى عند انقطاع الحيض أجاب القاضى عنه بانه لو اقتصر على قوله حتى يطهرن لكان ما ذكرتم لازما اما لما ضم اليه قوله فاذا تطهرن صار المجموع هو الغاية وذلك بمنزلة أن يقول الرجل لا تكلم فلانا حتى يدخل الدار فاذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه فانه يجب أن يتعلق اباحة كلامه بالامرين جميعا واذا ثبت انه لا بد بعد انقطاع الحيض من التطهر فقد

اختلفوا في ذلك التطهر فقال الشافعي وأكثر الفقهاء هو الاغتسال وقال بعضهم هو غسل الموضع وقال عطاء وطاوس هو أن تغسل الموضع وتتوضأ والصحيح هو الاول لوجهين (الاول) ان ظاهر قوله فاذا تطهرن حكم عائد الى ذات المرأة فوجب أن يحصل هذا التطهر في كل بدنها لا في بعض من أبعاض بدنها (والثاني) ان حمله على التطهر الذي يختص الحيض بوجوبه أولى من التطهر الذي يثبت في الاستحاضة كثبوته في الحيض فهذا يوجب ان المراد به الاغتسال اذا أمكن بوجود الماء وان تعذر ذلك فقد أجمع القائلون بوجوب الاغتسال على ان التيمم يقوم مقامه وانما أثبتنا التيمم مقام الاغتسال بدلالة الاجماع والا فالظاهر يقتضي أن لا يجوز قربانها الا عند الاغتسال بالماء (المسئلة الثالثة) اختلفوا في المراد بقوله تعالى فأتوهن من حيث أمركم الله وفيه وجوه (الاول) وهو قول ابن عباس ومجاهد وابراهيم وقتادة وعكرمة فأتوهن في المأتى فانه هو الذي أمر الله به ولا تأتوهن في غير المأتى وقوله من حيث أمركم الله أي في حيث أمركم الله كقوله اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة أي في يوم الجمعة (الثاني) قال الاصم والزجاج أي فأتوهن من حيث يحل لكم غشيانهن وذلك بان لا يكن صائمات ولا معتكفات ولا محرمات (الثالث) وهو قول محمد ابن الحنفية فأتوهن من قبل الحلال دون الفجور والاقرب هو القول الاول لان لفظة حيث حقيقة في المكان مجاز في غيره أما قوله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فالكلام في تفسير محبة الله تعالى وفي تفسير التوبة قد تقدم فلا نعيده الا انا نقول التواب هو المكثر من فعل ما يسمى توبة وقد يقال هذا في حق الله تعالى من حيث يكثر في قبول التوبة فان قيل ظاهر الآية يدل على انه يحب تكثير التوبة مطلقا والعقل يدل على ان التوبة لا تليق الا بالمذنب فمن لم يكن مذنبا وجب أن لا تحسن منه التوبة (والجواب) من وجهين (الاول) ان المكلف لا يأمن البتة من التقصير فتلزمه التوبة دفعا لذلك التقصير المجوز (الثاني) قال أبو مسلم الاصفهاني التوبة في اللغة عبارة عن الرجوع ورجوع العبد الى الله تعالى في كل الاحوال محمود اعترض القاضي عليه بأن التوبة وان كانت في أصل اللغة عبارة عن الرجوع الا انها في عرف الشرع عبارة عن الندم على ما فعل في الماضي والترك في الحاضر والعزم على أن لا يفعل مثله في المستقبل فوجب حمله على هذا المعنى الشرعي دون المفهوم اللغوي ولابي مسلم أن يجيب عنه فيقول مرادي من هذا الجواب انه ان أمكن حمل اللفظ على التوبة الشرعية فقد صح اللفظ وسلم عن السؤال وان تعذر ذلك حملته على التوبة بحسب اللغة الاصلية لئلا يتوجه الطعن والسؤال أما قوله تعالى ويحب المتطهرين ففيه وجوه (أحدها) المراد منه التنزه عن الذنوب والمعاصي وذلك لان التائب هو الذي فعله ثم تركه والمتطهر هو الذي ما فعله تنزها عنه ولا ثالث لهذين القسمين واللفظ محتمل لذلك لان الذنب نجاسة روحانية ولذلك قال انما المشركون نجس فتركه يكون طهارة روحانية وبهذا المعنى يوصف الله تعالى بانه طاهر مطهر من حيث كونه منزها عن العيوب والقبائح ويقال فلان طاهر الذيل (والقول الثاني) أن المراد لا يأتيها في زمان الحيض وان لا يأتيها في غير المأتى على ما قال فأتوهن من حيث أمركم الله ومن قال بهذا القول قال هذا أولى لانه أليق بما قبل الآية ولانه تعالى قال حكاية عن قوم لوط أخرجوهم من قريتكم انهم اناس يتطهرون فكان قوله ويحب المتطهرين ترك الاتيان في الادبار (والقول الثالث) انه تعالى لما أمرنا بالتطهر في قوله فاذا تطهرن فلا جرم مدح المتطهر فقال ويحب المتطهرين والمراد منه التطهر بالماء وقد قال تعالى رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين فقيل في التفسير انهم كانوا يستنجون بالماء فأثنى الله عليهم (الحكم الثامن) قوله تعالى (نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم وقدموا لانفسكم واتقوا الله واعلموا انكم ملاقوه وبشر المؤمنين) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا في سبب النزول وجوها (أحدها) روى أن اليهود قالوا من جامع امرأته في قبلها من دبرها كان ولدها أحول مخبلا وزعموا أن ذلك في التوراة فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال كذبت اليهود ونزلت هذه الآية (وثانيها) روى عن ابن عباس أن عمر جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم

فقال

فقال يا رسول الله هلكت وحكى وقوع ذلك منه فانزل الله تعالى هذه الآية (وثالثها) كانت الانصار تنكر أن يأتى الرجل المرأة من دبرها فى قبلها وكانوا أخذوا ذلك من اليهود وكانت قريش تفعل ذلك فانكرت الانصار ذلك عليهم فنزلت الآية (المسئلة الثانية) حرث لكم أى مزرع ومنبت للولد وهذا على سبيل التشبيه ففرج المرأة كالارض والنطفة كالبذر والولد كالنبات الخارج والحرث مصدر ولهذا وحد الحرث فكان المعنى نساؤكم ذوات حرث لكم فيهن تحرثون للولد فحذف المضاف وايضا قد يسمى موضع الشئ باسم الشئ على سبيل المبالغة كقوله فانما هى اقبال وادبار ويقال هذا أمر الله أى مأموره وهذا شهوة فلان أى مشتهاه فكذلك حرث الرجل محرثه (المسئلة الثالثة) ذهب أكثر العلماء الى ان المراد من الآية أن الرجل مخير بين ان يأتيها من قبلها فى قبلها وبين أن يأتيها من دبرها فى قبلها فقوله انى شئتم محمول على ذلك ونقل نافع عن ابن عمر انه كان يقول المراد من الآية تجويز اتيان النساء فى ادبارهن وسائر الناس كذبوا نافعا فى هذه الرواية وهذا قول مالك واختيار السيد المرتضى من الشيعة والمرتضى رواه عن جعفر بن محمد الصادق رضى الله عنه وحجة من قال انه لا يجوز اتيان النساء فى ادبارهن من وجوه (الحجة الاولى) ان الله تعالى قال فى آية الحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض جعل قيام الاذى علة لحرمة اتيان موضع الاذى ولا معنى للاذى الا ما يتأذى الانسان منه وههنا يتأذى الانسان بنتن روائح ذلك الدم وحصول هذه العلة فى محل النزاع اظهر فاذا كانت تلك العلة قائمة ههنا وجب حصول الحرمة (الحجة الثانية) قوله تعالى فأتوهن من حيث أمركم الله وظاهر الامر للوجوب ولا يمكن أن يقال انه يفيد وجوب اتيانهن لان ذلك غير واجب فوجب حمله على ان المراد منه ان من أتى المرأة وجب أن يأتيها فى ذلك الموضع الذى أمر الله تعالى به ثم هذا غير محمول على الدبر لان ذلك بالاجماع غير واجب فتعين أن يكون محمولا على القبل وذلك هو المطلوب (الحجة الثالثة) روى خزيمة بن ثابت أن رجلا سأل النبى صلى الله عليه وسلم عن اتيان النساء فى ادبارهن فقال النبى صلى الله عليه وسلم حلال فلما ولى الرجل دعاه فقال كيف قلت فى أى الخربتين أو فى أى الخرزتين أو فى أى الخصفتين أمن قبلها فى قبلها فنعم أمن دبرها فى قبلها فنعم أمن دبرها فى دبرها فلا ان الله لا يستحيى من الحق لا تأتوا النساء فى ادبارهن وأراد بخربتها مسلكها وأصل الخربة عروة المزادة شبه الثقب بها والخرزة هى الثقبة التى يثقبها الخراز كنى به عن المأتى وكذلك الخصفة من قولهم خصفت الجلد اذا خرزته حجة من قال بالجواز وجوه (الحجة الاولى) التمسك بهذه الآية من وجهين (الاول) انه تعالى جعل الحرث اسما للمرأة فقال نساؤكم حرث لكم فهذا يدل على ان الحرث اسم للمرأة لا للموضع المعين فلما قال بعده فأتوا حرثكم انى شئتم كان المراد فأتوا نساءكم انى شئتم فيكون هذا اطلاقا فى اتيانهن على جميع الوجوه فيدخل فيه محل النزاع (الوجه الثانى) ان كلمة انى معناها أين قال الله تعالى انى لك هذا قالت هو من عند الله والتقدير من أين لك هذا فصار تقدير الآية فأتوا حرثكم اين شئتم وكلمة اين شئتم تدل على تعدد الامكنة يقال اجلس اين شئت ويكون هذا تخييرا بين الامكنة اذا ثبت هذا فنقول ظهر انه لا يمكن حمل الآية على الاتيان من قبلها فى قبلها أو من دبرها فى قبلها لان على هذا التقدير المكان واحد والتعدد انما وقع فى طريق الاتيان واللفظ اللائق به ان يقال اذهبوا اليه كيف شئتم فلما لم يكن المذكور ههنا لفظة كيف بل لفظة انى وثبت أن لفظة انى مشعرة بالتخيير بين الامكنة ثبت أنه ليس المراد ما ذكرتم بل ما ذكرناه (الحجة الثانية لهم) التمسك بعموم قوله تعالى الا على أزواجهم أو ما ملكت ايمانهم ترك العمل به فى حق الذكور لدلالة الاجماع فوجب أن يبقى معمولا به فى حق النسوان (الحجة الثالثة) توافقنا على انه لو قال للمرأة دبرك على حرام ونوى الطلاق انه يكون طلاقا وهذا يقتضى كون دبرها حلالا له هذا مجموع كلام القوم فى هذا الباب اجاب الاولون فقالوا الذى يدل على انه لا يجوز ان يكون المراد من هذه الآية اتيان النساء فى غير المأتى وجوه (الاول) ان الحرث اسم لموضع الحراثة ومعلوم ان المرأة بجميع أجزائها ليست موضعا للحراثة فامتنع اطلاق اسم الحرث على ذات المرأة ويقتضى هذا الدليل ان لا يطلق لفظ الحرث على ذات المرأة الا انا تركنا العمل بهذا

الدليل فى قوله نساؤكم حرث لكم لان الله تعالى صرح ههنا باطلاق لفظ الحرث على ذات المرأة فحملنا
ذلك على المجاز المشهور من تسمية كل الشئ باسم جزئه وهذه الصورة مفقودة فى قوله فأتوا حرثكم فوجب
حمل الحرث ههنا على موضع الحراثة على التعيين فثبت أن هذه الآية لا دلالة فيها الا على اتيان النساء
فى المأتى (الوجه الثانى) فى بيان أن هذه الآية لا يمكن أن تكون دالة على ماذكروه لما بينا أن ماقبل
هذه الآية يدل على المنع مما ذكروه من وجهين (أحدهما) قوله قل هو أذى (والثانى) قوله
فأتوهن من حيث أمركم الله فلو دلت هذه الآية على التجويز لكان ذلك جمعا بين مايدل على التحريم
وبين مايدل على التحليل فى موضع واحد والاصل انه لا يجوز (الوجه الثالث) الروايات المشهورة
فى ان سبب نزول هذه الآية اختلافهم فى أنه هل يجوز اتيانها من دبرها فى قبلها وسبب نزول الآية
لا يكون خارجا عن الآية فوجب كون الآية متناولة لهذه الصورة ومتى حملناها على هذه
الصورة لم يكن بنا حاجة الى حملها على الصورة الاخرى فثبت بهذه الوجوه ان المراد من الآية ليس ماذكروه
وعند هذا نبحث عن الوجوه التى تمسكوا بها على التفصيل (أما الوجه الاول) فقد بينا ان قوله فأتوا حرثكم
معناه فأتوا موضع الحرث (وأما الثانى) فانه لما كان المراد بالحرث فى قوله فأتوا حرثكم ذلك الموضع المعين
لم يمكن حمل انى شئتم على التخيير فى المكان وعند هذا يضمر فيه زيادة وهى أن يكون المراد من انى شئتم فيضمر
فيه لفظة من لايقال ليس حمل لفظ الحرث على حقيقته والتزام هذا الاضمار أولى من حمل لفظ الحرث على
المرأة على سبيل المجاز حتى لا يلزمنا هذا الاضمار لانا نقول بل هذا أولى لان الاصل فى الابضاع الحرمة
(وأما الثالث) فجوابه ان قوله الا على أزواجهم أو ماملكت ايمانهم عام ودلائلنا خاصة والخاص مقدم
على العام (وأما الرابع) فجوابه ان قوله دبرك على حرام انما صلح أن يكون كناية عن الطلاق لانه محل
لحل الملامسة والمضاجعة فصار ذلك كقوله يدك طالق والله أعلم (المسئلة الرابعة) اختلف المفسرون
فى تفسير قوله انى شئتم والمشهور ماذكرناه انه يجوز للزوج أن يأتيها من قبلها فى قبلها ومن دبرها فى قبلها
(والثانى) ان المعنى أى وقت شئتم من أوقات الحل يعنى اذا لم تكن أجنبية أو محرمة أو صائمة أو حائضا
(والثالث) انه يجوز للرجل أن ينكحها قائمة أو باركة أو مضطجعة بعد أن يكون فى الفرج (الرابع)
قال ابن عباس المعنى ان شاء عزل وان شاء لم يعزل وهو منقول عن سعيد بن المسيب (الخامس) متى شئتم
من ليل أو نهار فان قيل فما المختار من هذه الأقاويل قلنا قد ظهر عن المفسرين أن سبب نزول هذه الآية هو
ان اليهود كانوا يقولون من أتى المرأة من دبرها فى قبلها جاء الولد أحول فأنزل الله تعالى هذا تكذيبا لقولهم
فكان الاولى حمل اللفظ عليه وأما الاوقات فلا مدخل لها فى هذا الباب لان انى يكون بمعنى متى وانى
يكون بمعنى كيف وأما العزل وخلافه فلا يدخل تحت انى لان حال الجماع لا يختلف بذلك فلا وجه لحمل
الكلام الا على ماقلنا أما قوله وقدموا لانفسكم فمعناه افعلوا ماتستوجبون به الجنة والكرامة ونظيره
أن يقول الرجل لغيره قدم لنفسك عملا صالحا وهو كقوله وتزودوا فان خير الزاد التقوى ونظير لفظ التقديم
ماحكى الله تعالى عن فريق من أهل النار وهو قوله قالوا بل أنتم لا مرحبا بكم أنتم قدمتموه لنا فبئس
القرار فان قيل كيف تعلق هذا الكلام بما قبله قلنا نقل عن ابن عباس انه قال معناه التسمية عند الجماع
وهو فى غاية البعد والذى عندى فيه ان قوله نساؤكم حرث لكم جار مجرى التنبيه على سبب اباحة الوطء كأنه
قيل هؤلاء النسوان انما حكم الشرع باباحة وطئهن لكم لاجل انهن حرث لكم أى بسبب انه يتولد
الولد منها ثم قال بعده فأتوا حرثكم أنى شئتم أى لما كان السبب فى اباحة وطئها لكم حصول الحرث
فأتوا حرثكم ولا تأتوا غير موضع الحرث فكان قوله فأتوا حرثكم دليلا على الاذن فى ذلك الموضع
والمنع من غير ذلك الموضع فلما اشتملت الآية على الاذن فى أحد الموضعين والمنع عن الموضع الآخر لا جرم
قال وقدموا لانفسكم أى لا تكونوا فى قيد قضاء الشهوة بل كونوا فى قيد تقديم الطاعة ثم انه تعالى
أكد ذلك بقوله واتقوا الله ثم أكده ثالثا بقوله واعلموا انكم ملاقوه وهذه التهديدات الثلاثة المتوالية

لا يليق ذكرها الا اذا كانت مسبوقة بالنهي عن شيء لذيذ مشتهى فثبت أن ما قبل هذه الآية دال على
تحريم هذا العمل وما بعدها أيضا دال على تحريمه فظهر أن المذهب الصحيح في تفسير هذه الآية ما ذهب
اليه جمهور المجتهدين أما قوله تعالى واتقوا الله واعلموا انكم ملاقوه فاعلم أن الكلام في التقوى قد
تقدم والكلام في تفسير لقاء الله تعالى قد تقدم في قوله الذين يظنون انهم ملاقو ربهم واعلم أنه تعالى
ذكر هذه الامور الثلاثة (أولها) وقدموا لانفسكم والمراد منه فعل الطاعات (وثانيها)
قوله واتقوا الله والمراد منه ترك المحظورات (وثالثها) قوله واعلموا انكم ملاقوه وفيه اشارة الى انى انما
كلفتكم بتحمل المشقة في فعل الطاعات وترك المحظورات لاجل يوم البعث والنشور والحساب فلولا
ذلك اليوم لكان تحمل المشقة في فعل الطاعات وترك المحظورات عبثا وما أحسن هذا الترتيب ثم قال وبشر
المؤمنين والمراد منه رعاية الترتيب المعتبر في القرآن وهو ان يجعل مع كل وعيد وعدا والمعنى وبشر المؤمنين
خاصة بالثواب والكرامة فحذف ذكرهما لانهما كالمعلوم فصار كقوله وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلا
كبيرا (الحكم التاسع) قوله تعالى (ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ان تبروا وتتقوا وتصلحوا بين
الناس والله سميع عليم) المفسرون أكثروا من الكلام في هذه الآية وأجود ما ذكروه وجهان (الاول)
وهو الذي ذكره أبو مسلم الاصفهاني وهو الاحسن ان قوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم نهي عن الجراءة
على الله بكثرة الحلف به وذلك لان من أكثر ذكر شيء في معنى من المعاني فقد جعله عرضة له يقول الرجل
قد جعلتني عرضة للومك وقال الشاعر * ولا تجعلني عرضة للوائم * وقد ذم الله تعالى من أكثر
الحلف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين وقال تعالى واحفظوا ايمانكم والعرب كانوا يمدحون الانسان
بالاقلال من الحلف كما قال كثير

قليل الالايا حافظ ليمينه * وان سبقت منه الالية برت

والحكمة في الامر بتقليل الايمان أن من حلف في كل قليل وكثير بالله انطلق لسانه بذلك ولا يبقى لليمين
في قلبه وقع فلا يؤمن اقدامه على اليمين الكاذبة فيختل ما هو الغرض الاصلي في اليمين وأيضا كلما كان
الانسان أكثر تعظيما لله تعالى كان أكمل في العبودية ومن كمال التعظيم ان يكون ذكر الله تعالى أجل وأعلى
عنده من أن يستشهد به في غرض من الاغراض الدنيوية وأما قوله تعالى بعد ذلك ان تبروا فهو علة لهذا
النهي فقوله ان تبروا أي ارادة ان تبروا والمعنى انما نهيتكم عن هذا لما ان توقي ذلك من البر والتقوى
والاصلاح فتكونون يا معشر المؤمنين بررة اتقياء مصلحين في الارض غير مفسدين فان قيل وكيف يلزم من
ترك الحلف حصول البر والتقوى والاصلاح بين الناس قلنا لان من ترك الحلف لاعتقاده ان الله تعالى أجل
وأعظم أن يستشهد باسمه العظيم في مطالب الدنيا وخسائس مطالب الحلف فلا شك أن هذا من أعظم
أبواب البر وأما معنى التقوى فظاهر انه اتقى أن يصدر منه ما يخل بتعظيم الله وأما الاصلاح بين الناس فمتى
اعتقدوا في صدق لهجته وبعده عن الاغراض الفاسدة فيقبلون قوله فيحصل الصلح بتوسطه (التأويل
الثاني) قالوا العرضة عبارة عن المانع والدليل على صحة هذه اللغة انه يقال أردت أفعل كذا فعرض لي
أمر كذا واعترض أي تحامى ذلك فمنعني منه واشتقاقها من الشيء الذي يوضع في عرض الطريق
فيصير مانعا للناس من السلوك والمرور ويقال اعترض فلان على كلام فلان وجعل كلامه معارضا لكلام
آخر أي ذكر ما يمنعه من تثبيت كلامه اذا عرفت أصل الاشتقاق فالعرضة فعلة بمعنى المفعول كالقبضة
والغرفة فيكون اسما لما يجعل معرضا دون الشيء ومانعا منه فثبت ان العرضة عبارة عن المانع وأما اللام
في قوله لايمانكم فهو للتعليل اذا عرفت هذا فنقول تقدير الآية ولا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب ايمانكم من
أن تبروا أو في أن تبروا فأسقط حرف الجر لعدم الحاجة اليه بسبب ظهوره قالوا وسبب نزول الآية ان
الرجل كان يحلف على ترك الخيرات من صلة الرحم أو اصلاح ذات البين أو احسان الى أحد أو عبادة
ثم يقول أخاف الله أن أحنث في يميني فيترك البر ارادة البر في يمينه فقيل لا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب هذه

الايمان عن فعل البر والتقوى هـذا اجود ماذكره المفسرون وقد طولوا فى كلمات أخر ولكن لافائدة فيها فتركناها ثم قال فى آخر الآية والله سميع عليم أى ان حلفتم يسمع وان تركتم الحلف تعظيما لله واجلالا له من ان يستشهد باسمه الكريم فى الاعراض العاجلة فهو عليم عالم بما فى قلوبكم ونيتكم * قوله تعالى

(لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور حليم) فى الآية مسئلتان (المسئلة الاولى) اللغو الساقط الذى لا يعتد به سواء كان كلاما أو غيره اماورود هذه اللفظة فى الكلام فيدل عليه الآية والخبر والرواية أما الآية فقوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما وقوله لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه وقوله لا تسمع فيها لاغية أما قوله واذا مروا باللغو مروا كراما فيحتمل أن يكون المراد واذا مروا بالكلام الذى يكون لغوا وان يكون المراد واذا مروا بالفعل الذى يكون لغوا وأما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم من قال يوم الجمعة لصاحبه صه والامام يخطب فقد لغا وأما الرواية فيقال لغا الطائر يلغو لغوا اذا صوت ولغو الطائر تصويته وأما وروده هذا اللفظ فى غير الكلام فهو انه يقال لما لا يعتد به من أولاد الابل لغو قال جرير

يعد الناسبون بنى تميم * بيوت المجد أربعة كبارا
ويخرج منهم المرئى لغوا * كما الغيت فى الدية الحوارا

وقال العجاج

ورب اسراب حجيج كظم * عن اللغا ورفث التكلم

قال الفراء اللغا مصدر للغيت واللغو مصدر للغوت فهذا ما يتعلق باللغة أما المفسرون فقد ذكروا وجوها (الاول) قال الشافعى رضى الله عنه انه قول العرب لا والله وبلى والله مما يؤكدون به كلامهم ولا يخطر ببالهم الحلف ولو قيل لواحد منهم سمعتك اليوم تحلف فى المسجد الحرام ألف مرة لانكر ذلك ولعله قال لا والله ألف مرة (والثانى) وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه أن اللغو هو ان يحلف على شئ يعتقد انه كان ثم بان أنه لم يكن فهذا هو اللغو وفائدة هذا الاختلاف أن الشافعى لا يوجب الكفارة فى قول الرجل لا والله وبلى والله ويوجبها فيما اذا حلف على شئ يعتقد انه كان ثم بان انه لم يكن وأبو حنيفة يحكم بالضد من ذلك ومذهب الشافعى هو قول عائشة والشعبى وعكرمة وقول أبى حنيفة هو قول ابن عباس والحسن ومجاهد والنخعى والزهرى وسليمان بن يسار وقتادة والسدى ومكحول حجة الشافعى رضى الله عنه على قوله وجوه (الاول) ماروت عائشة رضى الله عنها عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لغو اليمين قول الرجل فى كلامه كلا والله وبلى والله ولا والله وروى أنه صلى الله عليه وسلم مر بقوم ينتضلون ومعه رجل من أصحابه فرمى رجل من القوم فقال اصبت والله ثم أخطأ ثم قال الذى مع النبى صلى الله عليه وسلم حنث الرجل يارسول الله فقال صلى الله عليه وسلم كل ايمان الرماة لغو لا كفارة فيها ولا عقوبة وعن عائشة انها قالت ايمان اللغو ما كان فى الهزل والمراء والخصومة التى لا يعقد عليها القلب وأثر الصحابى فى تفسير كلام الله حجة (الحجة الثانية) ان قوله لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم يدل على ان لغو اليمين كالمقابل المضاد لما يحصل بسبب كسب القلب لكن المراد من قوله بما كسبت قلوبكم هو الذى يقصده الانسان على الجد وربط قلبه به واذا كان كذلك وجب أن يكون اللغو الذى هو كالمقابل له أن يكون معناه ما لا يقصده الانسان بالجد ولا يربط قلبه به وذلك هو قول الناس على سبيل التعود فى الكلام لا والله بلى والله فاما اذا حلف على شئ بالجد انه كان حاصلا ثم ظهر انه لم يكن فقد قصد الانسان بذلك اليمين تصديق قول نفسه وربط قلبه بذلك فلم يكن ذلك لغوا البتة بل كان ذلك حاصلا بكسب القلب (الحجة الثالثة) انه سبحانه ذكر قبل هذه الآية ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم وقد ذكرنا أن معناه النهى عن كثرة الحلف واليمين وهؤلاء الذين يقولون على سبيل الاعتياد لا والله وبلى والله لا شك انهم يكثرون الحلف فذكر تعالى عقيب

قوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم حال هؤلاء الذين يكثرون الحلف على سبيل الاعتياد فى الكلام لا على سبيل القصد الى الحلف وبين انه لا مؤاخذة عليهم ولا كفارة لان ايجاب المؤاخذة والكفارة عليهم يفضى اما الى ان يمتنعوا عن الكلام أو يلزمهم فى كل لحظة كفارة وكلاهما حرج فى الدين فظهر أن تفسير اللغو بما ذكرناه هو المناسب لما قبل الآية فاما الذى قال أبو حنيفة رضى الله عنه فانه لا يناسب ما قبل الآية فكان تأويل الشافعى أولى حجة أبى حنيفة رضى الله عنه من وجوه (الحجة الاولى) قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه الحديث دل على وجوب الكفارة على الحانث مطلقا من غير فصل بين الجد والهازل (الحجة الثانية) ان اليمين معنى لا يلحقه الفسخ فلا يعتبر فيه القصد كالطلاق والعتاق فهاتان الحجتان توجبان الكفارة فى قول الناس لا والله بلى والله اذا حصل الحنث ثم الذى يدل على ان اللغو لا يمكن تفسيره بما قال الشافعى ويجب تفسيره بما قاله أبو حنيفة أن اليمين فى اللغة عبارة عن القوة قال الشاعر

اذا ما راية رفعت لمجد ● تلقاها عرابة باليمين

أى بالقوة والمقصود من اليمين تقوية جانب البر على جانب الحنث بسبب اليمين وهذا انما يفعل فى الموضع الذى يكون قابلا للتقوية وهذا انما يكون اذا وقع اليمين على فعل فى المستقبل فأما اذا وقع اليمين على الماضى فذلك لا يقبل التقوية البتة فعلى هذا اليمين على الماضى تكون خالية عن الفائدة المطلوبة منها والخالى عن المطلوب يكون لغوا فثبت ان اللغو هو اليمين على الماضى وأما اليمين على المستقبل فهو قابل للتقوية فلم تكن هذه اليمين خالية عن الغرض المطلوب منها فلا تكون لغوا (القول الثالث) فى تفسير يمين اللغو هو انه اذا حلف على ترك طاعة أو فعل معصية فهذا هو يمين اللغو وهو المعصية قال تعالى واذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه فبين انه تعالى لا يؤاخذ بترك هذه الايمان ثم قال ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم أى باقامتكم على ذلك الذى حلفتم عليه من ترك الطاعة وفعل المعصية قالوا وهذا التأويل مناف لقوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير ثم ليكفر وهذا التأويل ضعيف من وجهين (الاول) هو ان المؤاخذة المذكورة فى هذه الآية صارت مفسرة فى آية المائدة بقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته ولما كان المراد بالمؤاخذة ايجاب الكفارة وههنا الكفارة واجبة علمنا أن المراد من الآية ليس هو هذه الصورة (الثانى) انه تعالى جعل المقابل للغو هو كسب القلب ولا يمكن تفسيره بما ذكره من الاصرار على الشئ الذى حلفوا عليه لان كسب القلب مشعر بالشروع فى فعل جديد فاما الاستمرار على ما كان فذلك لا يسمى كسب القلب (القول الرابع) فى تفسير يمين اللغو انها اليمين المكفرة سميت لغوا لان الكفارة أسقطت الاثم فكأنه قيل لا يؤاخذكم الله باللغو اذا كفرتم وهذا قول الضحاك (القول الخامس) وهو قول القاضى ان المراد به ما يقع سهوا غير مقصود اليه والدليل عليه قوله تعالى بعد ذلك ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم أى يؤاخذكم اذا تعمدتم ومعلوم أن المقابل للعمد هو السهو (المسئلة الثانية) احتج الشافعى رضى الله عنه بهذه الآية على وجوب الكفارة فى اليمين الغموس قال انه تعالى ذكر ههنا ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال فى آية المائدة ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وعقد اليمين محتمل لان يكون المراد منه عقد القلب به ولان يكون المراد به العقد الذى يضاد الحل فلما ذكر ههنا قوله بما كسبت قلوبكم علمنا ان المراد من ذلك العقد هو عقد القلب وأيضا ذكر المؤاخذة ههنا ولم يبين أن تلك المؤاخذة ما هى وبينها فى آية المائدة بقوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته فبين أن المؤاخذة هى الكفارة فكل واحد من هاتين الآيتين مجملة من وجه مبينة من وجه آخر فصارت كل واحدة منهما مفسرة للاخرى من وجه وحصل من كل واحدة منهما أن كل يمين ذكر على سبيل الجد وربط القلب فالكفارة واجبة فيها واليمين الغموس كذلك فكانت الكفارة واجبة فيها أما قوله تعالى والله غفور حليم فقد علمت ان الغفور مبالغة فى ستر الذنوب وفى اسقاط عقوبتها وأما الحليم فاعلم ان الحلم

في كلام العرب الاناة والسكون يقول ضع الهودج على أحلم الجمال أى على أشدها تؤدة فى السير ومنه الحلم لانه يرى فى حال السكون وحلمة الثدى ومعنى الحليم فى صفة الله الذى لا يعجل بالعقوبة بل يؤخر عقوبة الكفار والفجار (الحكم العاشر) * قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) آلى يؤلى ايلاء وتألى يتألى تأليا وائتلى يأتلى ائتلاء والاسم منه ألية وألوة كلاهما بالتشديد وحكى أبو عبيدة ألوة وألوة والوة ثلاث لغات وبالجملة فالالية والقسم واليمين والحلف كلها عبارات عن معنى واحد وفى الحديث حكاية عن الله تعالى أليت أفعل خلاف المقدرين وقال كثير

قليل الالايا حافظ ليمينه * فان سبقت منه الالية برت

هذا هو معنى اللفظ بحسب أصل اللغة أما فى عرف الشرع فهو اليمين على ترك الوطء كما اذا قال والله لا أجامعك ولا أباضعك ولا أقربك ومن المفسرين من قال فى الآية حذف تقديره للذين يؤلون أن يعتزلوا من نسائهم الا أنه حذف لدلالة الباقى عليه وأنا أقول هذا الاضمار انما يحتاج اليه اذا حملنا لفظ الايلاء على المعهود اللغوى أما اذا حملناه على المتعارف فى الشرع استغنينا عن هذا الاضمار (المسئلة الثانية) روى ان الايلاء فى الجاهلية كان طلاقا قال سعيد بن المسيب كان الرجل لا يريد المرأة ولا يحب أن يتزوجها غيره فيحلف أن لا يقربها فكان يتركها بذلك لا أيما ولا ذات بعل والغرض منه مضارة المرأة ثم ان أهل الاسلام كانوا يفعلون ذلك أيضا فأزال الله تعالى ذلك وأمهل للزوج مدة حتى يتروى ويتأمل فان رأى المصلحة فى ترك هذه المضارة فعلها وان رأى المصلحة فى المفارقة عن المرأة فارقها (المسئلة الثالثة) قرأ عبد الله آلوا من نسائهم وقرأ ابن عباس رضى الله عنهما يقسمون من نسائهم أما قوله من نسائهم ففيه سؤال وهو انه يقال المتعارف أن يقال حلف فلان على كذا أو آلى على كذا فلم أبدلت لفظة على ههنا بلفظة من (والجواب) من وجهين (الاول) أن يراد لهم من نسائهم تربص أربعة أشهر كما يقال لى منك كذا (والثانى) انه ضمن فى هذا القسم معنى البعد فكأنه قيل يبعدون من نسائهم مولين أو مقسمين أما قوله تعالى تربص أربعة اشهر فاعلم ان التربص التلبث والانتظار يقال تربصت الشئ تربصا ويقال مالى على هذا الامر ربصة أى تلبث واضافة التربص الى أربعة أشهر اضافة المصدر الى الظرف كقوله بينهما مسيرة يوم أى مسيرة فى يوم ومثله كثير أما قوله فان فاؤا فمعناه فان رجعوا والفيء فى اللغة هو رجوع الشئ الى ما كان عليه من قبل ولهذا قيل لما تنسخه الشمس من الظل ثم يعود فىء وفرق أهل العربية بين الفىء والظل فقالوا الفىء ما كان بالعشى لانه الذى نسخته الشمس والظل ما كان بالغداة لانه لم تنسخه الشمس وفى الجنة ظل وليس فيها فىء لانه لا شمس فيها قال الله تعالى وظل ممدود وأنشدوا

فلا الظل من برد الضحى يستطيعه * ولا الفىء من برد العشى يذوق

وقيل فلان سريع الفىء والفيئة حكاهما الفراء عن العرب أى سريع الرجوع عن الغضب الى الحالة المتقدمة وقيل لما رده الله على المسلمين من مال المشركين فىء كأنه كان لهم فرجع اليهم فقوله فان فاؤا معناه فان رجعوا عما حلفوا عليه من ترك جماعها فان الله غفور رحيم للزوج اذا تاب من اضراره بامرأته كما انه غفور رحيم لكل التائبين أما قوله وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فاعلم ان العزم عقد القلب على الشئ يقال عزم على الشئ يعزم عزما وعزيمة وعزمت عليك لتفعلن أى أقسمت والطلاق مصدر طلقت المرأة أطلق طلاقا وقال الليث طلقت بضم اللام وقال ابن الاعرابى طلقت بضم اللام من الطلاق أجود ومعنى الطلاق هو حل عقد النكاح بما يكون حلا فى الشرع وأصله من الانطلاق وهو الذهاب فالطلاق عبارة عن انطلاق المرأة فهذا ما يتعلق بتفسير لفظ الآية أما الاحكام فكثيرة ونذكرههنا بعض ما دلت الآية عليه فى مسائل (المسئلة الاولى) كل زوج يتصور منه الوقاع وكان تصرفه معتبرا فى الشرع فانه يصح منه الايلاء وهذا القيد معتبر طردا وعكسا أما الطرد فهو ان كل من كان كذلك صح ايلاؤه ويتفرع عليه أحكام

(الاول)

(الاول) يصح ايلاء الذمى وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه وقال أبو يوسف ومحمد لا يصح ايلاؤه بالله تعالى ويصح بالطلاق والعتاق لنا قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر وهذا العموم يتناول الكافر والمسلم (الحكم الثانى) قال الشافعى رضى الله عنه مدة الايلاء لا تختلف بالرق والحرية فهى أربعة أشهر سواء كان الزوجان حرين أو رقيقين أو أحدهما كان حرا والآخر رقيقا وعند أبى حنيفة ومالك رضى الله عنهما تتنصف بالرق الا أن عند أبى حنيفة تتنصف برق المرأة وعند مالك برق الرجل كما قالا فى الطلاق لنا ان ظاهر قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم يتناول الكل والتخصيص خلاف الظاهر لان تقدير هذه المدة انما كان لاجل معنى يرجع الى الجبلة والطبع وهو قلة الصبر على مفارقة الزوج فيستوى فيه الحر والرقيق كالحيض ومدة الرضاع ومدة العنة (الحكم الثالث) يصح الايلاء فى حال الرضاء والغضب وقال مالك لا يصح الا فى حال الغضب لنا ظاهر هذه الآية (الحكم الرابع) يصح الايلاء من المرأة سواء كانت فى صلب النكاح أو كانت مطلقة طلقة رجعية بدليل ان الرجعية يصدق عليها أنها من نسائه بدليل انه لو قال نسائى طوالق وقع الطلاق عليها واذا ثبت انها من نسائه دخلت تحت الآية لظاهر قوله للذين يؤلون من نسائهم أما عكس هذه القضية وهو ان من لا يتصور منه الوقاع لا يصح ايلاؤه وفيه حكمان (الحكم الاول) ايلاء الخصى صحيح لانه يجامع كما يجامع الفحل انما المفقود فى حقه الانزال وذلك لا أثر له ولانه داخل تحت عموم الآية (الحكم الثانى) المجبوب ان بقى منه ما يمكنه أن يجامع به صح ايلاؤه وان لم يبق ففيه قولان (أحدهما) انه لا يصح ايلاؤه وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه (والثانى) انه يصح لعموم هذه الآية لان قصد المضارة باليمين قد حصل منه (القيد الثانى) أن يكون زوجا فلو قال لاجنبية والله لا اجامعك ثم نكحها لم يكن موليا لان قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر يفيد أن هذا الحكم لهم لا لغيرهم كقوله لكم دينكم ولى دين أى لكم لا لغيركم (المسئلة الثانية) المحلوف به والحلف اما ان يكون بالله أو بغيره فان كان بالله كان موليا ثم ان جامعها فى مدة الايلاء خرج عن الايلاء وهل يجب كفارة اليمين فيه قولان الجديد وهو الاصح وقول أبى حنيفة رضى الله عنه انه تجب كفارة اليمين والقديم انه اذا فاء بعد مضى المدة أو فى خلال المدة فلا كفارة عليه حجة القول الجديد ان الدلائل الموجبة للكفارة عند الحنث فى اليمين بالله تعالى عامة وأى فرق بين أن يقول والله لا أقربك ثم يقربها وبين أن يقول والله لا أكلمك ثم يكلمها وحجة القول القديم قوله تعالى فان فاؤا فان الله غفور رحيم والاستدلال به من وجهين (أحدهما) ان الكفارة لو كانت واجبة لذكرها الله ههنا لان الحاجة ههنا داعية الى معرفتها وتاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز (والثانى) انه تعالى كما لم يذكر وجوب الكفارة نبه على سقوطها بقوله فان فاؤا فان الله غفور رحيم والغفران يوجب ترك المؤاخذة وللاولين أن يجيبوا فيقولوا انما ترك الكفارة ههنا لانه تعالى بينها فى القرآن وعلى لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سائر المواضع أما قوله غفور رحيم فهو يدل على عدم العقاب لكن عدم العقاب لا ينافى وجوب الفعل كما ان التائب عن الزنا والقتل لا عقاب عليه ومع ذلك يجب عليه الحد والقصاص وأما ان كان الحلف فى الايلاء بغير الله كما اذا قال ان وطئتك فعبدى حر وأنت طالق أو ضرتك طالق أو ألزم أمرا فى الذمة فقال ان وطئتك فلله على عتق رقبة أو صدقة أو صوم أو حج أو صلاة فهل يكون موليا للشافعى رضى الله عنه فيه قولان قال فى القديم لا يكون موليا وبه قال أحمد فى ظاهر الرواية دليله أن الايلاء معهود فى الجاهلية ثم قد ثبت أن معهود الجاهلية فى هذا الباب هو الحلف بالله وأيضا روى أنه صلى الله عليه وسلم قال من حلف فليحلف بالله فمطلق الحلف يفهم منه الحلف بالله وقال فى الجديد وهو قول أبى حنيفة ومالك وجماعة العلماء رحمهم الله انه يكون موليا لان لفظ الايلاء يتناول الكل وعلى القولين فيمينه منعقدة فان كان قد علق به عتقا أو طلاقا فاذا وطئها يقع ذلك المعلق وان كان المعلق به التزام قربة فى الذمة فعليه ما فى نذر اللجاج وفيه أقوال أصحها أن عليه كفارة اليمين (والثانى) عليه الوفاء بما سمى (والثالث) انه يتخير بين كفارة اليمين وبين الوفاء بما سمى وفائدة هذين القولين انا ان

قلنا انه يكون موليا فبعد مضى أربعة أشهر يضيق الامر عليه حتى يفىء أو يطلق وان قلنا لا يكون موليا لا يضيق عليه الامر (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى مقدار مدة الايلاء على أقوال (فالاول) قول ابن عباس انه لا يكون موليا حتى يحلف على ان لا يطأها أبدا (والثانى) قول الحسن البصرى واسحاق ان أى مدة حلف عليها كان موليا وان كانت يوما وهذان المذهبان فى غاية التباعد (والثالث) قول أبى حنيفة والثورى انه لا يكون موليا حتى يحلف على ان لا يطأها أربعة أشهر أو فيما زاد (والرابع) قول الشافعى وأحمد ومالك رضى الله عنهم انه لا يكون موليا حتى تزيد المدة على أربعة أشهر وفائدة الخلاف بين أبى حنيفة والشافعى رضى الله عنهما انه اذا آلى منها أكثر من أربعة أشهر أجل أربعة أشهر وهذه المدة تكون حقا للزوج فاذا مضت تطالب المرأة الزوج بالفيئة أو بالطلاق فان امتنع الزوج منهما طلقها الحاكم عليه وعند أبى حنيفة اذا مضت أربعة أشهر يقع الطلاق بنفسه حجة الشافعى من وجوه (الحجة الاولى) أن الفاء فى قوله فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم تقتضى كون هذين الحكمين مشروعين متراخيا عن انقضاء الاربعة أشهر فان قيل ماذكرتموه ممنوع لان قوله فان فاؤا وان عزموا الطلاق تفصيل لقوله للذين يؤلون من نسائهم والتفصيل يعقب المفصل كما تقول انا نزيل عندكم هذا الشهر فان اكرمتمونى بقيت معكم والا ترحلت عنكم قلنا هذا ضعيف لان قوله للذين يؤلون من نسائهم تربص هذه المدة يدل على الامرين والفاء فى قوله فان فاؤا وردعقيب ذكرهما فيكون هذا الحكم مشروعا عقيب الايلاء وعقيب حصول التربص فى هذه المدة بخلاف المثال الذى ذكره وهو قوله انا أنزل عندكم فان أكرمتمونى بقيت والا ترحلت لان هنالك الفاء متأخر عن ذلك النزول أما ههنا فالفاء مذكورة عقيب ذكر الايلاء وذكر التربص فلابد وأن يكون مادخل الفاء عليه واقعا عقيب هذين الامرين وهذا كلام ظاهر (الحجة الثانية) للشافعى رضى الله عنه أن قوله وان عزموا الطلاق صريح فى أن وقوع الطلاق انما يكون بايقاع الزوج وعلى قول أبى حنيفة رضى الله عنه يقع الطلاق بمضى المدة لا بايقاع الزوج فان قيل الايلاء طلاق فى نفسه فالمراد من قوله وان عزموا الطلاق الايلاء المتقدم قلنا هذا بعيد لان قوله وان عزموا الطلاق لابد وأن يكون معناه وان عزم الذين يؤلون الطلاق فجعل المولى عازما وهذا يقتضى أن يكون الايلاء والعزم قد اجتمعا وأما الطلاق فهو متعلق العزم ومتعلق العزم متأخر عن العزم فاذا الطلاق متأخر عن العزم لامحالة والايلاء اما أن يكون مقارنا للعزم أو متقدما وهذا يفيد القطع بان الطلاق فى هذه الآية مغاير لذلك الايلاء وهذا كلام ظاهر (الحجة الثالثة) أن قوله تعالى وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم يقتضى أن يصدر من الزوج شئ يكون مسموعا وماذاك الا أن نقول تقدير الآية فان عزموا الطلاق وطلقوا فان الله سميع لكلامهم عليم بما فى قلوبهم فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد ان الله سميع لذلك الايلاء قلنا هذا بعيد لان هذا التهديد لم يحصل على نفس الايلاء بل انما حصل على شئ حصل بعد الايلاء وهو كلام غيره حتى يكون فان الله سميع عليم تهديدا عليه (الحجة الرابعة) ان قوله تعالى فان فاؤا وان عزموا ظاهره التخيير بين الامرين وذلك يقتضى أن يكون وقت ثبوتهما واحدا وعلى قول أبى حنيفة ليس الامر كذلك (الحجة الخامسة) ان الايلاء فى نفسه ليس بطلاق بل هو حلف على الامتناع من الجماع مدة مخصوصة الا ان الشرع ضرب لذلك مقدارا معلوما من الزمان وذلك لان الرجل قد يترك جماع المرأة مدة من الزمان لا بسبب المضارة وهذا انما يكون اذا كان الزمان قصيرا فاما ترك الجماع زمانا طويلا فلا يكون الا عند قصد المضارة ولما كان الطول والقصر فى هذا الباب أمرا غير مضبوط بين تعالى حدا فاصلا بين القصير والطويل فعند حصول هذه تبين قصد المضارة وذلك لا يوجب البتة وقوع الطلاق بل اللائق بحكمة الشرع عند ظهور قصد المضارة انه يؤمر اما بترك المضارة أو بتخليصها من قيد الايلاء وهذا المعنى معتبر فى الشرع كما قلنا فى ضرب الاجل فى مدة العنين وغيره حجة أبى حنيفة رضى الله عنه أن عبد الله بن مسعود قرأ فان فاؤا فيهن (والجواب) الصحيح أن القراءة الشاذة مردودة لان كل ما كان قرآنا وجب أن يثبت بالتواتر فحيث لم يثبت بالتواتر قطعنا أنه

ليس بقرآن وأولى الناس بهذا أبو حنيفة فانه بهذا الحرف تمسك فى أن التسمية ليست من القرآن وأيضا فقد بينا أن الآية مشتملة على أمور ثلاثة دلت على أن هذه الفيئة لا تكون فى المدة فالقراءة الشاذة لما كانت مخالفة لها وجب القطع بفسادها (الحكم الحادى عشر) ﴿ قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر) اعلم أنه تعالى ذكر فى هذا الموضع أحكاما كثيرة للطلاق (فالحكم الاول) الطلاق وجوب العدة واعلم أن المطلقة هى المرأة التى أوقع الطلاق عليها وهى اما ان تكون أجنبية أو منكوحة فان كانت أجنبية فاذا أوقع الطلاق عليها فهى مطلقة بحسب اللغة لكنها غير مطلقة بحسب عرف الشرع والعدة غير واجبة عليها بالاجماع وأما المنكوحة فهى اما ان تكون مدخولا بها أو لا تكون فان لم تكن مدخولا بها لم تجب العدة عليها قال الله تعالى اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها وأما ان كانت مدخولا بها فهى اما ان تكون حائلا أو حاملا فان كانت حاملا فعدتها بوضع الحمل لا بالاقراء قال الله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن وأما ان كانت حائلا فاما ان يكون الحيض ممكنا فى حقها أو لا يكون فان امتنع الحيض فى حقها اما للصغر المفرط أو للكبر المفرط كانت عدتها بالاشهر لا بالاقراء قال الله تعالى واللائى يئسن من المحيض وأما اذا كان الحيض فى حقها ممكنا فاما ان تكون رقيقة واما ان تكون حرة فان كانت رقيقة كانت عدتها بقرأين لا بثلاثة اما اذا كانت المرأة منكوحة وكانت مطلقة بعد الدخول وكانت حائلا وكانت من ذوات الحيض وكانت حرة فعند اجتماع هذه الصفات كانت عدتها بالاقراء الثلاثة على ما بين الله حكمها فى هذه الآية وفى الآية سؤالات (السؤال الاول) العام انما يحسن تخصيصه اذا كان الباقى بعد التخصيص أكثر من حيث انه جرت العادة باطلاق لفظ الكل على الغالب يقال فى الثوب انه أسود اذا كان الغالب عليه السواد أو حصل فيه بياض قليل فأما اذا كان الغالب عليه البياض وكان السواد قليلا كان اطلاق لفظ الاسود عليه كذبا فثبت ان الشرط فى كون العام مخصوصا أن يكون الباقى بعد التخصيص أكثر وهذه الآية ليست كذلك فانكم أخرجتم من عمومها خمسة أقسام وتركتم قسما واحدا فاطلاق لفظ العام فى مثل هذا الموضع لا يليق بحكمة الله تعالى (والجواب) أما الاجنبية فخارجة عن اللفظ فان الاجنبية لا يقال فيها انها مطلقة وأما غير المدخول بها فالقرينة تخرجها لان المقصود من العدة براءة الرحم والحاجة الى البراءة لا تحصل الا عند سبق الشغل وأما الحامل والآيسة فهما خارجتان عن اللفظ لان ايجاب الاعتداد بالاقراء انما يكون حيث تحصل الاقراء وهذان القسمان لم تحصل الاقراء فى حقهما وأما الرقيقة فتزويجها كالنادر فثبت أن الاعم الاغلب باق تحت هذا العموم (السؤال الثانى) قوله يتربصن لا شك انه خبر والمراد منه الامر فما الفائدة فى التعبير عن الامر بلفظ الخبر (والجواب) من وجهين (الاول) انه تعالى لو ذكره بلفظ الامر لكان ذلك يوهم انه لا يحصل المقصود الا اذا شرعت فيها بالقصد والاختيار وعلى هذا التقدير فلو مات الزوج ولم تعلم المرأة ذلك حتى انقضت العدة وجب أن لا يكون ذلك كافيا فى المقصود لانها لما كانت مأمورة بذلك لم تخرج عن العهدة الا اذا قصدت أداء التكليف أما لما ذكر الله تعالى هذا التكليف بلفظ الخبر زال ذلك الوهم وعرف انه مهما انقضت هذه العدة حصل المقصود سواء علمت ذلك أو لم تعلم وسواء شرعت فى العدة بالرضاء أو بالغضب (الثانى) قال صاحب الكشاف التعبير عن الامر بصيغة الخبر يفيد تأكيد الامر اشعارا بانه مما يجب أن يتلقى بالمسارعة الى امتثاله فكأنهن امتثلن الامر بالتربص فهو يخبر عنه موجودا ونظيره قولهم فى الدعاء رحمك الله أخرج فى صورة الخبر ثقة بالاجابة كأنها وجدت الرحمة فهو يخبر عنها (السؤال الثالث) لو قال يتربص المطلقات لكان ذلك جملة من فعل وفاعل فما الحكمة فى ترك ذلك وجعل المطلقات مبتدأ ثم قوله يتربصن اسناد الفعل الى الفاعل ثم جعل هذه الجملة خبرا عن ذلك المبتدأ (الجواب) قال الشيخ عبد القاهر الجرجانى فى كتاب دلائل الاعجاز انك اذا قدمت الاسم فقلت زيد فعل فهذا يفيد من التأكيد والقوة ما لا يفيده قولك

فعل زيد وذلك لان قولك زيد فعل يستعمل فى أمرين (أحدهما) أن يكون لتخصيص ذلك الفاعل بذلك الفعل كقولك أنا اكتب فى المهم الفلانى الى السلطان والمراد دعوى الانسان الانفراد (الثانى) أن لا يكون المقصود ذلك بل المقصود ان تقديم ذكر المحدث عنه بحديث كذا لاثبات ذلك الفعل كقولهم هو يعطى الجزل لا يريد الحصر بل أن يحقق عند السامع ان اعطاء الجزيل دأبه ومثله قوله تعالى والذين تدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ليس المراد تخصيص المخلوقية وقوله تعالى واذا جاؤكم قالوا آمنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به وقول الشاعر

هما يلبسان المجد أحسن لبسة * شحيحان ما اسطاعا عليه كلاهما

والسبب فى حصول هذا المعنى عند تقديم ذكر المبتدأ انك اذا قلت عبد الله فقد اشعرت بانك تريد الاخبار عنه فيحصل فى العقل شوق الى معرفة ذلك فاذا ذكرت ذلك الخبر قبله العقل قبول العاشق لمعشوقه فيكون ذلك أبلغ فى التحقيق ونفى الشبهة (السؤال الرابع) هلا قيل يتربصن ثلاثة قروء كما قيل تربص أربعة أشهر وما الفائدة فى ذكر الانفس (الجواب) فى ذكر الانفس تهييج لهن على التربص وزيادة بعث لان فيه ما يستنكفن منه فيحملهن على ان يتربصن وذلك لان أنفس النساء طواح الى الرجال فاراد ان يقمعن أنفسهن ويغلبنها على الطموح ويجبرنها على التربص (السؤال الخامس) لفظ أنفس جمع قلة مع انهن نفوس كثيرة والقروء جمع كثرة فلم ذكر جمع الكثرة مع ان المراد هذه القروء الثلاثة وهى قليلة (والجواب) انهم يتسعون فى ذلك فيستعملون كل واحد من الجمعين مكان الآخر لاشتراكهما فى معنى الجمعية أو لعل القروء كانت أكثر استعمالا فى جمع قرء من الاقراء (السؤال السادس) لم لم يقل ثلاث قروء كما يقال ثلاث حيض (الجواب) لانه اتبع تذكير اللفظ ولفظ القروء مذكر فهذا ما يتعلق بالسؤالات فى هذه الآية وبقى من الكلام فى هذه الآية مسئلة واحدة فى حقيقة القرء فنقول القروء جمع قرء وقرء ولا خلاف أن اسم القرء يقع على الحيض والطهر قال أبو عبيدة الاقراء من الاضداد فى كلام العرب والمشهور انه حقيقة فيهما كالشفق اسم للحمرة والبياض جميعا وقال آخرون انه حقيقة فى الحيض مجاز فى الطهر ومنهم من عكس الامر وقال قائلون انه موضوع بحيثية معنى واحد مشترك بين الحيض والطهر والقائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة أقوال (فالاول) ان القرء هو الاجتماع ثم فى وقت الحيض يجتمع الدم فى الرحم وفى وقت الطهر يجتمع الدم فى البدن وهو قول الاصمعى والاخفش والفراء والكسائى (والقول الثانى) وهو قول أبى عبيد انه عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة (والقول الثالث) وهو قول أبى عمرو بن العلاء ان القرء هو الوقت يقال أقرأت النجوم اذا طلعت وأقرأت اذا أفلت ويقال هذا قارئ الرياح لوقت هبوبها وأنشدوا للهذلى * اذا هبت لقارئها الرياح * واذا ثبت أن القرء هو الوقت دخل فيه الحيض والطهر لان لكل واحد منهما وقتا معينا واعلم أنه تعالى أمر المطلقة أن تعتد بثلاثة قروء والظاهر يقتضى انها اذا اعتدت بثلاثة اشياء تسمى ثلاثة اقراء ان تخرج عن عهدة التكليف الا ان العلماء أجمعوا على انه لا يكفى ذلك بل عليها ان تعتد بثلاثة اقراء من أحد الجنسين واختلفوا فيه فمذهب الشافعى رضى الله عنه انها الاطهار روى ذلك عن ابن عمر وزيد وعائشة والفقهاء السبعة ومالك وربيعة وأحمد رضى الله عنهم فى رواية وقال على وعمر وابن مسعود هى الحيض وهو قول أبى حنيفة والثورى والاوزاعى وابن أبى ليلى وابن شبرمة واسحاق رضى الله عنهم وفائدة الخلاف أن مدة العدة عند الشافعى أقصر وعندهم أطول حتى لو طلقها فى حال الطهر يحسب بقية الطهر قرأ وان حاضت عقيبه فى الحال فاذا شرعت فى الحيضة الثالثة انقضت عدتها وعند أبى حنيفة رضى الله عنه ما لم تطهر من الحيضة الثالثة ان كان الطلاق فى حال الطهر ومن الحيضة الرابعة ان كان فى حال الحيض لا يحكم بانقضاء عدتها ثم قال اذا طهرت لاكثر الحيض تنقضى عدتها قبل الغسل وان طهرت لاقل الحيض لم تنقض عدتها حتى تغتسل أو تتيمم عند عدم الماء أو يمضى عليها وقت صلاة حجة الشافعى من وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن ومعناه فى وقت عدتهن لكن

الطلاق فى زمان الحيض منهى عنه فوجب أن يكون زمان العدة غير زمان الحيض أجاب صاحب الكشاف عنه فقال بمعنى مستقبلات لعدتهن كما يقول لثلاث بقين من الشهر يريد مستقبلا لثلاث وأقول هذا الكلام يقوى استدلال الشافعى رضى الله عنه لان قول القائل لثلاث بقين من الشهر معناه لزمان يقع الشروع فى الثلاث عقيبه فكذا ههنا قوله فطلقوهن لعدتهن معناه طلقوهن بحيث يحصل الشروع فى العدة عقيبه ولما كان الامر حاصلا بالتطليق فى جميع زمان الطهر وجب أن يكون الطهر الحاصل عقيب زمان التطليق من العدة وذلك هو المطلوب (الحجة الثانية) ماروى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت هل تدرون الاقراء الاقراء الاطهار ثم قال الشافعى رضى الله عنه والنساء بهذا اعلم لان هذا انما يبتلى به النساء (الحجة الثالثة) القرء عبارة عن الجمع يقال ماقرأت الناقة سلاقط أى ماجمعت فى رحمها ولدا قط ومنه قول عمرو بن كلثوم هجان اللون لم تقرأ جنينا * وقال الاخفش يقال ماقرأت حيضة أى ماضمت رحمها على حيضة وسمى الحوض مقرأة لانه يجتمع فيه الماء واقرأت النجوم اذا اجتمعت للغروب وسمى القرآن قرآنا لاجتماع حروفه وكلماته ولاجتماع العلوم الكثيرة فيه وقرأ القارئ أى جمع الحروف بعضها الى بعض اذا ثبت هذا فنقول وقت اجتماع الدم انما هو زمان الطهر لان الدم يجتمع فى ذلك الزمان فى البدن فان قيل لم لا يجوز أن يقال بل زمان الحيض أولى بهذا الاسم لان الدم يجتمع فى هذا الزمان فى الرحم قلنا الدماء لا تجتمع فى الرحم البتة بل تنفصل قطرة قطرة اما وقت الطهر فالكل مجتمع فى البدن فكان معنى الاجتماع فى وقت الطهر أتم وتمام التقرير فيه ان اسم القرء لما دل على الاجتماع فاكثر أحوال الرحم اجتماعا واشتمالا على الدم آخر الطهر اذ لولم تمتلئ بذلك الفائض لما سالت الى الخارج فمن أول الطهر يأخذ فى الاجتماع والازدياد الى آخره والآخر هو حال كمال الاجتماع فكان آخر الطهر هو القرء فى الحقيقة وهذا كلام بين (الحجة الثالثة) ان الاصل أن لا يكون لاحد على أحد من العقلاء المكلفين حق الحبس والمنع من التصرفات تركنا العمل به عند قيام الدليل عليه وهو أقل ما يسمى بالاقراء الثلاثة وهى الاطهار لان الاعتداد بالاطهار أقل زمانا من الاعتداد بالحيض فلما كان كذلك أثبتنا الاقل ضرورة العمل بهذه الآية وطرحنا الاكثر وفاء بالدلائل الدالة على ان الاصل أن لا يكون لاحد على غيره قدرة الحبس والمنع (الحجة الرابعة) ان ظاهر قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء يقتضى انها اذا اعتدت بثلاثة أشياء تسمى أقراء أن تخرج عن العهدة وكل واحد من الطهر ومن الحيض يسمى بهذا الاسم فوجب أن تخرج المرأة عن العهدة بايهما كان على سبيل التخيير الا انا بينا ان مدة العدة بالاطهار أقل من مدة العدة بالحيض فعلى هذا تكون المرأة مخيرة بين أن تعتد بالمدة الناقصة أو بالمدة الزائدة واذا كان كذلك كانت متمكنة من أن تترك القدر الزائد لا الى بدل وكل ما كان كذلك لم يكن واجبا فاذن الاعتداد بالقدر الزائد على مدة الاطهار غير واجب وذلك يقتضى أن لا يكون الاعتداد بمدة الحيض واجبا وهو المطلوب حجة أبى حنيفة رضى الله عنه من وجوه (الاول) ان الاقراء فى اللغة وان كانت مشتركة بين الاطهار والحيض الا ان فى الشرع غلب استعمالها فى الحيض لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال دعى الصلاة أيام اقرائك واذا ثبت هذا كان صرف الاقراء المذكورة فى القرآن الى الحيض أولى (الحجة الثانية) ان القول بان الاقراء حيض يمكن معه استيفاء ثلاثة اقراء بكمالها لان هذا القائل يقول ان المطلقة يلزمها تربص ثلاث حيض وانما تخرج عن العهدة بزوال الحيضة الثالثة ومن قال انه طهر يجعلها خارجة من العدة بقرأين وبعض الثالث لان عنده اذا طلقها فى آخر الطهر تعتد بذلك قرأ فاذا كان فى أحد القولين تكمل الاقراء الثلاثة دون القول الآخر كان القول الاول أليق بالظاهر أجاب الشافعى رضى الله عنه عن ذلك بان الله قال الحج أشهر معلومات والاشهر جمع وأقله ثلاثة ثم انا حملنا الآية على شهرين وبعض وذلك هو شوال وذو القعدة وبعض ذى الحجة فكذا ههنا جاز أن تحمل هذه الثلاثة على طهرين وبعض طهر أجاب الجبائى من شيوخ المعتزلة عن هذا الجواب من وجهين (الاول) انا تركنا الظاهر فى تلك الآية لدليل فلم يلزمنا أن نترك الظاهر ههنا من غير

دليل (والثانى) ان فى العدة تربصا متصلا فلا بد من استيفاء الثلاثة وليس كذلك أشهر الحج لانه ليس فيها
فعل متصل فكانه قبل هذه الاشهر وقت الحج لا على سبيل الاستغراق وأجاب المتأخرون من أصحابنا من هذه
الحجة من وجهين (الاول) كما ان حمل الاقراء على الاطهار يوجب النقصان عن الثلاثة فحمله على الحيض
يوجب الزيادة لانه اذا طلقها فى أثناء الطهر كان ما بقى من الطهر غير محسوب من العدة فتحصل الزيادة
وعذرهم عنه أن هذه لا بد من تحملها لاجل الضرورة لانه لو جاز الطلاق فى الحيض لامرناه بالطلاق فى آخر
الحيض حتى تعتد باطهار كاملة واذا اختص الطلاق بالطاهر صارت تلك الزيادة متحملة للضرورة فنحن
أيضا نقول لما صارت الاقراء مفسرة بالاطهار والله تعالى أمرنا بالطلاق فى الطهر صار تقدير الآية
يتربصن بانفسهن ثلاثة اطهار وطهر الطلاق فيه (والوجه الثانى) فى الجواب انا بينا ان القرء اسم للاجتماع
وكمال الاجتماع انما يحصل فى آخر الطهر قرأ تاما وعلى هذا التقدير لم يلزم دخول النقصان
فى شئ من القرء (الحجة الثالثة) لهم انه تعالى نقل الى الشهور عند عدم الحيض فقال واللائى
يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار
وأيضا لما كان الاشهر شرعت بدلا عن الاقراء والبدل يعتبر بتمامها فان الاشهر لا بد من اتمامها وجب
أيضا أن يكون الكمال معتبرا فى المبدل فلا بد وأن تكون الاقراء الكاملة هى الحيض أما الاطهار
فالواجب فيها قرآن وبعض (الحجة الرابعة) لهم قوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة تطليقتان وعدتها
حيضتان وأجمعوا على ان عدة الامة نصف عدة الحرة فوجب أن تكون عدة الحرة هى الحيض (الحجة
الخامسة) أجمعنا على ان الاستبراء فى شراء الجوارى يكون بالحيضة فكذا العدة تكون بالحيضة لان
المقصود من الاستبراء والعدة شئ واحد (الحجة السادسة) لهم ان الغرض الاصلى فى العدة استبراء
الرحم والحيض هو الذى تستبرأ به الارحام دون الطهر فوجب أن يكون المعتبر هو الحيض دون
الطهر (الحجة السابعة) لهم ان القول بان القروء هى الحيض احتياط وتغليب لجانب الحرمة لان المطلقة
اذا مر عليها بقية الطهر وطعنت فى الحيضة الثالثة فان جعلنا القرء هو الحيض فحينئذ يحرم للغير التزوج
بها وان جعلنا القرء طهرا فحينئذ يحل للغير التزوج بها وجانب التحريم أولى بالرعاية لقوله صلى الله عليه
وسلم ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال ولان الاصل فى الابضاع الحرمة ولان هذا أقرب
الى الاحتياط فكان أولى لقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك فهذا جملة الوجوه فى هذا
الباب واعلم أن عند تعارض هذه الوجوه تضعف الترجيحات ويكون حكم الله فى حق الكل ما أدى
اجتهاده اليه أما قوله تعالى ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن فاعلم ان انقضاء العدة لما كان
مبنيا على انقضاء القرء فى حق ذوات الاقراء وعلى وضع الحمل فى حق الحامل وكان الوصول الى علم ذلك
للرجال متعذرا جعلت المرأة أمينة فى العدة وجعل القول قولها اذا ادعت انقضاء قرئها فى مدة يمكن ذلك
فيها وهو على مذهب الشافعى رضى الله عنه اثنان وثلاثون يوما وساعة لان أمرها يحمل على انها طلقت
طاهرة فحاضت بعد ساعة ثم حاضت يوما وليلة وهو أقل الحيض ثم طهرت خمسة عشر يوما وهو أقل الطهر
ثم حاضت مرة أخرى يوما وليلة ثم طهرت خمسة عشر يوما ثم رأت الدم فقد انقضت عدتها بحصول ثلاثة
اطهار فمتى ادعت هذا أو أكثر من هذا قبل قولها وكذلك اذا كانت حاملا فادعت انها أسقطت كان القول
قولها لانها على أصل أمانتها واعلم ان للمفسرين فى قوله ما خلق الله فى أرحامهن ثلاثة أقوال (الاول)
انه الحبل والحيض معا وذلك لان المرأة لها أغراض كثيرة فى كتمانهما اما كتمان الحبل فان غرضها فيه
ان انقضاء عدتها بالقروء أقل زمانا من انقضاء عدتها بوضع الحمل فاذا كتمت الحبل قصرت مدة عدتها فتتزوج
بسرعة وربما كرهت مراجعة الزوج الاول وربما أحبت التزوج بزوج آخر وأحبت أن يلحق ولدها بالزوج
الثانى فلهذه الاغراض تكتم الحبل وأما كتمان الحيض فغرضها فيه ان المرأة اذا طلقها الزوج
وهى من ذوات الاقراء فقد تحب تطويل عدتها لكى يراجعها الزوج الاول وقد تحب تقصير عدتها لتبطل

رجعته ولا يتم لها ذلك الا بكتمان بعض الحيض فى بعض الاوقات لانها اذا حاضت أولا فكتمته ثم أظهرت عند الحيضة الثانية ان ذلك أول حيضها فقد طولت العدة واذا كتمت ان الحيضة الثالثة وجدت فكمثل واذا كتمت ان حيضها باق فقد قطعت الرجعة على زوجها فثبت انه كما ان لها غرضا فى كتمان الحبل فكذلك فى كتمان الحيض فوجب حمل النهى على مجموع الامرين (القول الثانى) أن المراد هو النهى عن كتمان الحمل فقط واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) قوله تعالى هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء (وثانيها) أن الحيض خارج عن الرحم لا انه مخلوق فى الرحم (وثالثها) أن حمل قوله تعالى ما خلق الله فى ارحامهن على الولد الذى هو جوهر شريف أولى من حمله على الحيض الذى هو شئ فى غاية النجاسة والقذر واعلم أن هذه الوجوه ضعيفة لانه لما كان المقصود منعها عن اخفاء هذه الاحوال التى لا اطلاع لغيرها عليها وبسببها تختلف أحوال الحرمة والحل فى النكاح فوجب حمل اللفظ على الكل (القول الثالث) أن المراد هو النهى عن كتمان الحيض لان هذه الآية وردت عقيب ذكر الاقراء ولم يتقدم ذكر الحمل وهذا أيضا ضعيف لان قوله ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن كلام مستأنف مستقل بنفسه من غير أن يضاف الى ما تقدم فيجب حمله على كل ما يخلق فى الرحم أما قوله تعالى ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر فليس المراد ان ذلك النهى مشروط بكونها مؤمنة بل هذا كما تقول للرجل الذى يظلم ان كنت مؤمنا فلا تظلم تريد ان كنت مؤمنا فينبغى أن يمنعك ايمانك عن ظلمى ولا شك ان هذا تهديد شديد على النساء وهو كما قال فى الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه وقال فان أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى اؤتمن امانته وليتق الله ربه والآية دالة على ان كل من جعل امينا فى شئ فخان فيه فامره عند الله شديد * قوله تعالى

(وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك ان أرادوا اصلاحا ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم) اعلم ان هذا هو الحكم الثانى للطلاق وهو الرجعة وفى البعولة قولان (أحدهما) انه جمع بعل كالفحولة والذكورة والجدودة والعمومة وهذه الهاء زائدة مؤكدة لتأنيث الجماعة ولا يجوز ادخالها فى كل جمع بل فيما رواه أهل اللغة عن العرب فلا يقال فى كعب كعوبة ولا فى كلب كلابة واعلم ان اسم البعل مما يشترك فيه الزوجان فيقال للمرأة بعلة كما يقال لها زوجة فى كثير من اللغات وزوج فى أفصح اللغات فهما بعلان كما انهما زوجان وأصل البعل السيد المالك فيما قيل يقال من بعل هذه الناقة كما يقال من ربها وبعل اسم صنم كانوا يتخذونه ربا وقد كان النساء يدعون أزواجهن بالسودد (القول الثانى) ان البعولة مصدر يقال بعل الرجل يبعل بعولة اذا صار بعلا وباعل الرجل امرأته اذا جامعها وفى الحديث ان النبى صلى الله عليه وسلم قال فى أيام التشريق انها أيام أكل وشرب وبعال وامرأة حسنة البعل اذا كانت تحسن عشرة زوجها ومنه الحديث اذا احسنتن تبعل ازواجكن وعلى هذا الوجه كان معنى الآية واهل بعولتهن وأما قوله أحق بردهن فى ذلك فالمعنى أحق برجعتهن فى مدة ذلك التربص وههنا سؤالات (السؤال الاول) ما فائدة قوله أحق مع انه لا حق لغير الزوج فى ذلك (الجواب) من وجهين (الاول) انه تعالى قال قبل هذه الآية ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن كان تقدير الكلام فانهن ان كتمن لاجل أن يتزوج بهن زوج آخر فاذا فعلن ذلك كان الزوج الاول أحق بردهن وذلك لانه ثبت للزوج الثانى حق فى الظاهر فبين ان الزوج الاول أحق منه وكذا اذا ادعت انقضاء اقرائها ثم علم خلافه فالزوج الاول أحق من الزوج الآخر فى العدة (الثانى) اذا كانت معتدة فلها فى مضى العدة حق انقطاع النكاح فلما كان لهن هذا الحق الذى يتضمن ابطال حق الزوج جاز أن يقول وبعولتهن أحق من حيث أن لهم أن يبطلوا بسبب الرجعة ما هن عليه من العدة (السؤال الثانى) ما معنى الرد (الجواب) يقال رددته أى رجعته قال تعالى فى موضع ولئن رددت الى ربى وفى موضع آخر ولئن رجعت (السؤال الثالث) ما معنى الرد فى المطلقة الرجعية وهى ما دامت فى العدة فهى زوجته كما كانت (الجواب ان) الرد والرجعة يتضمن ابطال التربص والتحرى فى العدة فهى ما دامت فى العدة كانها كانت جارية فى ابطال حق الزوج

وبالرجعة يبطل ذلك فلا جرم سميت الرجعة ردا لاسيما ومذهب الشافعي رضي الله عنه انه يحرم الاستمتاع بها
الا بعد الرجعة ففي الرد على مذهبه شيئان (أحدهما) ردها من التربص الى خلافه (الثاني) ردها من الحرمة
الى الحل (السؤال الرابع) ما الفائدة في قوله تعالى في ذلك (الجواب) أن حق الرد انما يثبت في الوقت الذي
هو وقت التربص فاذا انقضى ذلك الوقت فقد بطل حق الرد والرجعة أما قوله تعالى ان أرادوا اصلاحا فالمعنى
ان الازواج أحق بهذه المراجعة ان أرادوا الاصلاح وما أرادوا المضارة ونظيره قوله واذا طلقتم النساء
فبلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك
فقد ظلم نفسه والسبب في هذه الآية ان في الجاهلية كانوا يراجعون المطلقات ويريدون بذلك الاضرار بهن
ليطلقوهن بعد الرجعة حتى تحتاج المرأة الى ان تعتد عدة حادثة فنهوا عن ذلك وجعل الشرط في حل المراجعة
ارادة الاصلاح وهو قوله ان أرادوا اصلاحا فان قيل ان كلمة ان للشرط والشرط يقتضي انتفاء الحكم عند
انتفائه فيلزم اذا لم توجد ارادة الاصلاح أن لا يثبت حق الرجعة (والجواب) ان الارادة صفة باطنة
لا اطلاع لنا عليها فالشرع لم يوقف صحة المراجعة عليها بل جوازها فيما بينه وبين الله موقوف على هذه
الارادة حتى انه لو راجعها لقصد المضارة استحق الاثم أما قوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن فاعلم انه تعالى لما
بين انه يجب أن يكون المقصود من المراجعة اصلاح حالها لا ايصال الضرر اليها بين ان لكل واحد من
الزوجين حقا على الآخر واعلم ان المقصود من الزوجية لا يتم الا اذا كان كل واحد منهما مراعيا حق
الآخر وتلك الحقوق المشتركة كثيرة ونحن نشير الى بعضها (فاحدها) ان الزوج كالامير والراعي
والزوجة كالمأمور والرعية فيجب على الزوج بسبب كونه أميرا وراعيا أن يقوم بحقها ومصالحها ويجب
عليها في مقابلة ذلك اظهار الانقياد والطاعة للزوج (وثانيها) روي عن ابن عباس انه قال اني لأتزين
لامرأتي كما تتزين لي لقوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن (وثالثها) ولهن على الزوج من ارادة
الاصلاح عند المراجعة مثل ما عليهن من ترك الكتمان فيما خلق الله في أرحامهن وهذا أوفق لمقدمة الآية
أما قوله تعالى وللرجال عليهن درجة ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) يقال رجل بين الرجلة أي القوة وهو
أرجل الرجلين أي أقواهما وفرس رجيل قوي على المشي والرجل معروف لقوته على المشي وارتجل الكلام
أي قوي عليه من غير حاجة فيه الى فكرة وروية وترجل النهار قوي ضياؤه وأما الدرجة فهي المنزلة وأصلها
من درجت الشيء أدرجه درجا وأدرجته ادراجا اذا طويته ودرج القوم قرنا بعد قرن أي فنوا ومعناه انهم
طووا عمرهم شيئا فشيئا والمدرجة قارعة الطريق لانها تطوى منزلا بعد منزل والدرجة المنزلة من منازل
الطريق ومنه الدرجة التي يرتقى فيها (المسئلة الثانية) اعلم ان فضل الرجل على المرأة أمر معلوم الا ان
ذكره ههنا يحتمل وجهين (الاول) ان الرجل أزيد في الفضيلة من النساء في أمور (أحدها)
العقل (والثاني) في الدية (والثالث) في المواريث (والرابع) في صلاحية الامامة والقضاء
والشهادة (والخامس) له أن يتزوج عليها وأن يتسرى عليها وليس لها أن تفعل ذلك مع الزوج
(والسادس) ان نصيب الزوج في الميراث منها أكثر من نصيبها في الميراث منه (والسابع) ان الزوج قادر
على تطليقها واذا طلقها فهو قادر على مراجعتها شاءت المرأة أم أبت أما المرأة فلا تقدر على تطليق الزوج
وبعد الطلاق لا تقدر على مراجعة الزوج ولا تقدر أيضا على أن تمنع الزوج من المراجعة (والثامن) أن
نصيب الرجل في سهم الغنيمة أكثر من نصيب المرأة واذا ثبت فضل الرجل على المرأة في هذه الامور ظهر ان
المرأة كالاسير العاجز في يد الرجل ولهذا قال صلى الله عليه وسلم استوصوا بالنساء خيرا فانهن عندكم
عوان وفي خبر آخر اتقوا الله في الضعيفين اليتيم والمرأة وكان معنى الآية انه لاجل ما جعل الله للرجال
من الدرجة عليهن في الاقتدار كانوا مندوبين الى أن يوفوا من حقوقهن أكثر فكان ذكر ذلك كالتهديد
للرجال في الاقدام على مضارتهن وايذائهن وذلك لان كل من كانت نعم الله عليه أكثر كان صدور الذنب عنه
أقبح واستحقاقه للزجر أشد (والوجه الثاني) أن يكون المراد حصول المنافع واللذة مشتركة بين

الجانبين لان المقصود من الزوجية السكن والالفة والمودة واشتباك الانساب واستكثار الاعوان والاسباب وحصول اللذة وكل ذلك مشترك بين الجانبين بل يمكن أن يقال ان نصيب المرأة فيها أوفر ثم ان الزوج اختص بانواع من حقوق الزوجية وهي التزام المهر والنفقة والذب عنها والقيام بمصالحها ومنعها عن مواقع الآفات فكان قيام المراة بخدمة الرجل آكد وجوبا رعاية لهذه الحقوق الزائدة وهذا كما قال تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من أموالهم وعن النبي صلى الله عليه وسلم لو أمرت أحدا ان يسجد لغير الله لامرت المرأة بالسجود لزوجها ثم قال تعالى والله عزيز حكيم أي غالب لا يمنع مصيب في أحكامه وأفعاله لا يتطرق اليهما احتمال العبث والسفه والغلط والباطل • قوله تعالى (الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان) اعلم ان هذا هو الحكم الثالث من أحكام الطلاق وهو الطلاق الذي تثبت فيه الرجعة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) كان الرجل في الجاهلية يطلق امرأته ثم يراجعها قبل أن تنقضي عدتها ولو طلقها ألف مرة كانت القدرة على المراجعة ثابتة له فجاءت امرأة الى عائشة رضي الله عنها فشكت ان زوجها يطلقها ويراجعها يضارها بذلك فذكرت عائشة رضي الله عنها ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل قوله تعالى الطلاق مرتان (المسئلة الثانية) اختلف المفسرون في ان هذا الكلام حكم مبتدأ أو هو متعلق بما قبله قال قوم انه حكم مبتدأ ومعناه ان التطليق الشرعي يجب أن يكون تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة وهذا التفسير هو قول من قال الجمع بين الثلاث حرام وزعم أبو زيد الدبوسي في الاسرار ان هذا هو قول عمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعمران بن الحصين وأبي موسى الاشعري وأبي الدرداء وحذيفة (والقول الثاني) في تفسير الآية أن هذا ليس ابتداء كلام بل هو متعلق بما قبله والمعنى أن الطلاق الرجعي مرتان ولا رجعة بعد الثلاث وهذا التفسير هو قول من جوز الجمع بين الثلاث وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه حجة القائلين بالقول الاول أن لفظ الطلاق يفيد الاستغراق لان الالف واللام اذا لم يكونا للمعهود أفاد الاستغراق فصار تقدير الآية كل الطلاق مرتان ومرة ثالثة ولو قال هكذا لافاد أن الطلاق المشروع متفرق لان المرات لا تكون الا بعد تفرق بالاجماع فان قيل هذه الآية وردت لبيان الطلاق المسنون وعندي الجمع مباح لا مسنون قلنا ليس في الآية بيان صفة السنة بل كان تفسير الاصل الطلاق ثم قال هذا الكلام وان كان لفظه لفظ الخبر الا ان معناه هو الامر أي طلقوا مرتين يعني دفعتين وانما وقع العدول عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لما ذكرنا فيما تقدم أن التعبير عن الامر بلفظ الخبر يفيد تأكيد معنى الامر فثبت أن هذه الآية دالة على الامر بتفريق الطلقات وعلى التشديد في ذلك الامر والمبالغة فيه ثم القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين (الاول) وهو اختيار كثير من علماء الدين انه لو طلقها اثنين أو ثلاثا لا يقع الا الواحدة وهذا القول هو الاقيس لان النهي يدل على اشتمال المنهي عنه على مفسدة راجحة والقول بالوقوع سعي في ادخال تلك المفسدة في الوجود وانه غير جائز فوجب أن يحكم بعدم الوقوع (والقول الثاني) وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه انه وان كان محرما الا انه يقع وهذا منه بناء على ان النهي لا يدل على الفساد (القول الثالث) في تفسير هذه الآية أن نقول انها ليست كلاما مبتدأ بل هي متعلقة بما قبلها وذلك لانه تعالى بين في الآية الاولى أن حق المراجعة ثابت للزوج ولم يذكر أن ذلك الحق ثابت دائما أو الى غاية معينة فكان ذلك كالمجمل المفتقر الى المبين أو كالعام المفتقر الى المخصص فبين في هذه الآية أن ذلك الطلاق الذي ثبت فيه للزوج حق الرجعة هو ان يوجد طلقتان فقط وأما بعد الطلقتين فلا يثبت البتة حق الرجعة فالالف واللام في قوله الطلاق للمعهود السابق يعني ذلك الطلاق الذي حكمنا فيه بثبوت الرجعة هو ان يوجد مرتين فهذا تفسير حسن مطابق لنظم الآية والذي يدل على ان هذا التفسير أولى وجوه (الاول) أن قوله وبعولتهن أحق بردهن ان كان لكل الاحوال فهو مفتقر الى المخصص وان لم يكن عاما فهو مجمل لانه ليس فيه بيان الشرط الذي عنده يثبت

حق الرجعة فيكون مفتقرا الى البيان فاذا جعلنا الآية الثانية متعلقة بما قبلها كان المخصص حاصلا مع
العام المخصوص أو كان البيان حاصلا مع المجمل وذلك أولى من أن لا يكون كذلك لان تأخير البيان عن وقت
الخطاب وان كان جائزا الا أن الارجح أن لا يتأخر (الحجة الثانية) اذا جعلنا هذا الكلام مبتدأ كان قوله
الطلاق مرتان يقتضى حصر كل الطلاق فى المرتين وهو باطل بالاجماع لا يقال انه تعالى ذكر الطلقة الثالثة
وهو قوله أو تسريح باحسان فصار تقدير الآية الطلاق مرتان ومرة لانا نقول ان قوله أو تسريح باحسان
متعلق بقوله فامساك بمعروف لا بقوله الطلاق مرتان ولان لفظ التسريح بالاحسان لا اشعار فيه بالطلاق
ولانا لو جعلنا التسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة وانه غير جائز (الحجة الثالثة)
ما روينا فى سبب نزول هذه الآية انها انما نزلت بسبب امرأة شكت الى عائشة رضى الله عنها أن زوجها
يطلقها ويراجعها كثيرا بسبب المضارة وقد أجمعوا على ان سبب نزول الآية لا يجوز أن يكون خارجا عن
عموم الآية فكان تنزيل هذه الآية على هذا المعنى أولى من تنزيلها على حكم آخر اجنبى عنه أما قوله
تعالى فامساك بمعروف أو تسريح باحسان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الامساك خلاف الاطلاق
والممسك والمسكة اسمان منه يقال انه لذو مسكة ومساكة اذا كان بخيلا قال الفراء يقال انه ليس بمساك
علمانه وفيه مساكة من خير أى قوة وأما التسريح فهو الارسال وتسريح الشعر تخليص بعضه من بعض
وسرح الماشية سرحا اذا أرسلها ترعى (المسئلة الثانية) تقدير الآية ذلك الطلاق الذى حكمنا فيه
بثبوت الرجعة للزوج هو ان يوجد مرتان ثم الواجب بعد هاتين المرتين اما امساك بمعروف أو تسريح
باحسان ومعنى الامساك بالمعروف هو ان يراجعها لا على قصد المضارة بل على قصد الاصلاح والانفاع
وفى معنى الآية وجهان (أحدهما) ان توقع عليها الطلقة الثالثة روى أنه لما نزل قوله تعالى الطلاق
مرتان قيل له صلى الله عليه وسلم فاين الثالثة فقال صلى الله عليه وسلم هو قوله أو تسريح باحسان (والثانى)
أن معناه ان يترك المراجعة حتى تبين بانقضاء العدة وهو مروى عن الضحاك والسدى واعلم أن هذا الوجه
هو الاقرب لوجوه (أحدها) أن الفاء فى قوله فان طلقها تقتضى وقوع الطلقة متأخرة عن ذلك التسريح
فلو كان المراد بالتسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة وانه لا يجوز (وثانيها) انا
لو حملنا التسريح على ترك المراجعة كانت الآية متناولة لجميع الاحوال لانه بعد الطلقة الثانية اما ان
يراجعها وهو المراد بقوله فامساك بمعروف أو لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضى العدة وتحصل البينونة
وهو المراد بقوله أو تسريح باحسان أو يطلقها وهو المراد بقوله فان طلقها فكانت الآية مشتملة على بيان
كل الاقسام اما لو جعلنا التسريح بالاحسان طلاقا آخر لزم ترك أحد الاقسام الثلاث ولزم التكرير فى ذكر
الطلاق وانه غير جائز (وثالثها) أن ظاهر التسريح هو الارسال والاهمال فحمل اللفظ على ترك المراجعة
أولى من حمله على التطليق (ورابعها) انه قال بعد ذكر التسريح ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا
والمراد به الخلع ومعلوم أنه لا يصح الخلع بعد ان طلقها الثلاث فهذه الوجوه ظاهرة لو لم يثبت الخبر الذى
رويناه فى صحة ذلك القول فان صح ذلك الخبر فلا مزيد عليه واعلم أن المراد من الاحسان هو انه اذا تركها
أدى اليها حقوقها المالية ولا يذكرها بعد المفارقة بسوء ولا ينفر الناس عنها (المسئلة الثالثة) الحكمة
فى اثبات حق الرجعة ان الانسان ما دام يكون مع صاحبه لا يدرى انه هل تشق عليه مفارقته أو لا
فاذا فارقه فعند ذلك يظهر فلو جعل الله الطلقة الواحدة مانعة من الرجوع لعظمت المشقة على الانسان
بتقدير ان تظهر المحبة بعد المفارقة ثم لما كان كمال التجربة لا يحصل بالمرة الواحدة فلا جرم اثبت تعالى حق
المراجعة بعد المفارقة مرتين وعند ذلك قد جرب الانسان نفسه فى تلك المفارقة وعرف حال قلبه فى ذلك
الباب فان كان الاصلح امساكها راجعها وامسكها بالمعروف وان كان الاصلح له تسريحها سرحها على
أحسن الوجوه وهذا التدريج والترتيب يدل على كمال رحمته ورأفته بعبده * قوله تعالى (ولا يحل

لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله فان خفتم أن لا يقيما حدود الله

فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون)

اعلم أن هذا هو الحكم الرابع من أحكام الطلاق وهو بيان الخلع واعلم أنه تعالى لما أمر أن يكون التسريح مقرونا بالاحسان بين في هذه الآية أن من جملة الاحسان انه اذا طلقها لا يأخذ منها شيئا من الذي اعطاها من المهر والثياب وسائر ما تفضل به عليها وذلك لانه ملك بضعها واستمتع بها في مقابلة ما اعطاها فلا يجوز أن يأخذ منها شيئا ويدخل في هذا النهي أن يضيق عليها ليلجئها الى الافتداء كما قال في سورة النساء ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن وقوله ههنا الا ان يخافا أن لا يقيما حدود الله هو كقوله هناك الا أن يأتين بفاحشة مبينة فثبت أن الاتيان بالفاحشة المبينة قد يكون بالبذاء وسوء الخلق ونظيره قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا أن يأتين بفاحشة مبينة فقيل المراد من الفاحشة المبينة البذاء على أحمائها وقال أيضا فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه بهتانا واثما مبينا فعظم في أخذ شيء من ذلك بعد الافضاء فان قيل لمن الخطاب في قوله ولا يحل لكم أن تأخذوا فان كان للازواج لم يطابقه قوله فان خفتم أن لا يقيما حدود الله وان قلت للائمة والحكام فهؤلاء لا يأخذون منهن شيئا قلنا الامران جائزان فيجوز أن يكون أول الآية خطابا للازواج وآخرها خطابا للائمة والحكام وذلك غير غريب في القرآن ويجوز أن يكون الخطاب كله للائمة والحكام لانهم هم الذين يأمرون بالاخذ والايتاء عند الترافع اليهم فكانهم هم الآخذون والمؤتون أما قوله تعالى الا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله فاعلم أنه تعالى لما منع الرجل أن يأخذ من امرأته عند الطلاق شيئا استثنى هذه الصورة وهي مسئلة الخلع وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) روى أن هذه الآية نزلت في جميلة بنت عبد الله بن أبي وفي زوجها ثابت بن قيس بن شماس وكانت تبغضه أشد البغض وكان يحبها أشد الحب فاتت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت فرق بيني وبينه فاني أبغضه ولقد رفعت طرف الخباء فرأيته يجيء في اقوام فكان اقصرهم قامة وأقبحهم وجها وأشدهم سوادا واني أكره الكفر بعد الاسلام فقال ثابت يا رسول الله مرها فلترد على الحديقة التي اعطيتها فقال لها ما تقولين قالت نعم وأزيده فقال صلى الله عليه وسلم لا حديقته فقط ثم قال لثابت خذ منها ما اعطيتها وخل سبيلها ففعل فكان ذلك أول خلع في الاسلام وفي سنن أبي داود ان المرأة كانت حفصة بنت سهل الانصارية (المسئلة الثانية) اختلفوا في أن قوله تعالى الا أن يخافا هو استثناء متصل أو منقطع وفائدة هذا الخلاف تظهر في مسئلة فقهية وهي ان أكثر المجتهدين قالوا يجوز الخلع في غير حالة الخوف والغضب وقال الزهري والنخعي وداود لا يباح الخلع الا عند الغضب والخوف من أن لا يقيما حدود الله فان وقع الخلع في غير هذه الحالة فالخلع فاسد وحجتهم أن هذه الآية صريحة في انه لا يجوز للزوج أن يأخذ من المرأة عند طلاقها شيئا ثم استثنى الله حالة مخصوصة فقال الا ان يخافا أن لا يقيما حدود الله فكانت الآية صريحة في انه لا يجوز الاخذ في غير حالة الخوف وأما جمهور المجتهدين فقالوا الخلع جائز في حالة الخوف وفي غير حالة الخوف والدليل عليه قوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا فاذا جاز لها أن تهب مهرها من غير أن تحصل لنفسها شيئا بازاء ما بذل كان ذلك في الخلع الذي تصير به مالكة لنفسها أولى وأما كلمة الا فهي محمولة على الاستثناء المنقطع كما في قوله تعالى وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا الا خطأ أي لكن ان كان خطأ فديه مسلمة الى أهله (المسئلة الثالثة) الخوف المذكور في هذه الآية يمكن حمله على الخوف المعروف وهو الاشفاق مما يكره وقوعه ويمكن حمله على الظن وذلك لان الخوف حالة نفسانية مخصوصة وسبب حصولها ظن انه سيحدث مكروه في المستقبل واطلاق اسم المعلول على العلة مجاز مشهور فلا جرم اطلق على هذا الظن اسم الخوف وهذا المجاز مشهور فقد يقول الرجل لغيره قد خرج غلامك بغير اذنك فتقول قد خفت ذلك على معنى ظننته وتوهمته وأنشد الفراء

اذا مت فادفني الى جنب كرمة • تروي عظامي بعد موتي عروقها
ولا تدفنني في الفلاة فانني • أخاف اذا مامت ان لا اذوقها

ثم الذى يؤكد هذا التأويل قوله تعالى فيما بعد هذه الآية فان طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا ان ظنا أن يقيما حدود الله (المسئلة الرابعة) اعلم أن ظاهر هذه الآية يدل على ان الشرط هو حصول الخوف للرجل وللمرأة ولابد ههنا من مزيد بحث فنقول الاقسام الممكنة فى هذا الباب أربعة لانه اما ان يكون هذا الخوف حاصلا من قبل المرأة فقط أو من قبل الزوج فقط أو لا يحصل الخوف من قبل واحد منهما أو يكون الخوف حاصلا من قبلهما معا (أما القسم الاول) وهو ان يكون هذا الخوف حاصلا من قبل المرأة وذلك بان تكون المرأة ناشزة مبغضة للزوج فههنا يحل للزوج أخذ المال منها والدليل عليه ماروينا من حديث جميلة مع ثابت لانها أظهرت البغض لجوز رسول الله صلى الله عليه وسلم لها الخلع ولثابت الاخذ فان قيل فقد شرط تعالى فى هذه الآية خوفهما معا فكيف قلتم انه يكفى حصول الخوف منها فقط قلنا سبب هذا الخوف وان كان أوله من جهة المرأة الا انه قد يترتب عليه الخوف الحاصل من قبل الزوج لان المرأة تخاف على نفسها من عصيان الله فى أمر الزوج وهو يخاف انها اذا لم تطعه فانه يضربها ويشتمها وربما زاد على قدر الواجب فكان الخوف حاصلا لهما جميعا فقد يكون ذلك السبب منها الامر يتعلق بالزوج ويجوز ان تكره المرأة صاحبة ذلك الزوج لفقره أو لقبح وجهه أو لمرض منفر منه وعلى هذا التقدير تكون المرأة خائفة من معصية الله فى أن لا تطيع الزوج ويكون الزوج خائفا من معصية الله تعالى من أن يقع منه تقصير فى بعض حقوقها (القسم الثانى) ان يكون الخوف من قبل الزوج فقط بان يضربها ويؤذيها حتى تلتزم الفدية فهذا المال حرام بدليل أول هذه الآية وبدليل سائر الآيات كقوله ولا تعضلوهن لتذهبوا الى قوله اتأخذونه بهتانا واثما مبينا وهذا مبالغة عظيمة فى تحريم أخذ ذلك المال (القسم الثالث) ان لا يكون هذا الخوف حاصلا من قبل الزوج ولا من قبل الزوجة وقد ذكرنا أن قول أكثر المجتهدين ان هذا الخلع جائز والمال المأخوذ حلال وقال قوم انه حرام (القسم الرابع) ان يكون الخوف حاصلا من قبلهما معا فهذا المال حرام أيضا لان الآيات التى تلوناها تدل على حرمة أخذ ذلك المال اذا كان السبب حاصلا من قبل الزوج وليس فيه تقييد بقيد ان يكون من جانب المرأة سبب لذلك أم لا ولان الله تعالى افرد لهذا القسم آية أخرى وهو قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما الآية ولم يذكر فيه تعالى حل أخذ المال فهذا شرح هذه الاقسام الاربعة واعلم أن هذا الذى قلناه من هذه الاقسام انما هو فيما بين المكلفين وبين الله تعالى فاما فى الظاهر فهو جائز هذا هو قول الفقهاء (المسئلة الخامسة) قرأ حمزة الا أن يخافا بضم الياء والباقون بفتحها قال صاحب الكشاف وجه قراءة حمزة ابدال ان لا يقيما من ألف الضمير وهو من بدل الاشتمال كقولك خيف زيد تركه اقامة حدود الله وهذا المعنى متأكد بقراءة عبد الله الا ان يخافوا وبقوله تعالى فان خفتم ولم يقل خافا فجعل الخوف لغيرهما ووجه قراءة العامة اضافة الخوف اليهما على ما بينا أن المرأة تخاف الفتنة على نفسها والزوج يخاف انها ان لم تطعه يعتدى عليها (المسئلة السادسة) اختلفوا فى قدر ما يجوز وقوع الخلع به فقال الشعبى والزهرى والحسن البصرى وعطاء وطاوس لا يجوز أن يأخذ أكثر مما أعطاها وهو قول على بن أبى طالب رضى الله عنه قال سعيد بن المسيب بل مادون ما اعطاها حتى يكون الفضل له وأما سائر الفقهاء فانهم جوزوا المخالعة بالازيد والاقل والمساوى واحتج الاولون بالقرآن والخبر والقياس أما القرآن فقوله تعالى ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا ثم قال بعد ذلك فلا جناح عليهما فيما افتدت به فوجب أن يكون هذا راجعا الى ما آتاها واذا كان كذلك لم يدخل فى اباحة الله تعالى الا قدر ما آتاها من المهر وأما الخبر فما روينا أن ثابتا لما طلب من جميلة ان ترد عليه حديقته فقالت جميلة وازيده فقال صلى الله عليه وسلم لا حديقته فقط ولو كان الخلع بالزائد جائزا لما جاز للنبى صلى الله عليه وسلم أن يمنعها منه وأما القياس فهو انه استباح بضعها فلو أخذ منها أزيد مما دفع اليها لكان ذلك اجحافا بجانب المرأة والحاقا للضرر بها وانه غير جائز وأما سائر الفقهاء فانهم قالوا الخلع عقد معاوضة فوجب أن لا يتقيد بمقدار معين فكما ان للمرأة ان لا ترضى عند النكاح الا بالصداق الكثير فكذا للزوج ان

لا يرضى عند المخالعة الا بالبذل الكثير لاسيما وقد اظهرت الاستخفاف بالزوج حيث اظهرت بغضه وكراهته ويتأكد هذا بما روى أن عمر رضي الله عنه رفعت اليه امرأة ناشزة أمرها فأخذها عمر وحبسها في بيت الزبل ليالتين ثم قال لها كيف حالك فقالت ما بت أطيب من هاتين الليلتين فقال عمر اخلعها ولو بقرطها والمراد اخلعها حتى قرطها وعن ابن عمر انه جاءه امرأة قد اختلعت من زوجها بكل شئ وبكل ثوب عليها الادرعها فلم ينكر عليها (المسئلة السابعة) الخلع تطليقة بائنة وهو قول علي وعثمان وابن مسعود والحسن والشعبي والنخعي وعطاء وابن المسيب وشريح ومجاهد ومكحول والزهري وهو قول أبي حنيفة وسفيان وهو أحد قولي الشافعي رضي الله عنهم وقال ابن عباس وطاوس وعكرمة رضي الله عنهم انه فسخ للعقد وهو القول الثاني للشافعي وبه قال أحمد واسحاق وأبو ثور حجة من قال انه طلاق ان الامة مجمعة على انه فسخ أو طلاق فاذا ابطل كونه فسخا ثبت أنه طلاق وانما قلنا انه ليس بفسخ لانه لو كان فسخا لما صح بالزيادة على المهر المسمى كالاقالة في البيع وأيضا لو كان الخلع فسخا فاذا خالعها ولم يذكر المهر وجب أن يجب عليها المهر كالاقالة فان الثمن يجب رده وان لم يذكر ولما لم يكن كذلك ثبت أن الخلع ليس بفسخ واذا بطل ذلك ثبت أنه طلاق حجة من قال انه ليس بطلاق وجوه (الحجة الاولى) انه تعالى قال فان خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ثم ذكر الطلاق فقال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلو كان الخلع طلاقا لكان الطلاق أربعا وهذا الاستدلال نقله الخطابي في كتاب معالم السنن عن ابن عباس (الحجة الثانية) وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم أذن لثابت بن قيس بن شماس في مخالعة امرأته مع ان الطلاق في زمان الحيض أو في طهر حصل الجماع فيه حرام فلو كان الخلع طلاقا لكان يجب على النبي صلى الله عليه وسلم ان يستكشف الحال في ذلك فلما لم يستكشف بل أمره بالخلع مطلقا دل على أن الخلع ليس بطلاق (الحجة الثالثة) روى أبو داود في سننه عن عكرمة عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس لما اختلعت منه جعل النبي صلى الله عليه وسلم عدتها حيضة قال الخطابي وهذا أدل شئ على ان الخلع فسخ وليس بطلاق لان الله تعالى قال والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فلو كانت هذه مطلقة لم يقتصر لها على قرء واحد أما قوله تعالى تلك حدود الله فالمعنى أن ما تقدم ذكره من أحكام الطلاق والرجعة والخلع فلا تعتدوها أي فلا تتجاوزوا عنها ثم بعد هذا النهي المؤكد اتبعه بالوعيد فقال ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون وفيه وجوه (أحدها) انه تعالى ذكر في سائر الآيات الا لعنة الله على الظالمين فذكر الظلم ههنا تنبيها على حصول اللعن (وثانيها) أن الظالم اسم ذم وتحقير فوقوع هذا الاسم يكون جاريا مجرى الوعيد (وثالثها) انه اطلق لفظ الظلم تنبيها على انه ظلم من الانسان على نفسه حيث اقدم على المعصية وظلم أيضا للغير بتقدير ان لا تتم المرأة عدتها أو كتمت شيئا مما خلق في رحمها أو الرجل ترك الامساك بالمعروف والتسريح بالاحسان أو أخذ من جملة ما آتاها شيئا لا بسبب نشوز من جهة المرأة ففي كل هذه المواضع يكون ظالما للغير فلو أطلق لفظ الظالم دل على كونه ظالما لنفسه وظالما لغيره وفيه أعظم التهديدات * قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل

له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا أن يقيما حدود الله وتلك

حدود الله يبينها لقوم يعلمون) اعلم أن هذا هو الحكم الخامس من أحكام الطلاق وهو بيان أن الطلقة الثالثة قاطعة لحق الرجعة وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الذين قالوا ان قوله أو تسريح باحسان اشارة الى الطلقة الثالثة قالوا ان قوله فان طلقها تفسير لقوله تسريح باحسان وهذا قول مجاهد الا انا بينا أن الاولى ان لا يكون المراد من قوله تسريح باحسان الطلقة الثالثة وذلك لان للزوج مع المرأة بعد الطلقة الثانية أحوالا ثلاثة (أحدها) أن يراجعها وهو المراد بقوله فامساك بمعروف (والثاني) أن لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضي العدة وتحصل البينونة وهو المراد بقوله أو تسريح باحسان (والثالث) ان يطلقها طلقة ثالثة وهو المراد بقوله فان طلقها فاذا كانت الاقسام ثلاثة والله تعالى ذكر ألفاظا ثلاثة وجب تنزيل كل واحد من الالفاظ الثلاثة على معنى من المعاني الثلاثة فاما ان جعلنا قوله أو تسريح باحسان

عبارة عن الطلقة الثالثة كأنه قد صرف هذا اللفظين الى معنى واحد على سبيل التكرار رواه هذا القسم الثالث ومعلوم أن الاول أولى واعلم أن وقوع آية الخلع فيما بين هاتين الآيتين كالشئ الاجنبي ونظم الآية الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان قيل فاذا كان النظم الصحيح هو هذا فما السبب في ايقاع آية الخلع فيما بين هاتين الآيتين قلنا السبب أن الرجعة والخلع لا يصحان الا قبل الطلقة الثالثة أما بعدها فلا يبقى شئ من ذلك فلهذا السبب ذكر الله حكم الرجعة ثم أتبعه بحكم الخلع ثم ذكر بعد الكل حكم الطلقة الثالثة لانها كالخاتمة لجميع الاحكام المعتبرة في هذا الباب والله أعلم (المسئلة الثانية) مذهب جمهور المجتهدين أن المطلقة بالثلاث لا تحل لذلك الزوج الا بخمس شرائط تعتد منه وتعقد للثاني ويطأها ثم يطلقها ثم تعتد منه وقال سعيد بن جبير وسعيد ابن المسيب تحل بمجرد العقد واختلف العلماء في أن شرط الوطء بالسنة أو بالكتاب قال أبو مسلم الاصفهاني الامران معلومان بالكتاب وهذا هو المختار وقبل الخوض في الدليل لا بد من التنبيه على مقدمة قال عثمان ابن جني سألت أبا علي عن قولهم نكح المرأة فقال فرقت العرب بالاستعمال فاذا قالوا نكح فلان فلانة أرادوا انه عقد عليها واذا قالوا نكح امرأته أو زوجته أرادوا به المجامعة وأقول هذا الذي قاله أبو علي كلام محقق بحسب القوانين العقلية لان الاضافة الحاصلة بين الشيئين مغايرة لذات كل واحد من المضافين فاذا قيل نكح فلان زوجته فهذا النكاح أمر حاصل بينه وبين زوجته فهذا النكاح مغاير له ولزوجته ثم الزوجة ليست اسما لتلك المرأة بحسب ذاتها بل اسما لتلك الذات بشرط كونها موصوفة بالزوجية فالزوجة ماهية مركبة من الذات ومن الزوجية والمفرد مقدم لا محالة على المركب اذا ثبت هذا فنقول اذا قلنا نكح فلان زوجته فالناكح متأخر عن المفهوم من الزوجية والزوجية متقدمة على الزوجة من حيث انها زوجة تقدم المفرد على المركب واذا كان كذلك لزم القطع بان ذلك النكاح غير الزوجية اذا ثبت هذا كان قوله حتى تنكح زوجا غيره يقتضي أن يكون ذلك النكاح غير الزوجية فكل من قال بذلك قال انه الوطء فثبت أن الآية دالة على انه لا بد من الوطء فقوله تنكح يدل على الوطء وقوله زوجا يدل على العقد وأما قول من يقول ان الآية غير دالة على الوطء وانما ثبت الوطء بالسنة فضعيف لان الآية تقتضي نفي الحل ممدودا الى غاية وهي قوله حتى تنكح وما كان غاية للشئ يجب انتهاء الحكم عند ثبوته فيلزم انتهاء الحرمة عند حصول النكاح فلو كان النكاح عبارة عن العقد لكانت الآية دالة على وجوب انتهاء الحرمة عند حصول العقد فكان رفعها بالخبر نسخا للقرآن بخبر الواحد وانه غير جائز اما اذا حملنا النكاح على الوطء وحملنا قوله زوجا على العقد لم يلزم هذا الاشكال وأما الخبر المشهور في السنة فما روى أن تميمة بنت عبد الرحمن القرظي كانت تحت رفاعة بن وهب بن عتيك القرظي ابن عمها فطلقها ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير القرظي فاتت النبي صلى الله عليه وسلم وقالت كنت تحت رفاعة فطلقني فبت طلاقي فتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزبير وان ما معه مثل هدبة الثوب وانه طلقني قبل ان يمسني أفارجع الى ابن عمي فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اتريدين أن ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك والمراد بالعسيلة الجماع شبه اللذة فيه بالعسل فلبثت ماشاء الله ثم عادت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت ان زوجي مسني فكذبها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال كذبت في الاول فلن أصدقك في الآخر فلبثت حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتت أبا بكر فاستأذنت فقال لا ترجعي اليه فلبثت حتى مضى لسبيله فاتت عمر فاستأذنت فقال لئن رجعت اليه لارجمنك وفي قصة رفاعة نزل قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره أما القياس فلان المقصود من توقيف حصول الحل على هذا الشرط زجر الزوج عن الطلاق لان الغالب أن الزوج يستنكر أن يفترش زوجته رجل آخر ولهذا المعنى قال بعض أهل العلم انما حرم الله تعالى على نساء النبي أن ينكحن غيره لما فيه من الغضاضة ومعلوم أن الزجر انما يحصل بتوقيف الحل على الدخول فاما مجرد العقد فليس فيه زيادة نفرة فلا يصح جعله مانعا وزاجرا (المسئلة الثانية)

قال الشافعي اذا طلق زوجته واحدة أو ثنتين ثم نكحت زوجا آخر واصابها ثم عادت الى الاول بنكاح جديد لم يكن له عليها الا طلقة واحدة وهي التي بقيت له من الطلقات الاولى وقال أبو حنيفة بل يملك عليها ثلاثا كما لو نكحت زوجا بعد الثلاث حجة الشافعي أن هذه طلقة ثالثة فوجب أن تحصل الحرمة الغليظة انما قلنا انها طلقة ثالثة لانها طلقة وجدت بعد الطلقتين والطلقة الثالثة موجبة للحرمة الغليظة لقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد الآية وقوله فان طلقها أعم من أن يطلقها الطلقة الثالثة مسبوقا بنكاح غيره أو غير مسبوق بنكاح غيره فكان الكل داخلا فيه (المسئلة الرابعة) مذهب الشافعي رضي الله عنه اذا تزوج بالمطلقة ثلاثا للغير على انه اذا أحلها للاول بأن أصابها فلا نكاح بينهما فهذا نكاح متعة بأجل مجهول وهو باطل ولو تزوجها بشرط أن لا يطلقها اذا أحلها للاول ففيه قولان (أحدهما) لا يصح (والثاني) يصح ويبطل الشرط وبه قال أبو حنيفة ولو تزوجها مطلقا معتقدا بانه اذا أحلها طلقها فالنكاح صحيح ويكره ذلك ويأثم به وقال مالك والثوري وأحمد هذا النكاح باطل دليلنا أن الآية تدل على ان الحرمة تنتهي بوطء مسبوق بعقد وقد وجدت فوجب القول بانتهاء الحرمة وحيث حكمنا بفساد النكاح فرضناه هل يقع به التحليل قولان والاصح انه لا يقع به التحليل أما قوله تعالى فان طلقها فالمعنى ان طلقها الزوج الثاني الذي تزوجها بعد الطلقة الثالثة لانه تعالى قد ذكره بقوله حتى تنكح زوجا غيره فلا جناح عليهما أي على المرأة المطلقة والزوج الاول أن يتراجعا بنكاح جديد فذكر لفظ النكاح بلفظ التراجع لان الزوجية كانت حاصلة بينهما قبل ذلك فاذا تناكحا فقد تراجعا الى ما كانا عليه من النكاح فهذا تراجع لغوي بقي في الآية مسئلتان (المسئلة الاولى) ظاهر الآية يقتضي أن عند ما يطلقها الزوج الثاني تحل المراجعة للزوج الاول الا انه مخصوص بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولان المقصود من العدة استبراء الرحم وهذا المعنى حاصل ههنا وهذا هو الذي عول عليه سعيد بن المسيب في أن التحليل يحصل بمجرد العقد لان الوطء لو كان معتبرا لكانت العدة واجبة وهذه الآية تدل على سقوط العدة لان الفاء في قوله فلا جناح عليهما أن يتراجعا تدل على أن حل المراجعة حاصل عقيب طلاق الزوج الثاني الا أن الجواب ما قدمنا (المسئلة الثانية) قال الخليل والكسائي موضع أن يتراجعا خفض باضمار الخافض تقديره في أن يتراجعا وقال الفراء موضعه نصب بنزع الخافض أما قوله تعالى ان ظنا أن يقيما حدود الله ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قال كثير من المفسرين ان ظنا أي ان علما وأيقنا انهما يقيمان حدود الله وهذا القول ضعيف من وجوه (أحدها) انك لا تقول علمت أن يقوم زيد ولكن علمت أنه يقوم زيد (والثاني) أن الانسان لا يعلم ما في الغد وانما يظنه (والثالث) انه بمنزلة قوله تعالى وبعولتهن أحق بردهن في ذلك ان أرادوا اصلاحا فان المعتبر هناك الظن فكذا ههنا واذا بطل هذا القول فالمراد منه نفس الظن أي متى حصل هذا الظن وحصل لهما العزم على اقامة حدود الله حسنت هذه المراجعة ومتى لم يحصل هذا الظن وخافا عند المراجعة من نشوز منها أو اضرار منه فالمراجعة تحرم (المسئلة الثانية) كلمة ان في اللغة للشرط والمعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط فظاهر الآية يقتضي انه متى لم يحصل هذا الظن لم يحصل جواز المراجعة لكنه ليس الامر كذلك فان جواز المراجعة ثابت سواء حصل هذا الظن أو لم يحصل الا انا نقول ليس المراد أن هذا شرط لصحة المراجعة بل المراد منه انه يلزمهم عند المراجعة بالنكاح الجديد رعاية حقوق الله تعالى وقصد الاقامة لحدود الله وأوامره ثم قال بعد ذلك وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى وتلك حدود الله اشارة الى ما بينها من التكاليف وقوله يبينها اشارة الى الاستقبال والجمع بينهما متناقض وعندي أن هذه النصوص التي تقدمت أكثرها عامة يتطرق اليها تخصيصات كثيرة وأكثر تلك المخصصات انما عرفت بالسنة فكان المراد والله أعلم أن هذه الاحكام التي تقدمت هي حدود الله وسيبينها الله تعالى كمال البيان على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم وهو كقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم (المسئلة الثانية) قرأ عاصم في رواية أبان نبينها بالنون وهي نون

التعظيم والباقون بالياء على انه يرجع على اسم الله تعالى (المسئلة الثالثة) انما خص العلماء بهذا البيان لوجوه (أحدها) انهم هم الذين ينتفعون بالآيات فغيرهم بمنزلة من لا يعتد به وهو كقوله هدى للمتقين (والثانى) انه خصهم بالذكر كقوله وملائكته ورسله وجبريل وميكال (والثالث) يعنى به العرب لعلمهم باللسان (والرابع) يريد من له عقل وعلم كقوله وما يعقلها الا العالمون والمقصود انه لا يكلف الا عاقلا عالما بما يكلفه لانه متى كان كذلك فقد ازيح عذر المكلف (والخامس) أن قوله تلك حدود الله يعنى ماتقدم ذكره من الاحكام يبينها الله لمن يعلم ان الله أنزل الكتاب وبعث الرسول ليعملوا بأمره وينتهوا عما نهوا عنه * قوله تعالى (واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات الله هزوا واذكروا نعمت الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا ان الله بكل شئ عليم) اعلم أن فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) أول ما يجب تقديمه فى هذه الآية أن لقائل أن يقول لا فرق بين هذه الآية وبين قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان فتكون اعادة هذه الآية بعد ذكر تلك الآية تكريرا لكلام واحد فى موضع واحد من غير فائدة وانه لا يجوز (والجواب) أما أصحاب أبى حنيفة فهم الذين حملوا قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان على ان الجمع بين الطلقات غير مشروع وانما المشروع هو التفريق فهذا السؤال ساقط عنهم لان تلك الآية فى بيان كيفية الجمع والتفريق وهذه الآية فى بيان كيفية الرجعة وأما أصحاب الشافعى رحمهم الله وهم الذين حملوا تلك الآية على كيفية الرجعة فهذا السؤال وارد عليهم ولهم أن يقولوا ان من ذكر حكما يتناول صورا كثيرة وكان اثبات ذلك الحكم فى بعض تلك الصور أهم لم يبعد أن يعيد بعد ذلك الحكم العام تلك الصورة الخاصة مرة أخرى ليدل ذلك التكرير على ان فى تلك الصورة من الاهتمام ما ليس فى غيرها وههنا كذلك وذلك لان قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان فيه بيان انه لابد فى مدة العدة من أحد هذين الامرين وأما فى هذه الآية ففيه بيان ان عند مشارفة العدة على الزوال لابد من رعاية أحد هذين الامرين ومن المعلوم ان رعاية أحد هذين الامرين عند مشارفة زوال العدة أولى بالوجوب من سائر الاوقات التى قبل هذا الوقت وذلك لان أعظم أنواع الايذاء أن يطلقها ثم يراجعها مرتين عند آخر الاجل حتى تبقى فى العدة تسعة أشهر فلما كان هذا أعظم أنواع المضارة لم يقبح أن يعيد الله حكم هذه الصورة تنبيها على ان هذه الصورة أعظم الصور اشتمالا على المضارة وأولاها بان يحترز المكلف عنها (المسئلة الثانية) قوله فامسكوهن بمعروف اشارة الى المراجعة واختلف العلماء فى كيفية المراجعة فقال الشافعى رضى الله عنه لما لم يكن نكاح ولا طلاق الا بكلام لم تكن الرجعة الا بكلام وقال أبو حنيفة والثورى رضى الله عنهم ما تصح الرجعة بالوطء وقال مالك رضى الله عنه ان نوى الرجعة بالوطء كانت رجعة والا فلا حجة الشافعى رضى الله عنه ماروى ان ابن عمر رضى الله عنه لما طلق زوجته وهى حائض فسأل عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال عليه الصلاة والسلام مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر أمره النبى صلى الله عليه وسلم بالمراجعة مطلقا وأقل درجات الامر الجواز فنقول انه كان مأذونا بالمراجعة فى زمان الحيض وما كان مأذونا بالوطء فى زمان الحيض فيلزم أن لا يكون الوطء رجعة وحجة أبى حنيفة رضى الله عنه انه تعالى قال فامسكوهن بمعروف أمر بمجرد الامساك واذا وطئها فقد أمسكها فوجب أن يكون كافيا أما الشافعى رضى الله عنه فانه لما قال انه لابد من الكلام فظاهر مذهبه ان الاشهاد على الرجعة مستحب ولا يجب وبه قال مالك وأبو حنيفة رضى الله عنهما وقال فى الاملاء هو واجب وهو اختيار محمد بن جرير الطبرى والحجة فيه قوله تعالى فامسكوهن بمعروف ولا يكون معروفا الا اذا عرفه الغير وأجمعنا على انه لا يجب عرفان غير الشاهد فوجب أن يكون عرفان الشاهد واجبا وأجاب الاولون بان المراد بالمعروف هو المراعاة وايصال الخير لا ماذكرتم (المسئلة الثالثة) لقائل أن يقول انه تعالى

أثبت عند بلوغ الاجل حق المراجعة وبلوغ الاجل عبارة عن انقضاء العدة وعند انقضاء العدة لا يثبت حق المراجعة (والجواب) من وجهين (أحدهما) المراد ببلوغ الاجل مشارفة البلوغ لا نفس البلوغ وبالجملة فهذا من باب المجاز الذي يطلق فيه اسم الكل على الاكثر وهو كقول الرجل اذا قارب البلد قد بلغنا (الثاني) ان الاجل اسم للزمان فنحمله على الزمان الذي هو آخر زمان يمكن ايقاع الرجعة فيه بحيث اذا فات لا يبقى بعده مكنة الرجعة وعلى هذا التأويل فلا حاجة بنا الى المجاز أما قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) لقائل أن يقول لا فرق بين أن يقول فأمسكوهن بمعروف وبين قوله ولا تمسكوهن ضرارا لان الامر بالشئ نهي عن ضده فما الفائدة في التكرار (والجواب) الامر لا يفيد الا مرة واحدة فلا يتناول كل الاوقات أما النهي فانه يتناول كل الاوقات فلعله يمسكها بمعروف في الحال ولكن في قلبه أن يضارها في الزمان المستقبل فلما قال تعالى ولا تمسكوهن ضرارا اندفعت الشبهات وزالت الاحتمالات (المسئلة الثانية) قال القفال الضرار هو المضارة قال تعالى والذين اتخذوا مسجدا ضرارا أى اتخذوا المسجد ضرارا ليضاروا المؤمنين ومعناه راجع الى اثارة العداوة وازالة الالفة وايقاع الوحشة وموجبات النفرة وذكر المفسرون في تفسير هذا الضرار وجوها (أحدها) ماروى ان الرجل كان يطلق المرأة ثم يدعها فاذا قارب انقضاء القرء الثالث راجعها وهكذا يفعل بها حتى تبقى في العدة تسعة أشهر أو أكثر (والثاني) في تفسير الضرار سوء العشرة (والثالث) تضييق النفقة واعلم انهم كانوا يفعلون في الجاهلية أكثر هذه الاعمال رجاء أن تختلع المرأة منه بمالها أما قوله تعالى لتعتدوا ففيه وجهان (الاول) المراد لا تضاروهن فتكونوا معتدين يعني فتكون عاقبة أمركم ذلك وهو كقوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا أى فكان لهم وهي لام العاقبة (والثاني) أن يكون المعنى لا تضاروهن على قصد الاعتداء عليهن فحينئذ تصيرون عصاة لله وتكونون متعمدين قاصدين لتلك المعصية ولا شك ان هذا أعظم أنواع المعاصي أما قوله تعالى ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ففيه وجوه (أحدها) ظلم نفسه بتعريضها لعذاب الله (وثانيها) ظلم نفسه بان فوت عليها منافع الدنيا والدين أما منافع الدنيا فانه اذا اشتهر بهذا بين الناس بهذه المعاملة القبيحة لا يرغب في التزوج به ولا في معاملته أحد وأما منافع الدين فالثواب الحاصل على حسن العشرة مع الاهل والثواب الحاصل على الانقياد لاحكام الله تعالى وتكاليفه أما قوله تعالى ولا تتخذوا آيات الله هزوا ففيه وجوه (الاول) ان من نسي فلم يفعله بعد ان نصب نفسه منصب من يطيع ذلك الامر يقال فيه انه استهزأ بهذا الامر ويلعب به فعلى هذا كل من أمر بانه تجب عليه طاعة الله وطاعة رسوله ثم وصلت اليه هذه التكاليف التي تقدم ذكرها في العدة والرجعة والخلع وترك المضارة فلا يتشمر لاداتها كان كالمستهزئ بها وهذا تهديد عظيم للعصاة من أهل الصلاة (وثانيها) المراد ولا تتسامحوا في تكاليف الله كما يتسامح فيما يكون من باب الهزل والعبث (والثالث) قال أبو الدرداء كان الرجل يطلق في الجاهلية ويقول طلقت وأنا لاعب ويعتق وينكح ويقول مثل ذلك فانزل الله تعالى هذه الآية فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من طلق أو حرر أو نكح فزعم انه لاعب فهو جد (والرابع) قال عطاء المعنى ان المستغفر من الذنب اذا كان مصرا عليه أو على مثله كان كالمستهزئ بآيات الله تعالى والاقرب هو الوجه الاول لان قوله ولا تتخذوا آيات الله هزوا تهديد والتهديد اذا ذكر بعد ذكر التكاليف كان ذلك التهديد تهديدا على تركها لا على شئ آخر غيرها واعلم انه تعالى لما رغبهم في أداء التكاليف بما ذكر من التهديد رغبهم أيضا في أدائها بان ذكرهم أنواع نعمه عليهم فبدأ أولا بذكرها على سبيل الاجمال فقال واذكروا نعمة الله عليكم وهذا يتناول كل نعم الله على العبد في الدنيا وفي الدين ثم انه تعالى ذكر بعد هذا نعم الدين وانما خصها بالذكر لانها أجل من نعم الدنيا فقال وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به والمعنى انه انما أنزل الكتاب والحكمة ليعظكم به ثم قال واتقوا الله أى في أوامره كلها ولا تخالفوه في نواهيه واعلموا ان الله بكل شئ عليم ● قوله تعالى

(وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ذلكم أزكى لكم وأطهر والله يعلم وأنتم لا تعلمون) اعلم أن هذا هو الحكم السادس من أحكام الطلاق وهو حكم المرأة المطلقة بعد انقضاء العدة وفي الآية مسائل (المسألة الأولى) في سبب نزول الآية وجهان (الأول) روى أن معقل بن يسار زوج أخته جميل بن عبد الله بن عاصم فطلقها ثم تركها حتى انقضت عدتها ثم ندم فجاء يخطبها لنفسه ورضيت المرأة بذلك فقال لها معقل انه طلقك ثم تريدين مراجعته وجهي من وجهك حرام ان راجعتيه فأنزل الله تعالى هذه الآية فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم معقل بن يسار وتلا عليه هذه الآية فقال معقل رغم أنفي لامر ربي اللهم رضيت وسلمت لامرك وأنكح أخته زوجها (والثاني) يروى عن مجاهد والسدى أن جابر بن عبد الله كانت له بنت عم فطلقها زوجها وأراد رجعتها بعد العدة فأبى جابر فأنزل الله تعالى هذه الآية وكان جابر يقول في نزلت هذه الآية (المسألة الثانية) العضل المنع يقال عضل فلان ابنته اذا منعها من التزوج فهو يعضلها ويعضلها بضم الضاد وبكسرها وأنشد الاخفش

وان قصائدي لك فاصطنعني * كرائم قد عضلن عن النكاح

وأصل العضل في اللغة الضيق يقال عضلت المرأة اذا نشب الولد في بطنها وكذلك عضلت الشاة وعضلت الارض بالجيش اذا ضاقت بهم لكثرتهم قال أوس بن حجر

ترى الارض منا بالفضاء مريضة * معضلة منا بجيش عرمرم

وأعضل المريض الاطباء أى أعياهم وسميت العضلة عضلة لان القوى المحركة منشؤها منها ويقال داء عضال للامر اذا اشتد ومنه قول أوس

وليس أخوك الدائم العهد بالذى * يذمك ان ولى ويرضيك مقبلا

ولكنه النائى اذا كنت آمنا * وصاحبك الادنى اذا الامر أعضلا

(المسألة الثالثة) اختلف المفسرون في أن قوله فلا تعضلوهن خطاب لمن فقال الاكثرون انه خطاب للاولياء وقال بعضهم انه خطاب للازواج وهذا هو المختار والذى يدل عليه أن قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن جملة واحدة مركبة من شرط وجزاء فالشرط قوله واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن والجزاء قوله فلا تعضلوهن ولا شك أن الشرط وهو قوله واذا طلقتم النساء خطاب مع الازواج فوجب أن يكون الجزاء وهو قوله فلا تعضلوهن خطابا معهم أيضا اذ لو لم يكن كذلك لصار تقدير الآية اذا طلقتم النساء أيها الازواج فلا تعضلوهن أيها الاولياء وحينئذ لا يكون بين الشرط وبين الجزاء مناسبة أصلا وذلك يوجب تفكك نظم الكلام وتنزيه كلام الله عن مثله واجب فهذا كلام قوى متين في تقرير هذا القول ثم انه يتأكد بوجهين آخرين (الأول) أن من أول آية في الطلاق الى هذا الموضع كان الخطاب كله مع الازواج والبتة ما جرى للاولياء ذكر فكان صرف هذا الخطاب الى الاولياء على خلاف النظم (الثاني) ما قبل هذه الآية خطاب مع الازواج في كيفية معاملتهم مع النساء قبل انقضاء العدة فاذا جعلنا هذه الآية خطابا لهم في كيفية معاملتهم مع النساء بعد انقضاء العدة كان الكلام منتظما والترتيب مستقيما أما اذا جعلناه خطابا للاولياء لم يحصل فيه مثل هذا الترتيب الحسن اللطيف فكان صرف الخطاب الى الازواج أولى حجة من قال الآية خطاب للاولياء وجوه (الأول) وهو عمدتهم الكبرى ان الروايات المشهورة في سبب نزول الآية دالة على ان هذه الآية خطاب مع الاولياء لا مع الازواج ويمكن أن يجاب عنه بانه لما وقع التعارض بين هذه الحجة وبين الحجة التى ذكرناها كانت الحجة التى ذكرناها أولى بالرعاية لان المحافظة على نظم الكلام أولى من المحافظة على خبر الواحد وأيضا فلان الروايات متعارضة فروى عن معقل انه كان يقول ان هذه الآية لو كانت خطابا مع الازواج لكانت اما أن تكون خطابا قبل انقضاء العدة أو مع انقضائها والاول باطل لان ذلك مستفاد من الآية فلو حملنا هذه الآية على

مثل ذلك المعنى كان تكرارا من غير فائدة وأيضا فقد قال تعالى لا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف فنهى عن العضل حال حصول التراضي ولا يحصل التراضي بالنكاح إلا بعد التصريح بالخطبة ولا يجوز التصريح بالخطبة إلا بعد انقضاء العدة قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله (والثاني) أيضا باطل لأن بعد انقضاء العدة ليس للزوج قدرة على عضل المرأة فكيف يصرف هذا النهي إليه ويمكن أن يجاب عنه بأن الرجل قد يكون بحيث يشتد ندمه على مفارقة المرأة بعد انقضاء عدتها وتلحقه الغيرة إذا رأى من يخطبها وحينئذ يعضلها عن أن ينكحها غيره إما بأن يجحد الطلاق أو يدعي أنه كان راجعها في العدة أو يدس إلى من يخطبها بالتهديد والوعيد أو يسيء القول فيها وذلك بأن ينسبها إلى أمور تنفر الرجل عن الرغبة فيها فالله تعالى نهى الأزواج عن هذه الأفعال وعرفهم أن ترك هذه الأفعال أزكى لهم وأطهر من دنس الآثام (الحجة الثالثة لهم) قالوا قوله تعالى أن ينكحن أزواجهن معناه ولا تمنعوهن من أن ينكحن الذين كانوا أزواجا لهن قبل ذلك وهذا الكلام لا ينتظم إلا إذا جعلنا الآية خطابا للأولياء لأنهم كانوا يمنعونهن من العود إلى الذين كانوا أزواجا لهن قبل ذلك فأما إذا جعلنا الآية خطابا للأزواج فهذا الكلام لا يصح ويمكن أن يجاب عنه بأن معنى قوله ينكحن أزواجهن من يريدون أن يتزوجوهن فيكونون أزواجا والعرب قد تسمي الشيء باسم ما يؤول إليه فهذا جملة الكلام في هذا الباب (المسئلة الرابعة) تمسك الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية في بيان أن النكاح بغير ولي لا يجوز وبنى ذلك الاستدلال على أن الخطاب في هذه الآية مع الأولياء قال وإذا ثبت هذا وجب أن يكون التزويج إلى الأولياء لا إلى النساء لأنه لو كان للمرأة أن تتزوج بنفسها أو توكل من يزوجها لما كان الولي قادرا على عضلها من النكاح ولو لم يقدر الولي على هذا العضل لما نهاه الله عز وجل عن العضل وحيث نهاه عن العضل كان قادرا على العضل وإذا كان الولي قادرا على العضل وجب أن لا تكون المرأة متمكنة من النكاح واعلم أن هذا الاستدلال بناء على أن هذا الخطاب مع الأولياء وقد تقدم ما فيه من المباحث ثم إن سلمنا هذه المقدمة لكن لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله ولا تعضلوهن أن يخليها ورأيها في ذلك وذلك لأن الغالب في النساء الأيامى أن يركن إلى رأي الأولياء في باب النكاح وإن كان الاستئذان الشرعي لهن وإن يكن تحت تدبيرهم ورأيهم وحينئذ يكونون متمكنين من منعهن لتمكنهم من تزويجهن فيكون النهي محمولا على هذا الوجه وهو منقول عن ابن عباس في تفسير الآية وأيضا فثبوت العضل في حق الولي ممتنع لأنه مهما عضل لا يبقى لعضله أثر وعلى هذا الوجه فصدور العضل عنه غير معتبر وتمسك أبو حنيفة رضي الله عنه بقوله تعالى أن ينكحن أزواجهن على أن النكاح بغير ولي جائز وقال إنه تعالى أضاف النكاح إليها إضافة الفعل إلى فاعله والتصرف إلى مباشره ونهى الولي عن منعها من ذلك ولو كان ذلك التصرف فاسدا لما نهى الولي عن منعها منه قالوا وهذا النص متأكد بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وبقوله فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف وتزويجها نفسها من الكفؤ فعل بالمعروف فوجب أن يصح وحقيقة هذه الإضافة على المباشر دون الخاطب وأيضا قوله تعالى وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها دليل واضح مع أنه لم يحضر هناك ولي البتة وأجاب أصحابنا بأن الفعل كما يضاف إلى المباشر قد يضاف أيضا إلى المتسبب يقال بنى الأمير دارا وضرب دينارا وهذا وإن كان مجازا إلا أنه يجب المصير إليه لدلالة الأحاديث على بطلان هذا النكاح (المسئلة الخامسة) قوله تعالى فبلغن أجلهن محمول في هذه الآية على انقضاء العدة قال الشافعي رضي الله عنه دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين ومعنى هذا الكلام أنه تعالى قال في الآية السابقة فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولو كانت عدتها قد انقضت لما قال فأمسكوهن بمعروف لأن إمساكها بعد انقضاء العدة لا يجوز ولما قال أو سرحوهن بمعروف لأنها بعد انقضاء العدة تكون مسرحة فلا حاجة إلى تسريحها وأما هذه الآية التي نحن فيها فالله تعالى نهى عن عضلهن عن التزوج

بالازواج وهذا النهى انما يحسن فى الوقت الذى يمكنها أن تتزوج فيه بالازواج وذلك انما يكون بعد انقضاء العدة فهذا هو المراد من قول الشافعى رضى الله عنه دل سياق الكلام على افتراق البلوغين أما قوله تعالى اذا تراضوا بينهم بالمعروف ففيه مسائل (المسئلة الاولى) فى التراضى وجهان (أحدهما) ما وافق الشرع من عقد حلال ومهر جائز وشهود عدول (وثانيهما) أن المراد منه ما يضاد ما ذكره فى قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا فيكون معنى الآية أن يرضى كل واحد منهما ما لزمه فى هذا العقد لصاحبه حتى تحصل الصحبة الجميلة وتدوم الالفة (المسئلة الثانية) قال بعضهم التراضى بالمعروف هو مهر المثل وفرعوا عليه مسئلة فقهية وهى انها اذا زوجت نفسها ونقصت عن مهر مثلها نقصانا فاحشا فالنكاح صحيح عند أبى حنيفة وللولى أن يعترض عليها بسبب النقصان عن المهر وقال أبو يوسف ومحمد ليس للولى ذلك حجة أبى حنيفة رحمه الله فى هذه الآية هو قوله تعالى اذا تراضوا بينهم بالمعروف وأيضا انها بهذا النقصان أرادت الحاق الشين بالاولياء لان الاولياء يتضررون بذلك لانهم يعيرون بقلة المهور ويتفاخرون بكثرتها ولهذا يكتمون المهر القليل حياء ويظهرون المهر الكثير رياء وأيضا فان نساء العشيرة يتضررن بذلك لانه ربما وقعت الحاجة الى ايجاب مهر المثل لبعضهن فيعتبرون ذلك بهذا المهر القليل فلا جرم للاولياء أن يمنعوها عن ذلك ويدفعوا عن نساء العشيرة ثم انه تعالى لما بين حكمة التكليف قرنه بالتهديد فقال ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر وذلك لان من حق الوعظ أن يتضمن التحذير من المخالفة كما يتضمن الترغيب فى الموافقة فكانت الآية تهديدا من هذا الوجه وفى الآية سؤالان (السؤال الاول) لم وحد الكاف فى قوله تعالى ذلك مع انه يخاطب جماعة (والجواب) هذا جائز فى اللغة والتثنية أيضا جائزة والقرآن نزل باللغتين جميعا قال تعالى ذلكما مما علمنى ربى وقال فذلكن الذى لمتننى فيه وقال يوعظ به وقال ألم انهكما عن تلكما الشجرة (السؤال الثانى) لم خصص هذا الوعظ بالمؤمنين دون غيرهم (الجواب) لوجوه (أحدها) لما كان المؤمن هو المنتفع به حسن تخصيصه به كقوله هدى للمتقين وهو هدى للكل كما قال هدى للناس وقال انما أنت منذر من يخشاها انما تنذر من اتبع الذكر مع انه كان منذرا للكل كما قال لتكون للعالمين نذيرا (وثانيها) احتج بعضهم بهذه الآية على ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الدين قالوا والدليل عليه أن قوله ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من بيان الاحكام فلما خصص ذلك بالمؤمنين دل على ان التكليف بفروع الشرائع غير حاصل الا فى حق المؤمنين وهذا ضعيف لانه ثبت أن ذلك التكليف عام قال تعالى ولله على الناس حج البيت (وثالثها) أن بيان الاحكام وان كان عاما فى حق المكلفين الا ان كون ذلك البيان وعظا مختص بالمؤمنين لان هذه التكاليف انما توجب على الكفار على سبيل اثباتها بالدليل القاهر الملزم المعجز أما المؤمن الذى يقر بحقيتها فانها انما تذكر له وتشرح له على سبيل التنبيه والتحذير ثم قال ذلكم أزكى لكم وأطهر يقال زكى الزرع اذا نما فقوله أزكى لكم اشارة الى استحقاق الثواب الدائم وقوله اطهر اشارة الى ازالة الذنوب والمعاصى التى يكون حصولها سببا لحصول العقاب ثم قال والله يعلم وأنتم لا تعلمون والمعنى أن المكلف وان كان يعلم وجه الصلاح فى هذه التكاليف على الجملة الا ان التفصيل فى هذه الامور غير معلوم والله تعالى عالم فى كل ما أمر ونهى بالكمية والكيفية بحسب الواقع وبحسب التقدير لانه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات فلما كان كذلك صح أن يقول والله يعلم وأنتم لا تعلمون ويجوز أن يراد به والله يعلم من يعمل على وفق هذه التكاليف ومن لا يعمل بها وعلى جميع الوجوه فالمقصود من الآيات تقرير طريقة الوعد والوعيد (الحكم العاشر) الرضاع * قوله تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس الا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فان أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما) اعلم أن فى قوله تعالى والوالدات ثلاثة أقوال (الاول) أن المراد منه ما اشعر ظاهر اللفظ به وهو جميع الوالدات سواء كن مزوجات أو مطلقات والدليل عليه أن اللفظ عام وما قام دليل

التخصيص فوجب تركه على عمومه (والقول الثانى) المراد منه الوالدات المطلقات قالوا والذى يدل على ان المراد ذلك وجهان (أحدهما) أن الله تعالى ذكر هذه الآية عقيب آية الطلاق فكانت هذه الآية تتمة تلك الآيات ظاهرا وسبب التعليق بين هذه الآية وبين ما قبلها أنه اذا حصلت الفرقة حصل التباغض والتعادى وذلك يحمل المرأة على ايذاء الولد من وجهين (أحدهما) أن ايذاء الولد يتضمن ايذاء الزوج المطلق (والثانى) انها ربما رغبت فى التزوج بزوج آخر وذلك يقتضى اقدامها على اهمال أمر الطفل فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم ندب الله الوالدات المطلقات الى رعاية جانب الاطفال والاهتمام بشأنهم فقال والوالدات يرضعن أولادهن والمراد المطلقات (الحجة الثانية لهم) ما ذكره السدى قال المراد بالوالدات المطلقات لان الله تعالى قال بعد هذه الآية وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن ولو كانت الزوجية باقية لوجب على الزوج ذلك بسبب الزوجية لا لاجل الرضاع واعلم أنه يمكن الجواب عن الحجة الاولى أن هذه الآية مشتملة على حكم مستقل بنفسه فلم يجب تعلقها بما قبلها وعن الحجة الثانية لا يبعد أن تستحق المرأة قدرا من المال لمكان الزوجية وقدرا آخر لمكان الرضاع فانه لا منافاة بين الامرين (القول الثالث) قال الواحدى فى البسيط الاولى أن يحمل على الزوجات فى حال بقاء النكاح لان المطلقة لا تستحق الكسوة وانما تستحق الاجرة فان قيل اذا كانت الزوجية باقية فهى مستحقة النفقة والكسوة بسبب النكاح سواء ارضعت الولد أو لم ترضع فما وجه تعليق هذا الاستحقاق بالارضاع قلنا النفقة والكسوة يجبان فى مقابلة التمكين فاذا اشتغلت بالحضانة والارضاع لم تتفرغ لخدمة الزوج فربما توهم متوهم أن نفقتها وكسوتها تسقط بالخلل الواقع فى خدمة الزوج فقطع الله ذلك الوهم بايجاب الرزق والكسوة وان اشتغلت المرأة بالارضاع هذا كله كلام الواحدى رحمه الله أما قوله تعالى يرضعن اولادهن ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذا الكلام وان كان فى اللفظ خبرا الا انه فى المعنى أمر وانما جاز ذلك لوجهين (الاول) تقدير الآية والوالدات يرضعن أولادهن فى حكم الله الذى أوجبه الا انه حذف لدلالة الكلام عليه (والثانى) أن يكون معنى يرضعن ليرضعن الا انه حذف ذلك للتصرف فى الكلام مع زوال الايهام (المسئلة الثانية) هذا الامر ليس أمر ايجاب ويدل عليه وجهان (الاول) قوله تعالى فان ارضعن لكم فآتوهن أجورهن ولو وجب عليها الرضاع لما استحقت الاجرة (الثانى) انه تعالى قال بعد ذلك وان تعاسرتم فسترضع له أخرى وهذا نص صريح ومنهم من تمسك فى نفى الوجوب عليها بقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن والوالدة قد تكون مطلقة فلم يكن وجوب رزقها على الوالد الا بسبب الارضاع فلو كان الارضاع واجبا عليها لما وجب ذلك وفيه البحث الذى قدمناه اذا ثبت أن الارضاع غير واجب على الام فهذا الامر محمول على الندب من حيث ان تربية الطفل بلبن الام أصلح له من سائر الالبان ومن حيث أن شفقة الام عليه أتم من شفقة غيرها هذا اذا لم يبلغ الحال فى الولد الى حد الاضطرار بان لا يوجد غير الام أو لا يرضع الطفل الا منها فواجب عليها عند ذلك أن ترضعه كما يجب على كل أحد مواساة المضطر فى الطعام أما قوله تعالى حولين كاملين ففيه مسائل (المسئلة الاولى) أصل الحول من حال الشئ يحول اذا انقلب فالحول منقلب من الوقت الاول الى الثانى وانما ذكر الكمال لرفع التوهم من انه على مثل قولهم أقام فلان بمكان كذا حولين أو شهرين وانما أقام حولا وبعض الآخر ويقولون اليوم يومان مذ لم أره وانما يعنون يوما وبعض اليوم الآخر (المسئلة الثانية) اعلم أنه ليس التحديد بالحولين تحديد ايجاب ويدل عليه وجهان (الاول) أنه تعالى قال بعد ذلك لمن أراد أن يتم الرضاعة فلما علق هذا الاتمام بارادتنا ثبت أن هذا الاتمام غير واجب (الثانى) أنه تعالى قال فان أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما فثبت أنه ليس المقصود من ذكر هذا التحديد ايجاب هذا المقدار بل فيه وجوه (الاول) وهو الاصح أن المقصود منه قطع التنازع بين الزوجين اذا تنازعا فى مدة الرضاع فقدر الله ذلك بالحولين حتى يرجعا اليه عند وقوع

التنازع بينهما فان أراد الاب أن يفطمه قبل الحولين ولم ترض الام لم يكن له ذلك وكذلك لو كان على عكس هذا فأما اذا اجتمعا على أن يفطما الولد قبل تمام الحولين فلهما ذلك (الوجه الثانى) فى المقصود من هذا التحديد هو ان للرضاع حكما خاصا فى الشريعة وهو قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فالمقصود من ذكر هذا التحديد بيان أن الارتضاع ما لم يقع فى هذا الزمان لا يفيد هذا الحكم هذا هو مذهب الشافعى رضى الله عنه وهو قول على وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعلقمة والشعبى والزهرى رضى الله عنهم وقال أبو حنيفة رضى الله عنه مدة الرضاع ثلاثون شهرا حجة الشافعى رضى الله عنه من وجوه (الحجة الاولى) انه ليس المقصود من قوله لمن أراد أن يتم الرضاعة هو التمام بحسب حاجة الصبى الى ذلك اذ من المعلوم أن الصبى كما يستغنى عن اللبن قبل تمام الحولين فقد يحتاج اليه بعد الحولين لضعف فى تركيبه لان الاطفال يتفاوتون فى ذلك واذا لم يجز أن يكون المراد بالتمام هذا المعنى وجب أن يكون المراد هو الحكم المخصوص المتعلق بالرضاع وعلى هذا التقدير تصير الآية دالة على أن حكم الرضاع لا يثبت الا عند حصول الارضاع فى هذه المدة (الحجة الثانية) روى عن على رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال لا رضاع بعد فصال وقال تعالى وفصاله فى عامين (الحجة الثالثة) ماروى ابن عباس رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال لا يحرم من الرضاع الا ما كان فى الحولين (والوجه الثالث) فى المقصود من هذا التحديد ماروى ابن عباس أنه قال للتى تضع لستة أشهر انها ترضع حولين كاملين فان وضعت لسبعة أشهر أرضعت ثلاثة وعشرين شهرا وقال آخرون الحولان هو الحد فى رضاع كل مولود وحجة ابن عباس رضى الله عنهما أنه تعالى قال وحمله وفصاله ثلاثون شهرا دلت هذه الآية على ان زمان ما بين الحالتين هو هذا القدر من الزمان فكما ازداد فى مدة احدى الحالتين انتقص من مدة الحالة الاخرى (المسئلة الثالثة) روى أن رجلا جاء الى على رضى الله عنه فقال تزوجت جارية بكرا وما رأيت بها ريبة ثم ولدت لستة أشهر فقال على رضى الله عنه قال الله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقال تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين فالحمل ستة أشهر الولد ولدك وعن عمر انه جئ بامرأة وضعت لستة أشهر فشاور فى رجمها فقال ابن عباس ان خاصمتكم بكتاب الله خصمتكم ثم ذكر هاتين الآيتين واستخرج منهما أن أقل الحمل ستة أشهر أما قوله تعالى لمن أراد أن يتم الرضاعة ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ ابن عباس رضى الله عنهما أن يكمل الرضاعة وقرئ الرضاعة بكسر الراء (المسئلة الثانية) فى كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجهان (الاول) أن تقدير الآية هذا الحكم لمن أراد اتمام الرضاعة وعن قتادة أنزل الله حولين كاملين ثم أنزل اليسر والتخفيف فقال لمن أراد ان يتم الرضاعة والمعنى أنه تعالى جوز النقصان بذكر هذه الآية (والثانى) أن اللام متعلقة بقوله يرضعن كما تقول ارضعت فلانة لفلان ولده أى يرضعن حولين لمن أراد أن يتم الارضاع من الآباء لان الاب يجب عليه ارضاع الولد دون الام لما بيناه أما قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المولود له هو الوالد وانما عبر عنه بهذا الاسم لوجوه (الاول) قال صاحب الكشاف ان السبب فيه ان يعلم أن الوالدات انما ولدن الاولاد للآباء ولذلك ينسبون اليهم لا الى الامهات وأنشد للمأمون بن الرشيد

وانما أمهات الناس أوعية * مستودعات وللآباء أبناء

(الثانى) أن هذا تنبيه على ان الولد انما يلتحق بالوالد لكونه مولودا على فراشه على ما قال صلى الله عليه وسلم الولد للفراش فكأنه قال اذا ولدت المرأة الولد للرجل وعلى فراشه وجب عليه رعاية مصالحه فهذا تنبيه على أن سبب النسب والالحاق مجرد هذا القدر (الثالث) أنه قيل فى تفسير قوله يا ابن أم أن المراد منه أن الام مشفقة على الولد فكان الغرض من ذكر الام تذكير الشفقة فكذا ههنا ذكر الوالد بلفظ المولود له تنبيها على أن هذا الولد انما ولد لاجل الاب فكان نقصه عائدا اليه ورعاية مصالحه لازمة له كما قيل كلة لك وكلة

عليك (المسئلة الثانية) انه تعالى كما وصى الام برعاية جانب الطفل فى قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين وصى الاب برعاية جانب الام حتى تكون قادرة على رعاية مصلحة الطفل فامره برزقها وكسوتها بالمعروف والمعروف فى هذا الباب قد يكون محدودا بشرط وعقد وقد يكون غير محدود الا من جهة العرف لانه اذا قام بما يكفيها فى طعامها وكسوتها فقد استغنى عن تقدير الاجرة فانه ان كان ذلك أقل من قدر الكفاية لحقها ضرر من الجوع والعرى فضررها يتعدى الى الولد (المسئلة الثالثة) انه تعالى وصى الام برعاية الطفل أولا ثم وصى الاب برعايته ثانيا وهذا يدل على ان احتياج الطفل الى رعاية الام أشد من احتياجه الى رعاية الاب لانه ليس بين الطفل وبين رعاية الام واسطة البتة أما رعاية الاب فانما تصل الى الطفل بواسطة فانه يستأجر المرأة على ارضاعه وحضانته بالنفقة والكسوة وذلك يدل على ان حق الام أكثر من حق الاب والاخبار المطابقة لهذا المعنى كثيرة مشهورة ثم قال تعالى لا تكلف نفس الا وسعها وفيه مسائل (المسئلة الاولى) التكليف الالزام يقال كلفه الامر فتكلف وكلف وقيل ان أصله من الكلف وهو الاثر على الوجه من السواد فمعنى تكلف الامر اجتهد أن يبين فيه أثره وكلفه ألزمه ما يظهر فيه أثره والوسع ما يسع الانسان فيطيقه أخذه من سعة الملك أى العرض ولو ضاق لعجز عنه والسعة بمنزلة القدرة فلهذا قيل الوسع فوق الطاقة (المسئلة الثانية) المراد من الآية ان أب هذا الصبى لا يكلف الانفاق عليه وعلى أمه الا ما تتسع له قدرته لان الوسع فى اللغة ما تتسع له القدرة ولا يبلغ استغراقها وبين أنه لا يلزم الاب الا ذلك وهو نظير قوله فى سورة الطلاق فان أرضعن لكم فآتوهن أجورهن ثم قال وان تعاسرتم فسترضع له أخرى ثم بين فى النفقة انها على قدر امكان الرجل بقوله لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها (المسئلة الثالثة) المعتزلة تمسكوا بهذه الآية على ان الله تعالى لا يكلف العباد الا ما يقدرون عليه لانه أخبر انه لا يكلف أحدا الا ما تتسع له قدرته والوسع فوق الطاعة فاذا لم يكلفه الله تعالى ما لا تتسع له قدرته فبأن لا يكلفه ما لا قدرة له عليه أولى ثم قال لا تضار والدة بولدها وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وقتيبة عن الكسائى لا تضار بالرفع والباقون بالفتح أما الرفع فقال الكسائى والفراء انه نسق على قوله لا تكلف قال على بن عيسى هذا غلط لان النسق بلا انما هو اخراج الثانى مما دخل فيه الاول نحو ضربت زيدا لا عمرا فاما أن يقال يقوم زيد لا يقعد عمرو فهو غير جائز على النسق بل الصواب انه مرفوع على الاستئناف فى النهى كما يقال لا يضرب زيد لا تقتل عمرا وأما النصب فعلى النهى والاصل لا تضارر فادغمت الراء الاولى فى الثانية وفتحت الثانية لالتقاء الساكنين يقال يضار رجل زيدا وذلك لان أصل الكلمة التضعيف فادغمت احدى الراءين فى الاخرى فصار لا تضار كما تقول لا تردد ثم تدغم فتقول لا ترد بالفتح قال تعالى يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه وقرأ الحسن لا تضار بالكسر وهو جائز فى اللغة وقرأ أبان عن عاصم لا تضارر مظهرة الراء مكسورة على ان الفعل لها (المسئلة الثانية) قوله لا تضار يحتمل وجهين كلاهما جائز فى اللغة وانما احتمل الوجهين نظرا الى حال الادغام الواقع فى تضار (أحدهما) أن يكون أصله لا تضارر بكسر الراء الاولى وعلى هذا الوجه تكون المرأة هى الفاعلة للضرار (والثانى) أن يكون أصله لا تضارر بفتح الراء الاولى فتكون المرأة هى المفعول بها الضرار وعلى الوجه الاول يكون المعنى لا تفعل الام الضرار بالاب بسبب ايصال الضرر الى الولد وذلك بان تمتنع المرأة من ارضاعه مع ان الاب ما امتنع عليها فى النفقة من الرزق والكسوة فتلقى الولد عليه وعلى الوجه الثانى معناه لا تضارر أى لا يفعل الاب الضرار بالام فينزع الولد منها مع رغبتها فى امساكها وشدة محبتها له وقوله ولا مولود له بولده أى ولا تفعل الام الضرار بالاب بان تلقى الولد عليه والمعنيان يرجعان الى شئ واحد وهو أن يغيظ أحدهما صاحبه بسبب الولد فان قيل لم قال تضار والفعل لواحد قلنا لوجوه (أحدها) ان معناه المبالغة فان ايذاء من يؤذيك أقوى من ايذاء من لا يؤذيك (والثانى) لا يضار الام والاب بان

لا ترضع الام أو يمنعها الاب وينزعه منها (والثالث) ان المقصود لكل واحد منهما باضرار الولد اضرار الآخر فكان ذلك في الحقيقة مضارة (المسئلة الثالثة) قوله لا تضار والدة بولدها وان كان خبرا في الظاهر لكن المراد منه النهي وهو يتناول اساءتها الى الولد بترك الرضاع وترك التعهد والحفظ وقوله ولا مولود له بولده يتناول كل المضارة وذلك بان يمنع الوالدة أن ترضعه وهي به أرأف وقد يكون بان يضيق عليها النفقة والكسوة أو بان يسيء اليها العشرة فيحملها ذلك على اضرارها بالولد فكل ذلك داخل في هذا النهي والله أعلم أما قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك فاعلم انه لما تقدم ذكر الوالد ذكر الولد وذكر الوالدات احتمل في الوارث أن يكون مضافا الى كل واحد من هؤلاء والعلماء لم يدعوا وجها يمكن القول به الا وقال به بعضهم (فالقول الاول) وهو منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما ان المراد وارث الاب وذلك لان قوله وعلى الوارث مثل ذلك معطوف على قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وما بينهما اعتراض لبيان المعروف والمعنى ان المولود له ان مات فعلى وارثه مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة يعني ان مات المولود له لزم وارثه أن يقوم مقامه في أن يرزقها ويكسوها بالشرط المذكور وهو رعاية المعروف وتجنب الضرار قال أبو مسلم الاصفهاني هذا القول ضعيف لانا اذا حملنا اللفظ على وارث الوالد والوالد أيضا وارثه أدى الى وجوب نفقته على غيره حال ماله مال ينفق منه وان هذا غير جائز ويمكن أن يجاب عنه بان الصبي اذا ورث من أبيه مالا فانه يحتاج الى من يقوم بتعهده وينفق ذلك المال عليه بالمعروف ويدفع الضرار عنه وهذه الاشياء يمكن ايجابها على وارث الاب (القول الثاني) ان المراد وارث الاب يجب عليه عند موت الاب كل ما كان واجبا على الاب وهذا قول الحسن وقتادة وأبي مسلم والقاضي ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في انه أي وارث هو فقيل هو العصبات دون الام والاخوة من الام وهو قول عمر والحسن ومجاهد وعطاء وسفيان وابراهيم وقيل هو وارث الصبي من الرجال والنساء على قدر النصيب من الميراث وهو قول قتادة وابن أبي ليلى قالوا النفقة على قدر الميراث وقيل الوارث ممن كان ذا رحم محرم دون غيرهم من ابن العم والمولى وهو قول أبي حنيفة وأصحابه واعلم ان ظاهر الكلام يقتضي ان لا فضل بين وارث ووارث لانه تعالى أطلق اللفظ فغير ذي الرحم بمنزلة ذي الرحم كما ان البعيد كالقريب والنساء كالرجال ولولا ان الام خرجت من ذلك من حيث مر ذكرها بايجاب الحق لها لصح أيضا دخولها تحت الكلام لانها قد تكون وارث الصبي كغيرها (القول الثالث) المراد من الوارث الباقي من الابوين وجاء في الدعاء المشهور واجعله الوارث منا أي الباقي وهو قول سفيان وجماعة (القول الرابع) أراد بالوارث الصبي نفسه الذي هو وارث أبيه المتوفى فانه ان كان له مال وجب أجر الرضاعة في ماله وان لم يكن له مال أجبرت أمه على ارضاعه ولا يجبر على نفقة الصبي الا الوالدان وهو قول مالك والشافعي اما قوله تعالى مثل ذلك فقيل من النفقة والكسوة عن ابراهيم وقيل من ترك الاضرار عن الشعبي والزهري والضحاك وقيل منهما عن أكثر أهل العلم أما قوله تعالى فان أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما فاعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) في الفصال قولان (الاول) انه الفطام لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وانما سمي الفطام بالفصال لان الولد ينفصل عن الاغتذاء بلبن أمه الى غيره من الاقوات قال المبرد يقال فصل الولد عن الام فصلا وفصالا وقرئ بهما في قوله وحمله وفصاله والفصال أحسن لانه اذا انفصل من أمه فقد انفصلت منه فبينهما فصال نحو القتال والضراب وسمي الفصيل فصيلا لانه مفصول عن أمه ويقال فصل من البلد اذا خرج عنه وفارقه قال تعالى فلما فصل طالوت بالجنود واعلم ان حمل الفصال ههنا على الفطام هو قول أكثر المفسرين واعلم انه تعالى لما بين أن الحولين الكاملين هو تمام مدة الرضاع وجب حمل هذه الآية على غير ذلك حتى لا يلزم التكرار ثم اختلفوا فمنهم من قال المراد من هذه الآية ان الفطام قبل الحولين جائز ومنهم من قال انها تدل على ان الفطام قبل الحولين جائز وبعده أيضا جائز وهذا القول مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما حجة القول الاول ان ما قبل الآية لما دل على جواز الفطام عند تمام الحولين كان أيضا دليلا على جواز الزيادة على

الحولين واذا كان كذلك بقيت هذه الآية دالة على جواز الفطام قبل تمام الحولين فقط وحجة القول الثانى ان الولد قد يكون ضعيفا فيحتاج الى الرضاع ويضره فطمه كما يضره ذلك قبل الحولين وأجاب الاولون ان حصول المضرة فى الفطام بعد الحولين نادر وحمل الكلام على المعهود واجب والله أعلم (القول الثانى) فى تفسير الفصال وهو ان أبا مسلم لما ذكر القول الاول قال ويحتمل معنى آخر وهو أن يكون المراد من الفصال ايقاع المفاصلة بين الام والولد اذا حصل التراضى والتشاور فى ذلك ولم يرجع بسبب ذلك ضرر الى الولد (المسئلة الثانية) التشاور فى اللغة استخراج الرأى وكذلك المشورة والمشورة مفعلة منه كالمعونة وشرت العسل استخرجته وقال أبو زيد شرت الدابة وأشرتها أى أجريتها لاستخراج جريها والشوار متاع البيت لانه يظهر للناظر وقالوا شورته فتشور أى خجلته والشارة هيئة الرجل لانه ما يظهر من زيه ويبدو من زينته والاشارة اخراج ما فى نفسك واظهاره للمخاطب بالنطق وبغيره (المسئلة الثالثة) دلت الآية على ان الفطام فى أقل من حولين لا يجوز الا عند رضا الوالدين وعند المشاورة مع أرباب التجارب وذلك لان الام قد تمل من الارضاع فتحاول الفطام والاب أيضا قد يمل من اعطاء الاجرة على الارضاع فقد يحاول الفطام دفعا لذلك لكنهما قلما يتوافقان على الاضرار بالولد لغرض النفس ثم بتقدير توافقهما اعتبر المشاورة مع غيرهما وعند ذلك يبعد أن تحصل موافقة الكل على ما يكون فيه اضرار بالولد فعند اتفاق الكل يدل على ان الفطام قبل الحولين لا يضره البتة فانظر الى احسان الله تعالى بهذا الطفل الصغير كم شرط فى جواز فطامه من الشرائط دفعا للمضار عنه ثم عند اجتماع كل هذه الشرائط لم يصرح بالاذن بل قال لا جناح عليكم وهذا يدل على ان الانسان كل ما كان أكثر ضعفا كانت رحمة الله معه أكثر وعنايته به أشد * قوله تعالى (وان أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم اذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف واتقوا الله واعلموا ان الله بما تعملون بصير) اعلم انه تعالى لما بين حكم الام وانها أحق بالرضاع بين انه يجوز العدول فى هذا الباب عن الام الى غيرها ثم فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشاف استرضع منقول من أرضع يقال أرضعت المرأة الصبى واسترضعها الصبى فتعديه الى مفعولين كما تقول انجح الحاجة واستنجحته الحاجة والمعنى أن تسترضعوا المراضع أولادكم فحذف أحد المفعولين للاستغناء عنه كما تقول استنجحت الحاجة ولا تذكر من استنجحته وكذلك حكم كل مفعولين لم يكن آخرهما عبارة عن الاول وقال الواحدى أن تسترضعوا أولادكم أى لاولادكم وحذف اللام اجتزاء بدلالة الاسترضاع لانه لا يكون الا للاولاد ولا يجوز دعوت زيدا وأنت تريد لزيد لانه تلبيس ههنا بخلاف ما قلنا فى الاسترضاع ونظير حذف اللام قوله تعالى واذا كالوهم أو وزنوهم أى كالوا لهم أو وزنوا لهم (المسئلة الثانية) اعلم انا قد بينا أن الام أحق بالارضاع فاما اذا حصل مانع عن ذلك فقد يجوز العدول عنها الى غيرها منها ما اذا تزوجت آخر فقيامها بحق ذلك الزوج يمنعها عن الرضاع ومنها انه اذا طلقها الزوج الاول فقد تكره الرضاع حتى يتزوج بها زوج آخر ومنها أن تأبى المرأة قبول الولد ايذاء للزوج المطلق وايحاشا له ومنها أن تمرض أو ينقطع لبنها فعند أحد هذه الوجوه اذا وجدنا مرضعة أخرى وقبل الطفل لبنها جاز العدول عن الام الى غيرها فاما اذا لم نجد مرضعة أخرى أو وجدناها ولكن الطفل لا يقبل لبنها فههنا الارضاع واجب على الام أما قوله تعالى اذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وحده ما أتيتم مقصورة الالف والباقون ما آتيتم ممدودة الالف أما المد فتقديره ما آتيتموه المرأة أى أردتم ايتاءه وأما القصر فتقديره ما أتيتم به فحذف المفعولان فى الاول وحذف لفظة به فى الثانى لحصول العلم بذلك وروى شيبان عن عاصم ما أوتيتم أى ما آتاكم الله واقدركم عليه من الاجرة ونظيره قوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه (المسئلة الثانية) ليس التسليم شرطا للجواز والصحة وانما هو ندب الى الاولى والمقصود منه أن تسليم الاجرة الى المرضعة يدا بيد حتى تكون طيبة النفس راضية فيصير ذلك سببا لصلاح حال الصبى والاحتياط فى مصالحه ثم انه تعالى ختم الآية بالتحذير فقال واتقوا الله واعلموا ان الله

بما تعملون بصير (الحكم الحادي عشر) عدة الوفاة قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فاذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) يتوفون معناه يموتون ويقبضون قال الله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها وأصل التوفي أخذ الشيء وافيا كاملا فمن مات فقد وجد عمره وافيا كاملا ويقال توفي فلان وتوفى اذا مات فمن قال توفي كان معناه قبض واخذ ومن قال توفى كان معناه توفى أجله واستوفى أكله وعمره وعليه قراءة علي عليه السلام يتوفون بفتح الياء وأما قوله ويذرون معناه يتركون ولا يستعمل منه الماضي ولا المصدر استغناء عنه بترك تركا ومثله يدع في رفض مصدره وماضيه فهذان الفعلان الغابر والامر منهما موجودان يقال فلان يدع كذا ويذر ويقال دعه وذره أما الماضي والمصدر فغير موجودين منهما والازواج ههنا النساء والعرب تسمي الرجل زوجا وامرأته زوجا له وربما الحقوا بها الهاء (المسئلة الثانية) قوله والذين مبتدأ ولا بد له من خبر واختلفوا في خبره على أقوال (الاول) أن المضاف محذوف والتقدير وازواج الذين يتوفون منكم يتربصن (والثاني) وهو قول الاخفش التقدير يتربصن بعدهم الا أنه اسقط لظهوره كقوله السمن منوان بدرهم وقوله تعالى ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور (والثالث) وهو قول المبرد والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا أزواجهم يتربصن قال واضمار المبتدأ ليس بغريب قال تعالى قل أفأ نبئكم بشر من ذلكم النار يعني هو النار وقوله فصبر جميل فان قيل أنتم أضمرتم ههنا مبتدأ مضافا وليس ذلك شيئا واحدا بل شيئان والامثلة التي ذكرتم المضمر فيها شيء واحد قلنا كما ورد اضمار المبتدأ المفرد فقد ورد أيضا اضمار المبتدأ المضاف قال تعالى لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل والمعنى تقلبهم متاع قليل (الرابع) وهو قول الكسائي والفراء أن قوله تعالى والذين يتوفون منكم مبتدأ الا ان الغرض غير متعلق ههنا ببيان حكم عائد اليهم بل ببيان حكم عائد الى أزواجهم فلا جرم لم يذكر لذلك المبتدأ خبرا وأنكر المبرد والزجاج ذلك لان مجيء المبتدأ بدون الخبر محال (المسئلة الثالثة) قد بينا فيما تقدم معنى التربص وبينا الفائدة في قوله بانفسهن وبينا أن هذا وان كان خبرا الا ان المقصود منه هو الامر وبينا الفائدة في العدول عن لفظ الامر الى لفظ الخبر (المسئلة الرابعة) قوله وعشرا مذكور بلفظ التأنيث مع ان المراد عشرة أيام وذكروا في العذر عنه وجوها (الاول) تغليب الليالي على الايام وذلك أن ابتداء الشهر يكون من الليل فلما كانت الليالي هي الاوائل غلبت لان الاوائل أقوى من الثواني قال ابن السكيت يقولون صمنا خمسا من الشهر فيغلبون الليالي على الايام اذ لم يذكروا الايام فاذا اظهروا الايام قالوا صمنا خمسة أيام (الثاني) أن هذه الايام أيام الحزن والمكروه ومثل هذه الايام تسمى بالليالي على سبيل الاستعارة كقولهم خرجنا ليالي الفتنة وجئنا ليالي امارة الحجاج (والثالث) ذكره المبرد وهو انه انما انث العشر لان المراد به المدة معناه وعشر مدد وتلك المدد كل مدة منها يوم وليلة (الرابع) ذهب بعض الفقهاء الى ظاهر الآية فقال اذا انقضى لها أربعة أشهر وعشر ليال حلت للازواج فيتأول العشر بالليالي واليه ذهب الاوزاعي وأبو بكر الاصم (المسئلة الخامسة) روي عن أبي العالية ان الله سبحانه انما حد العدة بهذا القدر لان الولد ينفخ فيه الروح في العشر بعد الاربعة وهو أيضا منقول عن الحسن البصري (المسئلة السادسة) اعلم أن هذه العدة واجبة في كل امرأة مات عنها زوجها الا في صورتين (احداهما) ان تكون أمة فانها تعتد عند أكثر الفقهاء نصف عدة الحرة وقال أبو بكر الاصم عدتها عدة الحرائر وتمسك بظاهر الآية وأيضا الله تعالى جعل وضع الحمل في حق الحامل بدلا عن هذه المدة ثم وضع الحمل مشترك فيه الحرة والرقيقة فكذا الاعتداد بهذه المدة يجب أن يشتركا فيه وسائر الفقهاء قالوا التنصيف في هذه المدة ممكن وفي وضع الحمل غير ممكن فظهر الفرق (الصورة الثانية) أن يكون المراد ان كانت حاملا فان عدتها تنقضي بوضع الحمل فاذا وضعت الحمل حلت وان كان بعد وفاة الزوج بساعة وعن

على عليه السلام تتربص أبعد الاجلين والدليل عليه القرآن والسنة أما القرآن فقوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن ومن الناس من جعل هذه الآية مخصصة لعموم قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا والشافعي لم يقل بذلك لوجهين (الاول) أن كل واحدة من هاتين الآيتين أعم من الاخرى من وجه وأخص منها من وجه لان الحامل قد يتوفى عنها زوجها وقد لا يتوفى كما ان التي توفى عنها زوجها قد تكون حاملا وقد لا تكون ولما كان الامر كذلك امتنع جعل احدى الآيتين مخصصة للاخرى (والثاني) أن قوله وأولات الاحمال أجلهن ان يضعن حملهن انما ورد عقيب ذكر المطلقات فربما يقول قائل هي في المطلقة لا في المتوفى عنها زوجها فلهذين السببين لم يعول الشافعي في الباب على القرآن وانما عول على السنة وهي ماروى أبو داود باسناده أن سبيعة بنت الحارث الاسلمية كانت تحت سعد بن خولة فتوفى عنها في حجة الوداع وهي حامل فولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر فلما طهرت من دمها تجملت للخطاب فقال لها بعض الناس ما أنت بناكح حتى تمر عليك أربعة أشهر وعشر قالت سبيعة فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فأفتاني بأني قد حللت حين وضعت حملي فامرني بالتزوج ان بدا لى اذا عرفت هذا الاصل فههنا تفاريع (الاول) لا فرق في عدة الوفاة بين الصغيرة والكبيرة وقال ابن عباس لا عدة عليها قبل الدخول وهذا قول متروك لان الآية عامة في حق الكل (الحكم الثاني) اذا تمت أربعة أشهر وعشرا انقضت عدتها وان لم تر عادتها من الحيض فيها وقال مالك لا تنقضي عدتها حتى ترى عادتها من الحيض في تلك الايام مثلا ان كانت عادتها ان تحيض في كل شهر مرة فعليها في عدة الوفاة أربع حيض وان كانت عادتها أن تحيض في كل شهرين مرة فعليها حيضتان وان كانت عادتها أن تحيض في كل أربعة أشهر مرة فعليها حيضة واحدة وان كانت عادتها أن تحيض في كل خمسة أشهر مرة فههنا تكفيها الشهور وحجة الشافعي رحمه الله أن هذه الآية دلت على انه تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بهذه المدة ولم يزد على هذا القدر فوجب أن يكون هذا القدر كافيا ثم قال الشافعي انها ان ارتابت استبرأت نفسها من الريبة كما ان ذات الاقراء لو ارتابت وجب عليها أن تحتاط (الحكم الثالث) اذا مات الزوج فان كان بقى من شهر الوفاة أكثر من عشرة أيام فالشهر الثاني والثالث والرابع يؤخذ بالاهلة سواء خرجت كاملة أو ناقصة ثم تكمل الشهر الاول بالخامس ثلاثين يوما ثم تضم اليها عشرة أيام وان مات وقد بقى من الشهر أقل من عشرة أيام اعتبر أربعة أشهر بعد ذلك بالاهلة وكمل العشر من الشهر السادس (المسئلة السابعة) اجمع الفقهاء على أن هذه الآية ناسخة لما بعدها من الاعتداد بالحول وان كانت متقدمة في التلاوة غير أبي مسلم الاصفهاني فانه ابى نسخها وسنذكر كلامه من بعد ان شاء الله تعالى والتقدم في التلاوة لا يمنع التأخر في النزول اذ ليس ترتيب المصحف على ترتيب النزول وانما ترتيب التلاوة في المصاحف هو ترتيب جبريل بامر الله تعالى (المسئلة الثامنة) اختلفوا في أن هذه العدة سببها الوفاة أو العلم بالوفاة فقال بعضهم مالم تعلم بوفاة زوجها لا تعتد بانقضاء الايام في العدة واحتجوا بانه تعالى قال يتربصن بانفسهن ولا يحصل الا اذا قصدت هذا التربص والقصد الى التربص لا يحصل الا مع العلم بذلك والاكثرون قالوا السبب هو الموت فلو انقضت المدة أو أكثرها ثم بلغها خبر وفاة الزوج وجب أن تعتد بما انقضى قالوا والدليل عليه أن الصغيرة التي لا علم لها يكفي في انقضاء عدتها انقضاء هذه المدة (المسئلة التاسعة) المراد من تربصها بنفسها الامتناع عن النكاح والامتناع عن الخروج من المنزل الذي توفى زوجها فيه والامتناع عن التزين وهذا اللفظ كالمجمل لانه ليس فيه بيان انها تتربص في أي شئ الا انا نقول الامتناع عن النكاح مجمع عليه وأما الامتناع عن الخروج من المنزل فواجب الا عند الضرورة والحاجة وأما ترك التزين فهو واجب لما روى عن عائشة وحفصة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال الا على زوج أربعة أشهر وعشرا وقال الحسن والشعبي هو غير واجب لان الحديث يقتضي حل الاحداد لا وجوبه والله أعلم واحتجوا بما روى عن أسماء بنت عميس قالت قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم وتلا في ثلاث آيات اصغى ماشئت (المسئلة العاشرة) احتج من قال ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع
الشرائع بقوله تعالى والذين يتوفون منكم فقوله منكم خطاب مع المؤمنين فدل على ان الخطاب بهذه
الفروع مختص بالمؤمنين فقط وجوابه أن المؤمنين لما كانوا هم العاملين بذلك خصهم بالذكر كقوله
انما أنت منذر من يخشاها مع انه كان منذرا للكل لقوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا وأما قوله تعالى فاذا
بلغن أجلهن فالمعنى اذا انقضت هذه المدة التي هي أجل العدة فلا جناح عليكم قيل الخطاب مع الاولياء
لانهم الذين يتولون العقد وقيل خطاب مع الحكام وصلحاء المسلمين وذلك لانهن ان تزوجن في مدة العدة
وجب على كل واحد منعهن عن ذلك ان قدر على المنع فان عجز وجب عليه أن يستعين بالسلطان وذلك لان
المقصود من هذه العدة أنه لا يؤمن اشتمال فرجها على ماء زوجها الاول وفي الآية وجه ثالث وهو انه
لا جناح عليكم تقديره لا جناح على النساء وعليكم ثم قال فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف أي ما يحسن عقلا
وشرعا لانه ضد المنكر الذي لا يحسن وذلك هو الحلال من التزوج اذا كان مستجمعا لشرائط الصحة ثم ختم
الآية بالتهديد فقال والله بما تعملون خبير بقي في الآية مسائل (المسئلة الاولى) تمسك بعضهم في وجوب
الاحداد على المرأة بقوله تعالى فيما فعلن في أنفسهن فان ظاهره يقتضي أن يكون المراد منه ما تنفرد المرأة
بفعله والنكاح ليس كذلك فانه لا يتم الا مع الغير فوجب أن يحمل ذلك على ما يتم بالمرأة وحدها من التزين
والتطيب وغيرهما (المسئلة الثانية) تمسك أصحاب أبي حنيفة بهذه الآية في جواز النكاح بغير ولي قالوا انها
اذا زوجت نفسها وجب أن يكون ذلك جائزا لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن واضافة الفعل
الى الفاعل محمول على المباشرة لان هذا هو الحقيقة في اللفظ وتمسك أصحاب الشافعي رضي الله عنه في أن
هذا النكاح لا يصح الا من الولي لان قوله لا جناح عليكم خطاب مع الاولياء ولولا أن هذا العقد لا يصح الا من
الولي والا لما صار مخاطبا بقوله لا جناح عليكم وبالله التوفيق (الحكم الثاني عشر) خطبة النساء قال تعالى

(ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكننتم في أنفسكم علم الله أنكم ستذكرونهن ولكن

لا تواعدوهن سرا الا أن تقولوا قولا معروفا) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) التعريض في اللغة ضد التصريح
ومعناه أن يضمن كلامه ما يصلح للدلالة على مقصوده ويصلح للدلالة على غير مقصوده الا أن اشعاره بجانب
المقصود أتم وأرجح وأصله من عرض الشئ وهو جانبه كأنه يحوم حوله ولا يظهره ونظيره أن يقول المحتاج
للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم ولذلك قالوا * وحسبك بالتسليم مني تقاضيا *
والتعريض قد يسمى تلويحا لانه يلوح منه ما يريده والفرق بين الكناية والتعريض ان الكناية أن تذكر الشئ
بذكر لوازمه كقولك فلان طويل النجاد كثير الرماد والتعريض أن تذكر كلاما يحتمل مقصودك ويحتمل
غير مقصودك الا ان قرائن أحوالك تؤكد حمله على مقصودك وأما الخطبة فقال الفراء الخطبة مصدر بمنزلة
الخطب وهو مثل قولك انه لحسن القعدة والجلسة تريد القعود والجلوس وفي اشتقاقه وجهان (الاول)
ان الخطب هو الامر والشأن يقال ما خطبك أي ما شأنك فقولهم خطب فلان فلانة أي سألها أمرا وشأنا
في نفسها (الثاني) أصل الخطبة من الخطاب الذي هو الكلام يقال خطب المرأة خطبة لانه خاطب في عقد
النكاح وخطب خطبة أي خاطب بالزجر والوعظ والخطب الامر العظيم لانه يحتاج فيه الى خطاب كثير
(المسئلة الثانية) النساء في حكم الخطبة على ثلاثة أقسام (أحدها) التي تجوز خطبتها تعريضا وتصريحا
وهي التي تكون خالية عن الازواج والعدد لانه لما جاز نكاحها في هذه الحالة فكيف لا تجوز خطبتها بل يستثنى
عنه صورة واحدة وهي ما روى الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
لا يخطبن أحدكم على خطبة أخيه ثم هذا الحديث وان ورد مطلقا لكن فيه ثلاثة أحوال (الحالة الاولى)
اذا خطب امرأة فاجيب اليه صريحا ههنا لا يحل لغيره أن يخطبها لهذا الحديث (الحالة الثانية) اذا وجد
صريح الاباء عن الاجابة فههنا يحل لغيره أن يخطبها (الحالة الثالثة) اذا لم يوجد صريح الاجابة ولا صريح
الرد للشافعي ههنا قولان (أحدهما) انه يجوز للغير خطبتها لان السكوت لا يدل على الرضا (والثاني)

وهو القديم وقول مالك ان السكوت وان لم يدل على الرضا لكنه لا يدل أيضا على الكراهة فربما كانت الرغبة حاصلة من بعض الوجوه فتصير هذه الخطبة الثانية مزيلة لذلك القدر من الرغبة (القسم الثانى) التى لا تجوز خطبتها لا تصريحا ولا تعريضا وهى ما اذا كانت منكوحة الغير لان خطبتها ربما صارت سببا لتشويش الامر على زوجها من حيث انها اذا علمت رغبة الخاطب فربما حملها ذلك على الامتناع من تأدية حقوق الزوج والتسبب الى هذا حرام وكذا الرجعية فانها فى حكم المنكوحة بدليل انه يصح طلاقها وظهارها ولعانها وتعتد منه عدة الوفاة ويتوارثان (القسم الثالث) أن يفصل فى حقها بين التعريض والتصريح وهى المعتدة غير الرجعية وهى أيضا على ثلاثة أقسام (القسم الاول) التى تكون فى عدة الوفاة فتجوز خطبتها تعريضا لا تصريحا أما جواز التعريض فلقوله تعالى لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء وظاهره انه للمتوفى عنها زوجها لان هذه الآية مذكورة عقيب تلك الآية أما انه لا يجوز التصريح فقال الشافعى لما خصص التعريض بعدم الجناح وجب أن يكون التصريح بخلافه ثم المعنى يؤكد ذلك وهو ان التصريح لا يحتمل غير النكاح فلا يؤمن أن يحملها الحرص على النكاح على الاخبار عن انقضاء العدة قبل أوانها بخلاف التعريض فانه يحتمل غير ذلك فلا يدعوها ذلك الى الكذب (القسم الثانى) المعتدة عن الطلاق الثلاث قال الشافعى رحمه الله فى الام ولا أحب التعريض لخطبتها وقال فى القديم والاملاء يجوز لانها ليست فى النكاح فأشبهت المعتدة عن الوفاة وجه المنع هو أن المعتدة عن الوفاة يؤمن عليها بسبب الخطبة الخيانة فى أمر العدة فان عدتها تنقضى بالاشهر أما ههنا تنقضى عدتها بالاقراء فلا يؤمن عليها الخيانة بسبب رغبتها فى هذا الخاطب وكيفية الخيانة هى أن تخبر بانقضاء عدتها قبل أن تنقضى (القسم الثالث) البائن التى يحل لزوجها نكاحها فى عدتها وهى المختلعة والتى انفسخ نكاحها بعيب أو عنة أو اعسار نفقة فههنا لزوجها التعريض والتصريح لانه لما كان له نكاحها فى العدة فالتصريح أولى وأما غير الزوج فلا شك فى انه لا يحل له التصريح وفى التعريض قولان (أحدهما) يحل كالمتوفى عنها زوجها والمطلقة ثلاثا (والثانى) وهو الاصح انه لا يحل لانها معتدة تحل للزوج أن ينكحها فى عدتها فلم يحل التعريض لها كالرجعية (المسئلة الثالثة) قال الشافعى والتعريض كثير وهو كقوله رب راغب فيك أو من يجد مثلك أو لست بأيم واذا حللت فادرينى وذكر سائر المفسرين من ألفاظ التعريض انك لجميلة وانك لصالحة وانك لنافعة وان من عزمى أن أتزوج وانى فيك لراغب أما قوله تعالى أو أكننتم فى أنفسكم فاعلم ان الاكنان الاخفاء والستر قال الفراء للعرب فى أكننت الشئ أى سترته لغتان كننته وأكننته فى الكن وفى النفس بمعنى ومنه وما تكن صدورهم وبيض مكنون وفرق قوم بينهما فقالوا كننت الشئ اذا صنته حتى لا تصيبه آفة وان لم يكن مستورا يقال در مكنون وجارية مكنونة وبيض مكنون مصون عن التدحرج وأما أكننت فمعناه أضمرت ويستعمل ذلك فى الشئ الذى يخفيه الانسان ويستره عن غيره وهو ضد أعلنت وأظهرت والمقصود من الآية انه لا حرج فى التعريض للمرأة فى عدة الوفاة ولا فيما يضمره الرجل من الرغبة فيها فان قيل ان التعريض بالخطبة أعظم حالا من أن يميل قلبه اليها ولا يذكر شيئا فلما قدم جواز التعريض بالخطبة كان قوله بعد ذلك أو أكننتم فى أنفسكم جاريا مجرى ايضاح الواضحات قلنا ليس المراد ما ذكرتم بل المراد منه انه أباح التعريض وحرم التصريح فى الحال ثم قال أو أكننتم فى أنفسكم والمراد انه يعقد قلبه على أنه سيصرح بذلك فى المستقبل فالآية الاولى اباحة للتعريض فى الحال وتحريم للتصريح فى الحال والآية الثانية اباحة لان يعقد قلبه على انه سيصرح بذلك بعد انقضاء زمان العدة ثم انه تعالى ذكر الوجه الذى لاجله أباح ذلك فقال علم الله انكم ستذكرونهن لان شهوة النفس اذا حصلت فى باب النكاح لا يكاد يخلو ذلك المشتهى من العزم والتمنى فلما كان دفع هذا الخاطر كالشئ الشاق أسقط تعالى عنه هذا الحرج وأباح له ذلك ثم قال تعالى ولكن لا تواعدوهن سرا وفيه سؤالان (السؤال الاول) اين المستدرك بقوله تعالى ولكن لا تواعدوهن سرا (الجواب) هو محذوف لدلالة ستذكرونهن عليه تقديره

علم الله انكم ستذكرونهن فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن (السؤال الثانى) ما معنى السر (والجواب) ان السر ضد الجهر والاعلان فيحتمل أن يكون السر ههنا صفة المواعدة على معنى ولا تواعدوهن مواعدة سرية ويحتمل أن يكون صفة للموعود به على معنى ولا تواعدوهن بالشئ الذى يكون موصوفا بوصف كونه سرا أما على التقدير الاول وهو أظهر التقديرين فالمواعدة الواقعة بين الرجل وبين المرأة على وجه السر لا تنفك ظاهرا عن أن تكون مواعدة بشئ من المنكرات وههنا احتمالات (الاول) أن يواعدها فى السر بالنكاح فيكون المعنى ان أول الآية أذن فى التعريض بالخطبة وآخر الآية منع عن التصريح بالخطبة (الثانى) أن يواعدها بذكر الجماع والرفث لان ذكر ذلك بين الاجنبى والاجنبية غير جائز قال تعالى لأزواج النبى صلى الله عليه وسلم فلا تخضعن بالقول أى لا تقلن من أمر الرفث شيئا فيطمع الذى فى قلبه مرض (الثالث) قال الحسن ولكن لا تواعدوهن سرا بالزنا طعن القاضى فى هذا الوجه وقال ان المواعدة محرمة بالاطلاق فحمل الكلام على ما يختص به الخاطب حال العدة أولى (والجواب) روى الحسن ان الرجل كان يدخل على المرأة وهو يعرض بالنكاح فيقول لها دعينى أجامعك فاذا تممت عدتك أظهرت نكاحك فالله تعالى نهى عن ذلك (الرابع) أن يكون ذلك نهيا عن أن يسار الرجل المرأة الاجنبية لان ذلك يورث نوع ريبة فيها (الخامس) ان يعاهدها بان لا يتزوج أحدا سواها أما اذا حملنا السر على الموعود به ففيه وجوه (الاول) السر الجماع قال امرؤ القيس * وأن لا يشهد السر أمثالى * وقال الفرزدق

موانع للاسرار الا من اهلها * ويخلفن ماظن الغيور المشفف

أى الذى شغفه بهن يعنى انهن عفائف يمنعن الجماع الا من أزواجهن قال ابن عباس رضى الله عنهما المراد لا يصف نفسه لها فيقول آتيك الاربعة والخمسة (الثانى) أن يكون المراد من السر النكاح وذلك لان الوطء يسمى سرا والنكاح سببه وتسمية الشئ باسم سببه جائز أما قوله تعالى الا أن تقولوا قولا معروفا ففيه سؤال وهو انه تعالى بأى شئ علق هذا الاستثناء وجوابه انه تعالى لما أذن فى أول الآية بالتعريض ثم نهى عن المسارة معها دفعا للريبة والغيبة استثنى عنه أن يسارها بالقول المعروف وذلك ان يعدها فى السر بالاحسان اليها والاهتمام بشأنها والتكفل بمصالحها حتى يصير ذكر هذه الاشياء الجميلة مؤكدا لذلك التعريض والله أعلم * قوله تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله واعلموا ان الله يعلم ما فى أنفسكم فاحذروه واعلموا ان الله غفور حليم) اعلم ان فى لفظ العزم وجوها (الاول) انه عبارة عن عقد القلب على فعل من الافعال قال تعالى فاذا عزمت فتوكل على الله واعلم ان العزم انما يكون عزما على الفعل فلا بد فى الآية من اضمار فعل وهذا اللفظ انما يعدى الى الفعل بحرف على فيقال فلان عزم على كذا اذا ثبت هذا كان تقدير الآية ولا تعزموا على عقدة النكاح قال سيبويه والحذف فى هذه الاشياء لا يقاس فعلى هذا تقدير الآية ولا تعزموا عقدة النكاح أن تعقدوها حتى يبلغ الكتاب أجله والمقصود منه المبالغة فى النهى عن النكاح فى زمان العدة فان العزم متقدم على المعزوم عليه فاذا ورد النهى عن العزم فلان يكون النهى متأكدا عن الاقدام على المعزوم عليه كان أولى (القول الثانى) أن يكون العزم عبارة عن الايجاب يقال عزمت عليكم أى أوجبت عليكم ويقال هذا من باب العزائم لا من باب الرخص وقال عليه الصلاة والسلام عزمة من عزمات ربنا وقال ان الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه ولذلك فان العزم بهذا المعنى جائز على الله تعالى وبالوجه الاول لا يجوز واذا عرفت هذا فنقول الايجاب سبب الوجود وظاهرا فلا يبعد أن يستفاد لفظ العزم فى الوجود وعلى هذا فقوله ولا تعزموا عقدة النكاح أى لا تحققوا ذلك ولا تنشئوه ولا تفرغوا منه فعلا حتى يبلغ الكتاب أجله وهذا القول هو اختيار أكثر المحققين (القول الثالث) قال القفال رحمه الله انما لم يقل ولا تعزموا على عقدة النكاح لان المعنى لا تعزموا عليهن عقدة النكاح أى لا تعزموا عليهن أن يعقدن النكاح كما تقول عزمت عليك أن تفعل كذا فأما قوله تعالى

عقدة النكاح فاعلم ان أصل العقد الشد والعهود والانكحة تسمى عقودا لانها تعقد كما يعقد الحبل أما قوله تعالى حتى يبلغ الكتاب أجله ففي الكتاب وجهان (الاول) المراد منه المكتوب والمعنى حتى تبلغ العدة المفروضة آخرها وصارت منقضية (والثانى) أن يكون الكتاب نفسه فى معنى الفرض كقوله كتب عليكم الصيام فيكون المعنى حتى يبلغ هذا التكليف آخره ونهايته وانما حسن أن يعبر عن معنى فرض بلفظ كتب لان ما يكتب يقع فى النفوس انه أثبت وآكد وقوله حتى هو غاية فلا بد من أن يفيد ارتفاع الحظر المتقدم لان من حق الغاية اذا ضربت للحظر أن تقتضى زواله ثم انه تعالى ختم الآية بالتهديد فقال واعلموا ان الله يعلم ما فى أنفسكم فاحذروه وهو تنبيه على انه تعالى لما كان عالما بالسر والعلانية وجب الحذر فى كل ما يفعله الانسان فى السر والعلانية ثم ذكر بعد الوعيد الوعد فقال واعلموا ان الله غفور حليم (الحكم الثالث عشر) حكم المطلقة قبل الدخول * قوله تعالى (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين) اعلم ان أقسام المطلقات أربعة (أحدها) المطلقة التى تكون مفروضا لها ومدخولا بها وقد ذكر الله تعالى فيما تقدم أحكام هذا القسم وهو انه لا يؤخذ منهن على الفراق شئ على سبيل الظلم ثم أخبر ان لهن كمال المهر وان عدتهن ثلاثة قروء (والقسم الثانى) من المطلقات ما لا يكون مفروضا لها ولا مدخولا بها وهو الذى ذكره الله تعالى فى هذه الآية وذكر انه ليس لها مهر وان لها المتعة بالمعروف (والقسم الثالث) من المطلقات التى يكون مفروضا لها ولكن لا يكون مدخولا بها وهى المذكورة فى الآية التى بعد هذه الآية وهى قوله سبحانه وتعالى وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم واعلم انه تعالى بين حكم عدة غير المدخول بها وذكر فى سورة الاحزاب انه لا عدة عليها البتة فقال اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن (القسم الرابع) من المطلقات التى تكون مدخولا بها ولكن لا يكون مفروضا لها وحكم هذا القسم مذكور فى قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن وأيضا القياس الجلى دال عليه وذلك لان الامة مجمعة على أن الموطوءة بالشبهة لها مهر المثل فالموطوءة بنكاح صحيح أولى بهذا الحكم فهذا التقسيم تنبيه على المقصود من هذه الآية ويمكن أن يعبر عن هذا التقسيم بعبارة أخرى فيقال ان عقد النكاح يوجب بدلا على كل حال ثم ذلك البدل اما أن يكون مذكورا أو غير مذكور فان كان البدل مذكورا فان حصل الدخول استقر كله وهذا هو حكم المطلقات التى ذكرهن الله تعالى قبل هذه الآية وان لم يحصل الدخول سقط نصف المذكور بالطلاق وهذا هو حكم المطلقات التى ذكرهن الله تعالى فى الآية التى تجئ عقيب هذه الآية فان لم يكن البدل مذكورا فان لم يحصل الدخول فهو هذه المطلقة التى ذكر الله تعالى حكمها فى هذه الآية وحكمها انه لا مهر لها ولا عدة عليها ويجب عليه لها المتعة وان حصل الدخول فحكمها غير مذكور فى هذه الآيات الا انهم اتفقوا على ان الواجب فيها مهر المثل ولما نبهنا على هذا التقسيم فلنرجع الى التفسير أما قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء فهذا نص فى ان الطلاق جائز واعلم ان كثيرا من أصحابنا يتمسكون بهذه الآية فى بيان ان الجمع بين الثلاث ليس بحرام قالوا لان قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء يتناول جميع أنواع التطليقات بدليل انه يصح استثناء الثلاث منها فيقال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الا اذا طلقتموهن ثلاث طلقات فان هنالك يثبت الجناح قالوا وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فثبت ان قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء يتناول جميع أنواع التطليقات أعنى حال الافراد وحال الجمع وهذا الاستدلال عندى ضعيف وذلك لان الآية دالة على الاذن فى تحصيل هذه الماهية فى الوجود ويكفى فى العمل به ادخاله فى الوجود مرة واحدة ولهذا قلنا ان الامر المطلق لا يفيد التكرار ولهذا قلنا انه اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فأنت طالق انعقدت اليمين على المرة الواحدة فقط فثبت ان هذا اللفظ لا يتناول حالة الجمع وأما الاستثناء الذى ذكروه فنقول يشكل هذا بالامر فانه لا يفيد التكرار بالاتفاق من المحققين مع انه يصح أن يقال صل الا فى الوقت الفلانى وصم

الا فى اليوم الفلانى والله أعلم أما قوله تعالى مالم تمسوهن ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ حمزة والكسائى تماسوهن بالالف على المفاعلة وكذلك فى الاحزاب والباقون تمسوهن بغير ألف حجة حمزة والكسائى أن بدن كل واحد يمس بدن صاحبه ويتماسان جميعا وأيضا يدل على ذلك قوله تعالى من قبل أن يتماسا وهو اجماع وحجة الباقين اجماعهم على قوله ولم يمسسنى بشر ولان أكثر الالفاظ فى هذا المعنى جاء على المعنى بفعل دون فاعل كقوله لم يطمثهن وكقوله فانكحوهن باذن أهلهن وأيضا المراد من هذا المس الغشيان وذلك فعل الرجل ويدل فى الآية الثانية على أن المراد من هذا المس الغشيان وأما ما جاء فى الظهار من قوله تعالى من قبل أن يتماسا فالمراد به المماسة التى هى غير الجماع وهى حرام فى الظهار وبعض من قرأ تماسوهن قال انه بمعنى تمسوهن لان فاعل قد يراد به فعل كقوله طارقت النعل وعاقبت اللص وهو كثير (المسئلة الثانية) لقائل أن يقول ظاهر الآية مشعر بان نفى الجناح عن المطلق مشروط بعدم المسيس وليس كذلك فانه لا جناح عليه أيضا بعد المسيس وجوابه من وجوه (الاول) ان الآية دالة على اباحة الطلاق قبل المسيس مطلقا وهذا الاطلاق غير ثابت بعد المسيس فانه لا يحل الطلاق بعد المسيس فى زمان الحيض ولا فى الطهر الذى جامعها فيه فلما كان المذكور فى الآية حل الطلاق على الاطلاق وحل الطلاق على الاطلاق لا يثبت الا بشرط عدم المسيس صح ظاهر اللفظ (الوجه الثانى) فى الجواب قال بعضهم ان ما فى قوله مالم تمسوهن بمعنى الذى والتقدير لا جناح عليكم ان طلقتم النساء اللاتى لم تمسوهن الا ان ما اسم جامد لا يتصرف ولا يبين فيه الاعراب ولا العدد وعلى هذا التقدير لا يكون لفظ ما شرطا فزال السؤال (الوجه الثالث) فى الجواب ما يدور حوله القفال رحمه الله وحاصله يرجع الى ما أقوله وهو ان المراد من الجناح فى هذه الآية لزوم المهر فتقدير الآية لا مهر عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة بمعنى لا يجب المهر الا بأحد هذين الامرين فاذا فقدا جميعا لم يجب المهر وهذا كلام ظاهر الا انا نحتاج الى بيان أن قوله لا جناح معناه لا مهر فنقول اطلاق لفظ الجناح على المهر محتمل والدليل دل عليه فوجب المصير اليه وأما بيان الاحتمال فهو ان أصل الجناح فى اللغة هو الثقل يقال اجنحت السفينة اذا مالت لثقلها والذنب يسمى جناحا لما فيه من الثقل قال تعالى وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم اذا ثبت ان الجناح هو الثقل ولزوم أداء المال ثقل فكان جناحا فثبت ان اللفظ محتمل له وانما قلنا ان الدليل دل على انه هو المراد لوجهين (الاول) انه تعالى قال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة نفى الجناح محدود الى غاية وهى اما المسيس أو الفرض والتقدير فوجب أن يثبت ذلك الجناح عند حصول أحد هذين الامرين ثم ان الجناح الذى يثبت عند أحد هذين الامرين هو لزوم المهر فوجب القطع بان الجناح المنفى فى أول الآية هو لزوم المهر (الثانى) ان تطليق النساء قبل المسيس على قسمين (أحدهما) الذى يكون قبل المسيس وقبل تقدير المهر وهو المذكور فى هذه الآية (والثانى) الذى يكون قبل المسيس وبعد تقدير المهر وهو المذكور فى الآية التى بعد هذه الآية وهى قوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة ثم انه فى هذا القسم أوجب نصف المفروض وهذا القسم كالمقابل لذلك القسم فيلزم أن يكون الجناح المنفى هناك هو المثبت ههنا فلما كان المثبت ههنا هو لزوم المهر وجب أن يقال الجناح المنفى هناك هو لزوم المهر والله أعلم واعلم انا قد ذكرنا فى أول تفسير هذه الآية ان أقسام المطلقات أربعة وهذه الآية تكون مشتملة على بيان حكم ثلاثة أقسام منها لانه لما صار تقدير الآية لا مهر الا عند المسيس أو عند التقدير عرف منه ان التى لا تكون ممسوسة ولا مفروضا لها لا يجب لها المهر وعرف ان التى تكون ممسوسة ولا تكون مفروضا لها والتى تكون مفروضا لها ولا تكون ممسوسة يجب لكل واحد منهما المهر فتكون هذه الآية مشتملة على بيان حكم هذه الاقسام الثلاثة (وأما القسم الرابع) وهى التى تكون ممسوسة ومفروضا لها فبيان حكمه مذكور فى الآيات المتقدمة وعلى هذا التقدير تكون هذه الآيات مشتملة على بيان حكم هذه الاقسام الاربعة بالتمام وهذا من لطائف الكلمات والحمد لله على ذلك (المسئلة الثالثة)

قال أبو بكر الاصم والزجاج هذه الآية تدل على ان عقد النكاح بغير المهر جائز وقال القاضي انها لا تدل
على الجواز لكنها تدل على الصحة أما بيان دلالتها على الصحة فلانه لو لم يكن صحيحا لم يكن الطلاق مشروعا
ولم تكن المتعة لازمة وأما انها لا تدل على الجواز فلانه لا يلزم من الصحة الجواز بدليل ان الطلاق في زمان
الحيض حرام ومع ذلك واقع وصحيح (المسئلة الرابعة) اتفقوا على ان المراد من المسيس في هذه الآية
الدخول قال أبو مسلم وانما كنى تعالى بقوله تمسوهن عن المجامعة تأديبا للعباد في اختيار أحسن الالفاظ
فيما يتخاطبون به والله أعلم أما قوله تعالى أو تفرضوا لهن فريضة فالمعنى يقدر لها مقدارا من المهر يوجبه
على نفسه لان الفرض في اللغة هو التقدير وذكر كثير من المفسرين أن أو ههنا بمعنى الواو ويريد ما لم
تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة كقوله أو يزيدون وأنت اذا تأملت فيما لخصناه علمت ان هذا
التأويل متكلف بل خطأ قطعا والله أعلم أما قوله تعالى ومتعوهن فاعلم انه تعالى لما بين انه لا مهر
عند عدم المسيس والتقدير بين ان المتعة لها واجبة وتفسير لفظ المتعة قد تقدم في قوله
فمن تمتع بالعمرة الى الحج وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) المطلقات قسمان مطلقة قبل الدخول
ومطلقة بعد الدخول أما المطلقة قبل الدخول ينظر ان لم يكن فرض لها مهر فلها المتعة بهذه الآية
التي نحن فيها وان كان قد فرض لها فلا متعة لان الله تعالى أوجب في حقها نصف المهر ولم يذكر
المتعة ولو كانت واجبة لذكرها وقال ابن عمر لكل مطلقة متعة الا التي فرض لها ولم يدخل بها فحسبها نصف المهر
وأما المطلقة بعد الدخول سواء فرض لها أو لم يفرض فهل تستحق المتعة فيه قولان قال في القديم وبه قال
أبو حنيفة لا متعة لها لانها تستحق المهر كالمطلقة بعد الفرض قبل الدخول وقال في الجديد بل لها المتعة وهو
قول علي بن أبي طالب عليه السلام والحسن بن علي وابن عمر والدليل عليه قوله تعالى وللمطلقات متاع
بالمعروف وقال تعالى فتعالين امتعكن وكان ذلك في نساء دخل بهن النبي صلى الله عليه وسلم وليس كالمطلقة
بعد الفرض قبل المسيس لانها استحقت الصداق لا بمقابلة استباحة عوض فلم تستحق المتعة والمطلقة بعد
الدخول استحقت الصداق بمقابلة استباحة البضع فتجب لها المتعة للايحاش بالفراق (المسئلة الثانية)
مذهب الشافعي وأبي حنيفة أن المتعة واجبة وهو قول شريح والشعبي والزهري وروى عن الفقهاء
السبعة من أهل المدينة انهم كانوا لا يرونها واجبة وهو قول مالك لنا قوله تعالى ومتعوهن وظاهر الامر
للايجاب وقال وللمطلقات متاع فجعل ما لكا لهن أو في معنى الملك وحجة مالك انه تعالى قال في آخر الآية حقا
على المحسنين فجعل هذا من باب الاحسان وانما يقال هذا الفعل احسان اذا لم يكن واجبا فان وجب
عليه اداء دين فأداه لا يقال انه أحسن وأيضا قال تعالى ما على المحسنين من سبيل وهذا يدل على عدم
الوجوب (والجواب عنه) أن الآية التي ذكرتموها تدل على قولنا لانه تعالى قال حقا على المحسنين فذكره
بكلمة على وهي للوجوب ولانه اذا قيل هذا حق على فلان لم يفهم منه الندب بل الوجوب (المسئلة الثالثة)
أصل المتعة والمتاع ما ينتفع به انتفاعا غير باق بل منقضيا عن قريب ولهذا يقال الدنيا متاع ويسمى التلذذ
تمتعا لانقطاعه بسرعة وقلة لبث أما قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ففيه مسائل (المسئلة
الاولى) الموسع الغني الذي يكون في سعة من غناه يقال أوسع الرجل اذا كثر ماله واتسعت حاله ويقال أوسعه
كذا أي وسعه عليه ومنه قوله تعالى وانا لموسعون وقوله قدره أي قدر امكانه وطاقته فحذف المضاف والمقتر
الذي في ضيق من فقره وهو المقل الفقير واقتر اذا افتقر (المسئلة الثانية) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وأبو
بكر عن عاصم قدره بسكون الدال والباقون قدره بفتح الدال وهما لغتان في جميع معاني القدر يقال قدر
القوم أمرهم يقدرونه قدرا وهذا قدر هذا واحمل على رأسك قدر ما تطيق وقدر الله الرزق يقدره ويقدره
قدرا وقدرت الشيء بالشيء أقدره قدرا وقدرت على الامر اقدر عليه قدرة كل هذا يجوز فيه التحريك
والتسكين يقال هم يختصمون في القدر والقدر وخدمته بقدر كذا وبقدر كذا قال الله تعالى فسالت أودية
بقدرها وقال وما قدروا الله حق قدره ولو حرك لكان جائزا وكذلك انا كل شيء خلقناه بقدر

ولو خفف جاز (المسئلة الثالثة) ان قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره يدل على ان تقدير المتعة مفوض الى الاجتهاد ولانها كالنفقة التى أوجبها الله تعالى للزوجات وبين أن الموسع يخالف المقتر وقال الشافعى المستحب على الموسع خادم وعلى المتوسط ثلاثون درهما وعلى المقتر مقنعة روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال أكثر المتعة خادم وأقلها مقنعة وأى قدر أدى جاز فى جانبى الكثرة والقلة وقال أبو حنيفة المتعة لا تزاد على نصف مهر المثل قال لان حال المرأة التى يسمى لها المهر أحسن من حال التى لم يسم لها ثم لما لم يجب لها زيادة على نصف المسمى اذا طلقها قبل الدخول فلان لا يجب زيادة على نصف مهر المثل أولى والله أعلم أما قوله تعالى متاعا بالمعروف ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) معنى الآية انه يجب أن يكون على قدر حال الزوج فى الغنى والفقر ثم اختلفوا فمنهم من يعتبر حالهما وهو قول القاضى ومنهم من يعتبر حال الزوج فقط قال أبو بكر الرازى رحمه الله فى المتعة يعتبر حال الرجل وفى مهر المثل حالها وكذلك فى النفقة واحتج أبو بكر بقوله وعلى الموسع قدره واحتج القاضى بقوله بالمعروف فان ذلك يدل على حالهما لانه ليس من المعروف ان يسوى بين الشريفة والوضيعة (المسئلة الثانية) متاعا تأكيد لمتعوهن يعنى متعوهن تمتيعا بالمعروف وحقا صفة لمتاع أى متاعا واجبا عليهم أو حق ذلك حقا على المحسنين وقيل نصب على الحال من قدره لانه معرفة والعامل فيه الظرف وقيل نصب على القطع وأما قوله على المحسنين ففى سبب تخصيصه بالذكر وجوه (أحدها) أن المحسن هو الذى ينتفع بهذا البيان كقوله انما أنت منذر من يخشاها (والثانى) قال أبو مسلم المعنى أن من أراد أن يكون من المحسنين فهذا شأنه وطريقه والمحسن هو المؤمن فيكون المعنى ان العمل بما ذكرت هو طريق المؤمنين (الثالث) حقا على المحسنين الى أنفسهم فى المسارعة الى طاعة الله تعالى * قوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح وان تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم ان الله بما تعملون بصير) اعلم أنه تعالى لما ذكر حكم المطلقة غير الممسوسة اذا لم يفرض لها مهر تكلم فى المطلقة غير الممسوسة اذا كان قد فرض لها مهر وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) مذهب الشافعى أن الخلوة لا تقرر المهر وقال أبو حنيفة الخلوة الصحيحة تقرر المهر ويعنى بالخلوة الصحيحة أن يخلو بها وليس هناك مانع حسى ولا شرعى فالحسى نحو الرتق والقرن والمرض أو يكون معهما ثالث وان كان نائما والشرعى نحو الحيض والنفاس وصوم الفرض وصلاة الفرض والاحرام المطلق سواء كان فرضا أو نفلا حجة الشافعى أن الطلاق قبل المسيس يوجب سقوط نصف المهر وههنا وجد الطلاق قبل المسيس فوجب القول بسقوط نصف المهر (بيان المقدمة الاولى) قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم فقوله فنصف ما فرضتم ليس كلاما تاما بل لابد من اضمار آخر ليتم الكلام فاما ان يضمر فنصف ما فرضتم ساقط أو يضمر فنصف ما فرضتم ثابت والاول هو المقصود والثانى مرجوح لوجوه (أحدها) أن المعلق على الشئ بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشئ ظاهرا فلو حملناه على الوجوب تركنا العمل بقضية التعليق لانه غير منتف قبله اما لو حملناه على السقوط عملنا بقضية التعليق لانه منتف قبله (وثانيها) أن قوله تعالى وقد فرضتم لهن فريضة يقتضى وجوب كل المهر عليه لانه لما التزم كل المهر لزمه الكل لقوله تعالى أوفوا بالعقود فلم تكن الحاجة الى بيان ثبوت النصف قائمة لان المقتضى لوجوب الكل مقتض أيضا لوجوب النصف انما المحتاج اليه بيان سقوط النصف لان عند قيام المقتضى لوجوب الكل كان الظاهر هو وجوب الكل فكان سقوط البعض فى هذا المقام هو المحتاج الى البيان فكان حمل الآية على بيان السقوط أولى من حملها على بيان الوجوب (وثالثها) أن الآية الدالة على وجوب ايتاء كل المهر قد تقدمت كقوله ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا فحمل هذه الآية على سقوط النصف أولى من حملها على وجوب النصف (ورابعها) وهو ان المذكور فى الآية هو الطلاق قبل المسيس وكون الطلاق واقعا قبل المسيس يناسب

سقوط نصف المهر ولا يناسب وجوب شئ فلما كان المذكور في الآية ما يناسب السقوط لا ما يناسب الوجوب كان اضمار السقوط أولى وانما استقصينا في هذه الوجوه لان منهم من قال ان معنى الآية فنصف ما فرضتم واجب وتخصيص النصف بالوجوب لا يدل على سقوط النصف الآخر الا من حيث دليل الخطاب وهو عند أبي حنيفة ليس بحجة فكان غرضنا من هذا الاستقصاء دفع هذا السؤال (بيان المقدمة الثانية) وهي ان ههنا وجد الطلاق قبل المسيس هو أن المراد بالمسيس اما حقيقة المس باليد أو جعل كناية عن الوقاع وأيما كان فقد وجد الطلاق قبله حجة أبي حنيفة قوله تعالى وان أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا الى قوله وقد افضى بعضكم الى بعض وجه التمسك به من وجهين (الاول) هو انه تعالى نهى عن أخذ المهر ولم يفصل بين الطلاق وعدم الطلاق الا انا توافقنا على انه خص الطلاق قبل الخلوة ومن ادعى التخصيص ههنا فعليه البيان (والثاني) ان الله تعالى نهى عن أخذ المهر وعلل بعلة الافضاء وهي الخلوة والافضاء مشتق من الفضاء وهو المكان الخالي فعلمنا أن الخلوة تقرر المهر وجوابنا عن ذلك أن الآية التي تمسكوا بها عامة والآية التي تمسكنا بها خاصة والخاص مقدم على العام والله أعلم (المسئلة الثانية) قوله وقد فرضتم لهن فريضة حال من مفعول طلقتموهن والتقدير طلقتموهن حال ما فرضتم لهن فريضة أما قوله تعالى الا ان يعفون ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) انما لم تسقط النون من يعفون وان دخلت عليه أن الناصبة للافعال لان يعفون فعل النساء فاستوى فيه الرفع والنصب والجزم والنون في يعفون اذا كان الفعل مسندا الى النساء ضمير جمع المؤنث واذا كان الفعل مسندا الى الرجال فالنون علامة الرفع فلذلك لم تسقط النون التي هي ضمير جمع المؤنث كما لم تسقط الواو التي هي ضمير جمع المذكر والساقط في يعفون اذا كان الفعل للرجال الواو التي هي لام الفعل في يعفون لا الواو التي هي ضمير الجمع والله أعلم (المسئلة الثانية) المعنى الا ان يعفون المطلقات عن أزواجهن فلا يطالبنهم بنصف المهر وتقول المرأة ما رآني ولا خدمته ولا استمتع بي فكيف آخذ منه شيئا أما قوله تعالى أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) في الآية قولان (الاول) انه الزوج وهو قول علي ابن أبي طالب عليه السلام وسعيد بن المسيب وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول أبي حنيفة (والقول الثاني) أنه الولي وهو قول الحسن ومجاهد وعلقمة وهو قول أصحاب الشافعي حجة القول الاول وجوه (الاول) أنه ليس للولي أن يهب مهر موليته صغيرة كانت أو كبيرة فلا يمكن حمل هذه الآية على الولي (الثاني) أن الذي بيد الولي هو عقد النكاح فاذا عقد حصلت العقدة لان بناء الفعلة يدل على المفعول كالاكلة واللقمة وأما المصدر فالعقد كالاكل واللقم ثم من المعلوم ان العقدة الحاصلة بعد العقد في يد الزوج لا في يد الولي (والثالث) أن قوله تعالى الذي بيده عقدة النكاح معناه الذي بيده عقدة نكاح ثابت له لا لغيره كما ان قوله ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى أي نهى النفس عن الهوى الثابت له لا لغيره كانت الجنة ثابتة له فتكون مأواه (الرابع) ما روى عن جبير بن مطعم أنه تزوج امرأة فطلقها قبل أن يدخل بها فأكمل الصداق وقال أنا أحق بالعفو وهذا يدل على ان الصحابة فهموا من الآية العفو الصادر من الزوج حجة من قال المراد هو الولي وجوه (الاول) أن الصادر من الزوج هو أن يعطيها كل المهر وذلك يكون هبة والهبة لا تسمى عفوا أجاب الاولون عن هذا من وجوه (أحدها) أنه كان الغالب عندهم أن يسوق المهر اليها عند التزوج فاذا طلقها استحق أن يطالبها بنصف ما ساق اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفا عنها (وثانيها) سماه عفوا على طريق المشاكلة (وثالثها) ان العفو قد يراد به التسهيل يقال فلان وجد المال عفوا صفوا وقد بينا وجه هذا القول في تفسير قوله تعالى فمن عفي له من أخيه شئ وعلى هذا عفو الرجل أن يبعث اليها كل الصداق على وجه السهولة أجاب القائلون بان المراد هو الولي عن السؤال الاول بان صدور العفو عن الزوج على ذلك الوجه لا يحصل الا على بعض التقديرات والله تعالى ندب الى العفو مطلقا وحمل المطلق على المقيد خلاف الاصل وأجابوا عن السؤال الثاني أن العفو

الصادر عن المرأة هو الابراء وهذا عفو في الحقيقة أما الصادر عن الرجل فمحض الهبة فكيف يسمى عفوا وأجابوا عن السؤال الثالث بانه لو كان العفو هو التسهيل لكان كل من سهل على انسان شيئا يقال انه عفا عنه ومعلوم انه ليس كذلك (الحجة الثانية) للقائلين بان المراد هو الولي هو ان ذكر الزوج قد تقدم بقوله عز وجل وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فلو كان المراد بقوله أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج لقال أو تعفوا على سبيل المخاطبة فلما لم يفعل ذلك بل عبر عنه بلفظ المغايبة علمنا أن المراد منه غير الزوج وأجاب الاولون عنه بان سبب العدول عن الخطاب الى الغيبة التنبيه على المعنى الذي من أجله يرغب الزوج في العفو والمعنى الا ان يعفون أو يعفو الزوج الذي حبسها بان ملك عقدة نكاحها عن الازواج ثم لم يكن منها سبب في الفراق وانما فارقها الزوج فلا جرم كان حقيقا بان لا ينتقصها من مهرها ويكمل لها صداقها (الحجة الثالثة) للقائلين بانه هو الولي هو ان الزوج ليس بيده البتة عقدة النكاح وذلك لان قبل النكاح كان الزوج أجنبيا عن المرأة ولا قدرة له على التصرف فيها بوجه من الوجوه فلا يكون له قدرة على انكاحها البتة وأما بعد النكاح فقد حصل النكاح ولا قدرة على ايجاد الموجود بل له قدرة على ازالة النكاح والله تعالى أثبت العفوان في يده وفي قدرته عقدة النكاح فلما ثبت أن الزوج ليس له يد ولا قدرة على عقد النكاح ثبت أنه ليس المراد هو الزوج أما الولي فله قدرة على انكاحها فكان المراد من الآية هو الولي لا الزوج ثم ان القائلين بهذا القول أجابوا عن دلائل من قال المراد هو الزوج (اما الحجة الاولى) فان الفعل قد يضاف الى الفاعل تارة عند المباشرة وأخرى عند السبب يقال بنى الامير دارا وضرب دينارا والظاهر أن النساء انما يرجعن في مهماتهن وفي معرفة مصالحهن الى أقوال الاولياء والظاهر أن كل ما يتعلق بامر التزوج فان المرأة لا تخوض فيه بل تفوضه بالكلية الى رأى الولي وعلى هذا التقدير يكون حصول العفو باختيار الولي وبسعيه فلهذا السبب أضيف العفو الى الاولياء (وأما الحجة الثانية وهي قولهم الذي بيد الولي عقد النكاح لا عقدة النكاح قلنا العقدة قد يراد بها العقد قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح سلمنا أن العقدة هي المعقودة لكن تلك المعقودة انما حصلت وتكونت بواسطة العقد وكان عقد النكاح في يد الولي ابتداء فكانت عقدة النكاح في يد الولي أيضا بواسطة كونها من نتائج العقد ومن آثاره (وأما الحجة الثالثة وهي قوله ان المراد من الآية الذي بيده عقدة النكاح لنفسه فجوابه أن هذا التقييد لا يقتضيه اللفظ لانه اذا قيل فلان في يده الامر والنهي والرفع والخفض فلا يراد به أن الذي في يده أمر نفسه ونهي نفسه بل المراد أن في يده أمر غيره ونهي غيره فكذا ههنا (المسئلة الثانية) للشافعي أن يتمسك بهذه الآية في بيان أنه لا يجوز النكاح الا بالولي وذلك لان جمهور المفسرين أجمعوا على ان المراد من قوله أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح اما الزوج واما الولي وبطل حمله على الزوج لما بينا أن الزوج لا قدرة له البتة على عقدة النكاح فوجب حمله على الولي اذا ثبت هذا فنقول قوله بيده عقدة النكاح هذا يفيد الحصر لانه اذا قيل بيده الامر والنهي معناه أنه بيده لا بيد غيره قال تعالى لكم دينكم أي لا لغيركم فكذا ههنا بيد الولي عقدة النكاح لا بيد غيره واذا كان كذلك فوجب أن يكون بيد المرأة عقدة النكاح وذلك هو المطلوب والله أعلم قوله تعالى وان تعفوا أقرب للتقوى فيه مسائل (المسئلة الاولى) هذا خطاب للرجال والنساء جميعا الا ان الغلبة للذكور اذا اجتمعوا مع الاناث وسبب التغليب أن الذكورة أصل والتأنيث فرع في اللفظ وفي المعنى أما في اللفظ فلانك تقول قائم ثم تريد التأنيث فتقول قائمة فاللفظ الدال على المذكر هو الاصل والدال على المؤنث فرع عليه وأما في المعنى فلان الكمال للذكور والنقصان للاناث فلهذا السبب متى اجتمع التذكير والتأنيث كان جانب التذكير مغلبا (المسئلة الثانية) موضع ان رفع بالابتداء والتقدير والعفو أقرب للتقوى واللام بمعنى الى (المسئلة الثالثة) معنى الآية ان عفو بعضكم عن بعض أقرب الى حصول معنى التقوى وانما كان الامر كذلك لوجهين (الاول) ان من سمح بترك حقه فهو محسن ومن كان محسنا فقد استحق الثواب ومن استحق الثواب نفى بذلك الثواب ما هو دونه من العقاب وأزاله (والثاني) ان هذا الصنيع يدعو الى

ترك الظلم الذي هو التقوى في الحقيقة لان من سمح بحقه وحوله معرض تقربا الى ربه كان أبعد من أن يظلم غيره بأخذ ما ليس له بحق ثم قال تعالى ولا تنسوا الفضل بينكم وليس المراد منه النهي عن النسيان لان ذلك ليس في الوسع بل المراد منه الترك فقال تعالى ولا تتركوا الفضل والافضال فيما بينكم وذلك لان الرجل اذا تزوج بالمرأة فقد تعلق قلبها به فاذا طلقها قبل المسيس صار ذلك سببا لتأذيها منه وأيضا اذا كلف الرجل أن يبذل لها مهرا من غير ان انتفع بها البتة صار ذلك سببا لتأذيه منها فندب تعالى كل واحد منهما الى فعل يزيل ذلك التأذي عن قلب الآخر فندب الزوج الى أن يطيب قلبها بان يسلم المهر اليها بالكلية وندب المرأة الى ترك المهر بالكلية ثم انه تعالى ختم الآية بما يجري مجرى التهديد على العادة المعلومة فقال ان الله بما تعملون بصير (الحكم الرابع عشر) حكم الصلاة * قوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين) اعلم انه سبحانه وتعالى لما بين للمكلفين ما بين من معالم دينه وأوضح لهم من شرائع شرعه أمرهم بعد ذلك بالمحافظة على الصلوات وذلك لوجوه (أحدها) ان الصلاة لما فيها من القراءة والقيام والركوع والسجود والخضوع والخشوع تفيد انكسار القلب من هيبة الله تعالى وزوال التمرد عن الطبع وحصول الانقياد لاوامر الله تعالى والانتهاء عن مناهيه كما قال ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر (والثاني) ان الصلاة تذكر العبد جلالة الربوبية وذلة العبودية وأمر الثواب والعقاب فعند ذلك يسهل عليه الانقياد للطاعة ولذلك قال استعينوا بالصبر والصلاة (والثالث) ان كل ما تقدم من بيان النكاح والطلاق والعدة اشتغال بمصالح الدنيا فأتبع ذلك بذكر الصلاة التي هي من مصالح الآخرة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) أجمع المسلمون على ان الصلاة المفروضة خمسة وهذه الآية التي نحن في تفسيرها دالة على ذلك لان قوله حافظوا على الصلوات يدل على الثلاثة من حيث ان أقل الجمع ثلاثة ثم ان قوله والصلاة الوسطى يدل على شيء أزيد من الثلاثة والا لزم التكرار والاصل عدمه ثم ذلك الزائد يمتنع أن يكون أربعة والا فليس لها وسطى فلا بد وأن ينضم الى تلك الثلاثة عدد آخر يحصل به للمجموع وسط وأقل ذلك أن يكون خمسة فهذه الآية دالة على وجوب الصلوات الخمسة بهذا الطريق واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم اذا بينا ان المراد من الوسطى ما تكون وسطى في العدد لا ما تكون وسطى بسبب الفضيلة وتبين ذلك بالدليل ان شاء الله تعالى الا ان هذه الآية وان دلت على وجوب الصلوات الخمس لكنها لا تدل على أوقاتها والآيات الدالة على تفصيل الاوقات أربع الآية الاولى قوله فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وهذه الآية أبين آيات المواقيت فقوله فسبحان الله أي سبحوا الله معناه صلوا لله حين تمسون أراد به صلاة المغرب والعشاء وحين تصبحون أراد صلاة الصبح وعشيا أراد به صلاة العصر وحين تظهرون صلاة الظهر (الآية الثانية) قوله أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل أراد بالدلوك زوالها فدخل فيه صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء ثم قال وقرآن الفجر أراد صلاة الصبح (الآية الثالثة) قوله وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح وأطراف النهار فمن الناس من قال هذه الآية تدل على الصلوات الخمس لان الزمان اما أن يكون قبل طلوع الشمس أو قبل غروبها فالليل والنهار داخلان في هاتين اللفظتين (الآية الرابعة) قوله تعالى وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل فالمراد بطرفي النهار الصبح والعصر وقوله وزلفا من الليل المغرب والعشاء وكان بعضهم يتمسك به في وجوب الوتر لان لفظ زلفا جمع فاقله الثلاثة (المسئلة الثانية) اعلم ان الامر بالمحافظة على الصلاة أمر بالمحافظة على جميع شرائطها أعني طهارة البدن والثوب والمكان والمحافظة على ستر العورة واستقبال القبلة والمحافظة على جميع أركان الصلاة والمحافظة على الاحتراز عن جميع مبطلات الصلاة سواء كان ذلك من أعمال القلوب أو من أعمال اللسان أو من أعمال الجوارح وأهم الامور في الصلاة رعاية النية فانها هي المقصود الاصلي من الصلاة قال تعالى وأقم الصلاة لذكري فمن أدى الصلاة على هذا الوجه كان محافظا على الصلاة والا فلا فان قيل المحافظة لا تكون الا بين اثنين كالمخاصمة والمقاتلة فكيف المعنى ههنا (والجواب) من

وجهين (أحدهما) ان هذه المحافظة تكون بين العبد والرب كأنه قيل له احفظ الصلاة ليحفظك الاله الذى أمرك بالصلاة وهذا كقوله اذكروني أذكركم وفي الحديث احفظ الله يحفظك (الثاني) أن تكون المحافظة بين المصلى والصلاة فكأنه قيل احفظ الصلاة حتى تحفظك الصلاة واعلم ان حفظ الصلاة للمصلى على ثلاثة أوجه (الاول) ان الصلاة تحفظه عن المعاصي قال تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر فمن حفظ الصلاة حفظته الصلاة عن الفحشاء (والثاني) ان الصلاة تحفظه من البلايا والمحن قال تعالى واستعينوا بالصبر والصلاة وقال تعالى وقال الله انى معكم لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة ومعناه انى معكم بالنصرة والحفظ ان كنتم أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة (والثالث) ان الصلاة تحفظ صاحبها وتشفع لمصليها قال تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ولان الصلاة فيها القراءة والقرآن يشفع لقارئه وهو شافع مشفع وفي الخبر انه تجىء البقرة وآل عمران كأنهما غمامتان فيشهدان ويشفعان وأيضا في الخبر سورة الملك تصرف عن المتهجد بها عذاب القبر وتجادل عنه في الحشر وتقف في الصراط عند قدميه وتقول للنار لا سبيل لك عليه والله أعلم (المسئلة الثالثة) اختلفوا في الصلاة الوسطى على سبعة مذاهب (فالقول الاول) ان الله تعالى أمر بالمحافظة عليها ولم يبين لنا انها أى صلاة هي وانما قلنا انه لم يبين لانه لو بين ذلك لكان اما أن يقال انه تعالى بينها بطريق قطعي أو بطريق ظني والاول باطل لان بيانه اما أن يكون بهذه الآية أو بطريق آخر قاطع أو خبر متواتر ولا يمكن أن يكون البيان حاصلا في هذه الآية لان عدد الصلوات خمس وليس في الآية ذكر لا أولها وآخرها واذا كان كذلك أمكن في كل واحدة من تلك الصلوات أن يقال انها هي الوسطى واما أن يقال بيانه حصل في آية أخرى أو في خبر متواتر وذلك مفقود وأما بيانه بالطريق الظني وهو خبر الواحد والقياس فغير جائز لان الطريق المفيد للظن معتبر في العمليات وهذه المسئلة ليست كذلك فثبت ان الله تعالى لم يبين ان الصلاة الوسطى ما هي ثم قالوا والحكمة فيه انه تعالى لما خصها بمزيد التوكيد مع انه تعالى لم يبينها جوز المرء في كل صلاة يؤديها انها هي الوسطى فيصير ذلك داعيا الى أداء الكل على نعت الكمال والتمام ولهذا السبب أخفى الله تعالى ليلة القدر في رمضان وأخفى ساعة الاجابة في يوم الجمعة وأخفى اسمه الاعظم في جميع الاسماء وأخفى وقت الموت في الاوقات ليكون المكلف خائفا من الموت في كل الاوقات فيكون آتيا بالتوبة في كل الاوقات وهذا القول اختاره جمع من العلماء قال محمد بن سيرين ان رجلا سأل زيد بن ثابت عن الصلاة الوسطى فقال حافظ على الصلوات كلها تصبها وعن الربيع بن خيثم انه سأله واحد عنها فقال يا ابن عم الوسطى واحدة منهن فحافظ على الكل تكن محافظا على الوسطى ثم قال الربيع لو علمتها بعينها لكنت محافظا لها ومضيعا لسائرهن قال السائل لا فقال الربيع فان حافظت عليهن فقد حافظت على الوسطى (القول الثاني) هي مجموع الصلوات الخمس وذلك لان هذه الخمسة هي الوسطى من الطاعات وتقريره ان الايمان بضع وسبعون درجة أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق والصلوات المكتوبات دون الايمان وفوق اماطة الاذى فهي واسطة بين الطرفين (القول الثالث) انها صلاة الصبح وهذا القول من الصحابة قول على عليه السلام وعمر وابن عباس وجابر بن عبد الله وأبي امامة الباهلي ومن التابعين قول طاوس وعطاء وعكرمة ومجاهد وهو مذهب الشافعي رحمه الله والذي يدل على صحة هذا القول وجوه (الاول) أن هذه الصلاة تصلى في الغلس فأولها يقع في الظلام فأشبهت صلاة الليل وآخرها يقع في الضوء فأشبهت صلاة النهار (الثاني) ان هذه الصلاة تؤدى بعد طلوع الصبح وقبل طلوع الشمس وهذا القدر من الزمان لا تكون الظلمة فيه تامة ولا يكون الضوء أيضا تاما فكأنه ليس بليل ولا نهار فهو متوسط بينهما (الثالث) انه حصل في النهار التام صلاتان الظهر والعصر وفي الليل صلاتان المغرب والعشاء وصلاة الصبح كالمتوسط بين صلاتي الليل والنهار فان قيل فهذا المعنى حاصل في صلاة المغرب قلنا انا نرجح صلاة الصبح على المغرب بكثرة فضائل صلاة الصبح على ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى (الرابع) ان الظهر والعصر يجمعان بعرفة بالاتفاق

وفى السفر عند الشافعى وكذا المغرب والعشاء وأما صلاة الفجر فهى منفردة فى وقت واحد فكان وقت الظهر والعصر وقتا واحدا ووقت المغرب والعشاء وقتا واحدا ووقت الفجر متوسطا بينهما قال القفال رحمه الله وتحقيق هذا الاحتجاج يرجع الى ان الناس يقولون فلان وسط اذا لم يمل الى أحد الخصمين فكان منفردا بنفسه عنهما والله أعلم (الخامس) قوله تعالى ان قرآن الفجر كان مشهودا وقد ثبت بالتواتر ان المراد منه صلاة الفجر وانما جعلها مشهودا لانها تؤدى بحضرة ملائكة الليل وملائكة النهار اذا عرفت هذا فوجه الاستدلال بهذه الآية من وجهين (أحدهما) ان الله تعالى أفرد صلاة الفجر بالذكر فدل هذا على مزيد فضلها ثم انه تعالى خص الصلاة الوسطى بمزيد التأكيد فيغلب على الظن ان صلاة الفجر لما ثبت انها أفضل بتلك الآية وجب أن تكون هى المراد بالتأكيد المذكور فى هذه الآية (والثانى) ان الملائكة تتعاقب بالليل والنهار فلا تجتمع ملائكة الليل وملائكة النهار فى وقت واحد الا فى صلاة الفجر فثبت ان صلاة الفجر قد أخذت بطرفى الليل والنهار من هذا الوجه فكانت كالشئ المتوسط (السادس) انه تعالى قال بعد ذكر الصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين قرن هذه الصلاة بذكر القنوت وليس فى الشرع صلاة ثبت بالاخبار الصحاح القنوت فيها الا الصبح فدل على ان المراد بالصلاة الوسطى هى صلاة الصبح (السابع) لا شك انه تعالى انما أفردها بالذكر لاجل التأكيد ولا شك ان صلاة الصبح أحوج الصلوات الى التأكيد اذ ليس فى الصلاة أشق منها لانها تجب على الناس فى ألذ أوقات النوم حتى ان العرب كانوا يسمون نوم الفجر العسيلة للذتها ولا شك ان ترك النوم اللذيذ الطيب فى ذلك الوقت والعدول الى استعمال الماء البارد والخروج الى المسجد والتأهب للصلاة شاق صعب على النفس فيجب أن تكون هى المراد بالصلاة الوسطى اذ هى أشد الصلوات حاجة الى التأكيد (الثامن) ان صلاة الصبح أفضل الصلوات واذا كان كذلك وجب أن يكون المراد من الصلاة الوسطى صلاة الصبح انما قلنا انها أفضل الصلوات لوجوه (أحدها) قوله تعالى الصابرين والصادقين الى قوله تعالى والمستغفرين بالاسحار فجعل ختم طاعاتهم الشريفة وعباداتهم الكاملة بذكر كونهم مستغفرين بالاسحار ثم يجب أن يكون أعظم أنواع الاستغفار هو أداء الفرض لقوله عليه الصلاة والسلام حاكيا عن ربه تعالى لن يتقرب الى المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم وذلك يقتضى ان أفضل الطاعات بعد الايمان هو صلاة الصبح (وثانيها) ما روى فيها ان التكبيرة الاولى منها مع الجماعة خير من الدنيا وما فيها (وثالثها) انه ثبت بالاخبار الصحيحة ان صلاة الصبح مخصوصة بالاذان مرتين مرة قبل طلوع الفجر ومرة أخرى بعده وذلك لان المقصود من المرة الاولى ايقاظ الناس حتى يقوموا ويتشمروا للوضوء (ورابعها) ان الله تعالى سماها بأسماء فقال فى بنى اسرائيل وقرآن الفجر وقال فى النور من قبل صلاة الفجر وقال فى الروم وحين تصبحون وقال عمر بن الخطاب المراد من قوله وادبار النجوم صلاة الفجر (وخامسها) انه تعالى أقسم به فقال والفجر وليال عشر ولا يعارض هذا بقوله تعالى والعصر ان الانسان لفى خسر فانا اذا سلمنا ان المراد منه القسم بصلاة العصر لكن فى صلاة الفجر تأكيد وهو قوله أقم الصلاة طرفى النهار وقد بينا ان هذا التأكيد لم يوجد فى العصر (وسادسها) ان التثويب فى أذان الصبح معتبر وهو أن يقول بعد الفراغ من الحيعلتين الصلاة خير من النوم مرتين ومثل هذا التأكيد غير حاصل فى سائر الصلوات (وسابعها) ان الانسان اذا قام من منامه فكأنه كان معدوما ثم صار موجودا أو كان ميتا ثم صار حيا بل كان الخلق كانوا فى الليل كلهم أمواتا فصاروا أحياء فاذا قاموا من منامهم وشاهدوا هذا الامر العظيم من كمال قدرة الله تعالى ورحمته حيث أزال عنهم ظلمة الليل وظلمة النوم والغفلة وظلمة العجز والحيرة وأبدل الكل بالاحسان فملأ العالم من النور والابدان من قوة الحياة والعقل والفهم والمعرفة فلا شك ان هذا الوقت أليق الاوقات بأن يشتغل العبد بأداء العبودية واظهار الخضوع والذلة والمسكنة فثبت بمجموع هذه البيانات ان صلاة الصبح أفضل الصلوات فكان حمل الوسطى عليها أولى (التاسع) ما روى عن على بن أبى طالب عليه السلام انه سئل عن الصلاة الوسطى فقال كنا نرى انها الفجر وعن ابن عباس

رضى الله عنهما انه صلى صلاة الصبح ثم قال هذه هى الصلاة الوسطى (العاشر) ان سنن الصبح آكد من سائر السنن ففرضها يجب أن يكون أقوى من سائر الفروض فصرف التأكيد اليها أولى فهذا جملة ما يستدل به على ان الصلاة الوسطى هى صلاة الصبح (القول الرابع) قول من قال انها صلاة الظهر ويروى هذا القول عن عمر وزيد وأبى سعيد الخدرى وأسامة بن زيد رضى الله عنهم وهو قول أبى حنيفة وأصحابه واحتجوا عليه بوجوه (الاول) ان الظهر كان شاقا عليهم لوقوعه فى وقت القيلولة وشدة الحر فصرف المبالغة اليه أولى وعن زيد بن ثابت ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يصلى بالهاجرة وكانت أثقل الصلوات على أصحابه وربما لم يكن وراءه الا الصف والصفان فقال عليه الصلاة والسلام لقد هممت أن أحرق على قوم لا يشهدون الصلاة بيوتهم فنزلت هذه الآية (والثانى) صلاة الظهر تقع وسط النهار وليس فى المكتوبات صلاة تقع فى وسط الليل أو النهار غيرها (والثالث) انها بين صلاتين نهاريتين الفجر والعصر (الرابع) انها صلاة بين البردين برد الغداة وبرد العشى (الخامس) قال أبو العالية صليت مع أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم الظهر فلما فرغوا سألتهم عن الصلاة الوسطى فقالوا التى صليتها (السادس) روى عن عائشة رضى الله عنها انها كانت تقرأ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وجه الاستدلال انها عطفت صلاة العصر على الصلاة الوسطى والمعطوف عليه قبل المعطوف والتى قبل العصر هى الظهر (السابع) روى ان قوما كانوا عند زيد بن ثابت فارسلوا الى أسامة بن زيد وسألوه عن الصلاة الوسطى فقال هى صلاة الظهر كانت تقام فى الهاجرة (الثامن) روى فى الاحاديث الصحيحة ان أول امامة جبريل للنبى صلى الله عليه وسلم كانت فى صلاة الظهر فدل هذا على انها أشرف الصلوات فكان صرف التأكيد اليها أولى (التاسع) ان صلاة الجمعة هى أشرف الصلوات وهى صلاة الظهر فصرف المبالغة اليها أولى (القول الخامس) قول من قال انها صلاة العصر وهو من الصحابة مروى عن على عليه السلام وابن مسعود وابن عباس وأبى هريرة ومن الفقهاء النخعى وقتادة والضحاك وهو مروى عن أبى حنيفة واحتجوا عليه بوجوه (الاول) ماروى عن على عليه السلام ان النبى صلى الله عليه وسلم قال يوم الخندق شغلونا عن الصلاة الوسطى ملأ الله بيوتهم وقبورهم نارا وهذا الحديث رواه البخارى ومسلم وسائر الائمة وهو عظيم الوقع فى المسئلة وفى صحيح مسلم شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ومن الفقهاء من أجاب عنه فقال العصر وسط ولكن ليس هى المذكورة فى القرآن فههنا صلاتان وسطيان الصبح والعصر واحدهما ثبت بالقرآن والآخر بالسنة كما ان الحرم حرمان حرم مكة بالقرآن وحرم المدينة بالسنة وهذا الجواب متكلف جدا (الثانى) قالوا وروى فى صلاة العصر من التأكيد مالم يرو فى غيرها قال عليه الصلاة والسلام من فاته صلاة العصر فكأنما وتر أهله وماله وأيضا أقسم الله تعالى بها فقال والعصر ان الانسان لفى خسر فدل على انها أحب الساعات الى الله تعالى (الثالث) ان العصر بالتأكيد أولى من حيث ان المحافظة على سائر أوقات الصلاة أخف وأسهل من المحافظة على صلاة العصر والسبب فيه أمران (أحدهما) ان وقت صلاة العصر أخفى الاوقات لان دخول صلاة الفجر بطلوع الفجر المستطير ضوءه ودخول الظهر بظهور الزوال ودخول المغرب بغروب القرص ودخول العشاء بغروب الشفق أما صلاة العصر فلا يظهر دخول وقتها الا بنظر دقيق وتأمل عظيم فى حال الظل فلما كانت معرفته أشق لا جرم كانت الفضيلة فيها أكثر (الثانى) ان أكثر الناس عند العصر يكونون مشتغلين بالمهمات فكان الاقبال على الصلاة أشق فكان صرف التأكيد الى هذه الصلاة أولى (الحجة الرابعة) فى ان الوسطى هى العصر ان العصر اشبه بالصلاة الوسطى لوجوه (أحدها) انها متوسطة بين صلاة هى شفع وبين صلاة هى وتر أما الشفع فالظهر وأما الوتر فالمغرب الا ان العشاء أيضا كذلك لان قبلها المغرب وهى وتر وبعدها الصبح وهو شفع (وثانيها) العصر متوسطة بين صلاة نهارية وهى الظهر وليلية وهى المغرب (وثالثها) أن العصر بين صلاتين بالليل وصلاتين بالنهار (والقول السادس) انها صلاة المغرب وهو قول أبى

عبيدة السلماني وقبيصة بن ذويب والحجة فيه من وجهين (الاول) انها بين بياض النهار وسواد الليل وهذا المعنى وان كان حاصلا في الصبح الا ان المغرب يرجح بوجه آخر وهو انه أزيد من الركعتين كما في الصبح وأقل من الاربع كما في الظهر والعصر والعشاء فهي وسط في الطول والقصر (الحجة الثانية) أن صلاة الظهر تسمى بالصلاة الاولى ولذلك ابتدأ جبريل عليه السلام بالامامة فيها واذا كان الظهر أول الصلوات كان الوسطى هي المغرب لا محالة (القول السابع) انها صلاة العشاء قالوا لانها متوسطة بين صلاتين لا تقصران المغرب والصبح وعن عثمان بن عفان رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من صلى العشاء الآخرة في جماعة كان كقيام نصف ليلة فهذا مجموع دلائل الناس وأقوالهم في هذه المسئلة وقد تركت ترجيح بعضها فانه يستدعى تطويلا عظيما والله أعلم (المسئلة الرابعة) احتج الشافعي بهذه الآية على أن الوتر ليس بواجب قال الوتر لو كان واجبا لكانت الصلوات الواجبة ستة ولو كان كذلك لما حصل لها وسطى والآية دالة على حصول الوسطى لها فان قيل الاستدلال انما يتم اذا كان المراد هو الوسطى في العدد وهذا ممنوع بل المراد من الوسطى الفضيلة قال تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا أي عدولا وقال تعالى قال أوسطهم أي أعدلهم وقد أحكمنا هذا الاشتقاق في تفسير قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا وأيضا لم لا يجوز أن يكون المراد الوسطى في المقدار كالمغرب فانه ثلاث ركعات وهو متوسط بين الاثنين وبين الاربع وأيضا لم لا يجوز أن يكون المراد الوسطى في الصفة وهو صلاة الصبح فانها تقع في وقت ليس بغاية في الظلمة ولا غاية في الضوء (الجواب) أن الخلق الفاضل انما يسمى وسطا لا من حيث انه خلق فاضل بل من حيث انه يكون متوسطا بين رذيلتين هما طرفا الافراط والتفريط مثل الشجاعة فانها خلق فاضل وهي متوسطة بين الجبن والتهور فيرجع حاصل الامر الى أن لفظ الوسط حقيقة فيما يكون وسطا بحسب العدد ومجازا في الخلق الحسن والفعل الحسن من حيث ان من شأنه ان يكون متوسطا بين الطرفين اللذين ذكرناهما وحمل اللفظ على الحقيقة أولى من حمله على المجاز أما قوله نحمله على ما يكون وسطا في الزمان وهو الظهر (فجوابه) أن الظهر ليست بوسط في الحقيقة لانها تؤدى بعد الزوال وهناك قد زال الوسط وأما قوله نحمله على الصبح لكون وقت وجوبه وسطا بين وقت الظلمة وبين وقت النور أو على المغرب لكون عددها متوسطا بين الاثنين والاربعة (فجوابه) أن هذا محتمل وما ذكرناه أيضا محتمل فوجب حمل اللفظ على الكل فهذا هو وجه الاستدلال في هذه المسئلة بهذه الآية بحسب الامكان والله أعلم أما قوله تعالى وقوموا لله قانتين ففيه وجوه (أحدها) وهو قول ابن عباس أن القنوت هو الدعاء والذكر واحتج عليه بوجهين (الاول) أن قوله حافظوا على الصلوات أمر بما في الصلاة من الفعل فوجب أن يحمل القنوت على كل ما في الصلاة من الذكر فمعنى الآية وقوموا لله ذاكرين داعين منقطعين اليه (والثاني) أن المفهوم من القنوت هو الذكر والدعاء بدليل قوله تعالى أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وهو المعنى بالقنوت في صلاة الصبح والوتر وهو المفهوم من قولهم قنت على فلان لان المراد به الدعاء عليه (والقول الثاني) قانتين أي مطيعين وهو قول ابن عباس والحسن والشعبي وسعيد بن جبير وطاوس وقتادة والضحاك ومقاتل والدليل عليه وجهان (الاول) ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال كل قنوت في القرآن فهو الطاعة (الثاني) قوله تعالى في أزواج الرسول صلى الله عليه وسلم ومن يقنت منكن لله ورسوله وقال في كل النساء فالصالحات قانتات فالقنوت عبارة عن اكمال الطاعة واتمامها والاحتراز عن ايقاع الخلل في اركانها وسننها وآدابها وهو زجر لمن لم يبال كيف صلى فخفف واقتصر على ما يجزئ وذهب الى انه لا حاجة لله الى صلاة العباد ولو كان كما قال لوجب أن لا يصلي رأسا لانه يقال كما لا يحتاج الى الكثير من عبادتنا فكذلك لا يحتاج الى القليل وقد صلى الرسول صلى الله عليه وسلم والرسل والسلف الصالح فاطالوا وأظهروا الخشوع والاستكانة وكانوا أعلم بالله من هؤلاء الجهال (القول الثالث) قانتين ساكتين وهو قول ابن مسعود وزيد بن أرقم قال زيد بن أرقم كنا نتكلم في الصلاة فيسلم الرجل فيردون عليه ويسألهم

كم صليتم كفعل أهل الكتاب فنزل قوله تعالى وقوموا لله قانتين فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام (القول الرابع) وهو قول مجاهد القنوت عبارة عن الخشوع وخفض الجناح وسكون الاطراف وترك الالتفات من هيبة الله تعالى وكان أحدهم اذا قام الى الصلاة يهاب ربه فلا يلتفت ولا يقلب الحصى ولا يعبث بشيء من جسده ولا يحدث نفسه بشيء من الدنيا حتى ينصرف (القول الخامس) القنوت هو القيام واحتجوا عليه بحديث جابر قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم أي الصلاة أفضل قال طول القنوت يريد طول القيام وهذا القول عندي ضعيف والا صار تقدير الآية وقوموا لله قائمين اللهم الا ان يقال وقوموا لله مديمين لذلك القيام فحينئذ يصير القنوت مفسرا بالادامة لا بالقيام (القول السادس) وهو اختيار علي ابن عيسى أن القنوت عبارة عن الدوام على الشيء والصبر عليه والملازمة له وهو في الشرع بصار مختصا بالمداومة على طاعة الله تعالى والمواظبة على خدمة الله تعالى وعلى هذا التقدير يدخل فيه جميع ما قاله المفسرون ويحتمل أن يكون المراد وقوموا لله مديمين على ذلك القيام في أوقات وجوبه واستحبابه والله تعالى أعلم * قوله تعالى (فان خفتم فرجالا أو ركبانا فاذا أمنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون) اعلم انه تعالى لما أوجب المحافظة على الصلوات والقيام على أدائها بأركانها وشروطها بين من بعد أن هذه المحافظة على هذا الحد لا تجب الا مع الامن دون الخوف فقال فان خفتم فرجالا أو ركبانا وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) روى فرجالا بضم الراء ورجالا بالتشديد ورجلا (المسئلة الثانية) قال الواحدي رحمه الله معنى الآية فان خفتم عدوا فحذف المفعول لاحاطة العلم به وقال صاحب الكشاف فان كان بكم خوف من عدو أو غيره وهذا القول أصح لان هذا الحكم ثابت عند حصول الخوف سواء كان الخوف من العدو أو من غيره وفيه قول ثالث وهو ان المعنى فان خفتم فوات الوقت ان أخرتم الصلاة الى ان تفرغوا من حربكم فصلوا رجالا أو ركبانا وعلى هذا التقدير الآية تدل على تأكيد فرض الوقت حتى يترخص لاجل المحافظة عليه بترك القيام والركوع والسجود (المسئلة الثالثة) في الرجال قولان (أحدهما) رجالا جمع راجل مثل تجار وتاجر وصحاب وصاحب والراجل هو الكائن على رجله ماشيا كان أو واقفا ويقال في جمع راجل رجل ورجالة ورجالة ورجال ورجال (والقول الثاني) ماذكره القفال وهو انه يجوز أن يكون جمع الجمع لان راجلا يجمع على رجل ثم يجمع رجل على رجال والركبان جمع راكب مثل فرسان وفارس قال القفال ويقال انه انما يقال راكب ان كان على جمل فأما من كان على فرس فانما يقال له فارس والله أعلم (المسئلة الرابعة) رجالا نصب على الحال والعامل فيه محذوف والتقدير فصلوا رجالا أو ركبانا (المسئلة الخامسة) صلاة الخوف قسمان (أحدهما) أن تكون في حال القتال وهو المراد بهذه الآية (والثاني) في غير حال القتال وهو المذكور في سورة النساء في قوله تعالى واذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وفي سياق الآيتين بيان اختلاف القولين اذا عرفت هذا فنقول اذا التحم القتال ولم يمكن ترك القتال لاحد فمذهب الشافعي رحمه الله انهم يصلون ركبانا على دوابهم ومشاة على اقدامهم الى القبلة والى غير القبلة يومون بالركوع والسجود ويجعلون السجود أخفض من الركوع ويحترزون عن الصيحات لانه لا ضرورة اليها وقال أبو حنيفة لا يصلي الماشي بل يؤخر واحتج الشافعي رحمه الله بهذه الآية من وجهين (الاول) قال ابن عمر فرجالا أو ركبانا يعني مستقبلي القبلة أو غير مستقبليها قال نافع لا أرى ابن عمر ذكر ذلك الا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (الوجه الثاني) وهو ان الخوف الذي تجوز معه الصلاة مع الترجل والمشي ومع الركوب والركض لا تمكن معه المحافظة على الاستقبال فصار قوله فرجالا أو ركبانا يدل على الترخص في ترك التوجه وأيضا يدل على الترخص في ترك الركوع والسجود الى الايماء لان مع الخوف الشديد من العدو ولا يامن الرجل على نفسه ان وقف في مكانه لا يتمكن من الركوع والسجود فصح بما ذكرنا دلالة رجالا أو ركبانا على جواز ترك الاستقبال وعلى جواز الاكتفاء بالايماء في الركوع والسجود اذا ثبت هذا فنتكلم فيما يسقط عنه وفيما لا يسقط فنقول لا شك أن

الصلاة انما تتم بمجموع أمور ثلاثة (أحدها) فعل القلب وهو النية وذلك لا يسقط لانه لا يتبدل حال الخوف بسبب ذلك (والثاني) فعل اللسان وهي القراءة وهي لا تسقط عند الخوف ولا يجوز له أيضا أن يتكلم حال الصلاة بكلام أجنبي أو يأتي بصيحات لا ضرورة اليها (والثالث) أعمال الجوارح فنقول أما القيام والقعود فساقطان عنه لا محالة وأما الاستقبال فساقط على ما بيناه وأما الركوع والسجود فالايماء قائم مقامهما فيجب أن يجعل الايماء النائب عن السجود أخفض من الايماء النائب عن الركوع لان هذا القدر ممكن وأما ترك الطهارة فغير جائز لاجل الخوف فانه يمكنه التطهير بالماء أو التراب انما الخلاف في انه اذا وجد الماء وامتنع عليه التوضي به هل يجوز له أن يتيمم بالغبار الذي يتمكن منه حال ركوبه والاصح انه يجوز لانه اذا كان خوف العطش يرخص التيمم فالخوف على النفس أولى أن يرخص في ذلك فهذا تفصيل قول الشافعي رحمه الله وبالجملة فاعتماده في هذا الباب على قوله عليه الصلاة والسلام اذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم واحتج أبو حنيفة بانه عليه السلام أخر الصلاة يوم الخندق فوجب علينا ذلك أيضا (والجواب) أن يوم الخندق لم يبلغ الخوف هذا الحد ومع ذلك فانه صلى الله عليه وسلم أخر الصلاة فعلمنا كون هذه الآية ناسخة لذلك الفعل (المسئلة السادسة) اختلفوا في الخوف الذي يفيد هذه الرخصة وطريق الضبط ان نقول الخوف اما ان يكون في القتال أو في غير القتال أما الخوف في القتال فاما ان يكون في قتال واجب أو مباح أو محظور أما القتال الواجب فهو كالقتال مع الكفار وهو الاصل في صلاة الخوف وفيه نزلت الآية ويلتحق به قتال أهل البغي قال تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله وأما القتال المباح فقد قال القاضي أبو المحاسن الطبري في كتاب شرح المختصر ان دفع الانسان عن نفسه مباح غير واجب بخلاف ما اذا قصد الكافر نفسه فانه يجب الدفع لئلا يكون اخلالا بحق الاسلام اذا عرفت هذا فنقول أما القتال في الدفع عن النفس وفي الدفع عن كل حيوان محترم فانه يجوز فيه صلاة الخوف أما اذا قصد أخذ ماله أو اتلاف ماله فهل له أن يصلي صلاة شدة الخوف فيه قولان الاصح انه يجوز واحتج الشافعي بقوله عليه السلام من قتل دون ماله فهو شهيد فدل هذا على ان الدفع عن المال كالدفع عن النفس (والثاني) لا يجوز لان حرمة الروح أعظم أما القتال المحظور فانه لا تجوز فيه صلاة الخوف لان هذا رخصة والرخصة اعانة والعاصي لا يستحق الاعانة أما الخوف الحاصل لا في القتال كالهارب من الحرق والغرق والسبع وكذا المطالب بالدين اذا كان معسرا خائفا من الحبس عاجزا عن بينة الاعسار فلهم أن يصلوا هذه الصلاة لان قوله تعالى وان خفتم مطلق يتناول الكل فان قيل قوله فرجالا أو ركبانا يدل على ان المراد منه الخوف من العدو حال المقاتلة قلنا هب انه كذلك الا انه لما ثبت هناك دفعا للضرر وهذا المعنى قائم ههنا فوجب أن يكون ذلك الحكم مشروعا والله أعلم (المسئلة السابعة) روى عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال فرض الله على لسان نبيكم الصلاة في الحضر أربعا وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة والجمهور على ان الواجب في الحضر أربع وفي السفر ركعتان سواء كان في الخوف أو لم يكن وان قول ابن عباس متروك أما قوله تعالى فاذا أمنتم فالمعنى بزوال الخوف الذي هو سبب الرخصة فاذكروا الله كما علمكم وفيه قولان (الاول) فاذكروا أي فافعلوا الصلاة كما علمكم بقوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين وكما بينه بشروطه وأركانه لان سبب الرخصة اذا زال عاد الوجوب فيه كما كان من قبل والصلاة قد تسمى ذكرا لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله (والقول الثاني) فاذكروا الله أي فاشكروه لاجل انعامه عليكم بالامن طعن القاضي في هذا القول وقال ان هذا الذكر لما كان معلقا بشرط مخصوص وهو حصول الامن بعد الخوف لم يكن حمله على ذكر يلزم مع الخوف والامن جميعا على حد واحد ومعلوم أن مع الخوف يلزم الشكر كما يلزم مع الامن لان في كلا الحالين نعمة الله تعالى متصلة والخوف ههنا من جهة الكفار لا من جهته تعالى فالواجب حمل قوله تعالى فاذكروا الله على ذكر يختص بهذه الحالة (والقول الثالث) انه دخل تحت قوله فاذكروا الله الصلاة والشكر جميعا لان الامن بسبب الشكر محدد يلزم فعله مع فعل الصلاة في أوقاتها أما قوله

تعالى كما علمكم فبيان انعامه علينا بالتعليم والتعريف وان ذلك من نعمه تعالى ولولا هدايته لم نصل الى ذلك ثم ان أصحابنا فسروا هذا التعليم بخلق العلم والمعتزلة فسروه بوضع الدلائل وفعل الالطاف وقوله تعالى مالم تكونوا تعلمون اشارة الى ماقبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم من زمان الجهالة والضلالة

(الحكم الخامس عشر) قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن من معروف والله عزيز حكيم) فيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع والكسائى وأبو بكر عن عاصم وصية بالرفع والباقون بالنصب أما الرفع ففيه أقوال (الاول) ان قوله وصية مبتدأ وقوله لازواجهم خبر وحسن الابتداء بالنكرة لانها مخصصة بسبب تخصيص الموضع كما حسن قوله سلام عليكم وخير بين يديك (والثانى) أن يكون قوله وصية لازواجهم مبتدا ويضمر له خبر والتقدير فعليهم وصية لازواجهم ونظيره قوله فنصف مافرضتم فدية مسلمة فصيام ثلاثة أيام (والثالث) تقدير الآية الامر وصية أو المفروض أو الحكم وصية وعلى هذا الوجه أضمرنا المبتدا (والرابع) تقدير الآية كتب عليكم وصية (والخامس) تقديره ليكون منكم وصية (والسادس) تقدير الآية ووصية الذين يتوفون منكم وصية الى الحول وكل هذه الوجوه جائزة حسنة وأما قراءة النصب ففيها وجوه (الاول) تقدير الآية فليوصوا وصية (والثانى) تقديرها يوصون وصية كقولك انما أنت سير البريد أى تسير سير البريد (الثالث) تقديرها ألزم الذين يتوفون وصية وأما قوله تعالى متاعا ففيه وجوه (الاول) أن يكون على معنى متعوهن متاعا فيكون التقدير فليوصوا لهن وصية وليمتعوهن متاعا (الثانى) أن يكون التقدير جعل الله لهن ذلك متاعا لان ماقبل الكلام يدل على هذا (الثالث) انه نصب على الحال أما قوله غير اخراج ففيه قولان (الاول) انه نصب بوقوعه موقع الحال كأنه قال متعوهن مقيمات غير مخرجات (والثانى) انتصب بنزع الخافض أراد من غير اخراج (المسئلة الثانية) فى هذه الآية ثلاثة أقوال (الاول) وهو اختيار جمهور المفسرين انها منسوخة قالوا كان الحكم فى ابتداء الاسلام انه اذا مات الرجل لم يكن لامرأته من ميراثه شئ الا النفقة والسكنى سنة وكان الحول عزيمة عليها فى الصبر عن التزوج ولكنها كانت مخيرة فى أن تعتد ان شاءت فى بيت الزوج وان شاءت خرجت قبل الحول لكنها متى خرجت سقطت نفقتها هذا جملة مافى هذه الآية لانا ان قرأنا وصية بالرفع كان المعنى فعليهم وصية وان قرأناها بالنصب كان المعنى فليوصوا وصية وعلى القراءتين هذه الوصية واجبة ثم ان هذه الوصية صارت مفسرة بأمرين (أحدهما) المتاع والنفقة الى الحول (والثانى) السكنى الى الحول ثم أنزل تعالى أنهن ان خرجن فلا جناح عليكم فى ذلك فثبت أن هذه الآية توجب أمرين (أحدهما) وجوب النفقة والسكنى من مال الزوج سنة (والثانى) وجوب الاعتداد سنة لان وجوب السكنى والنفقة من مال الميت سنة توجب المنع من التزوج بزوج آخر فى هذه السنة ثم ان الله تعالى نسخ هذين الحكمين أما الوصية بالنفقة والسكنى فلان القرآن دل على ثبوت الميراث لها والسنة دلت على انه لا وصية لوارث فصار مجموع القرآن والسنة ناسخا للوصية للزوجة بالنفقة والسكنى فى الحول وأما وجوب العدة فى الحول فهو منسوخ بقوله يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فهذا القول هو الذى اتفق عليه أكثر المتقدمين والمتأخرين من المفسرين (القول الثانى) وهو قول مجاهد ان الله تعالى أنزل فى عدة المتوفى عنها زوجها آيتين (احداهما) ماتقدم وهو قوله يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا (والاخرى) هذه الآية فوجب تنزيل هاتين الآيتين على حالتين فنقول انها ان لم تختر السكنى فى دار زوجها ولم تأخذ النفقة من مال زوجها كانت عدتها أربعة أشهر وعشرا على مافى تلك الآية المتقدمة وأما ان اختارت السكنى فى دار زوجها والاخذ من ماله وتركته فعدتها هى الحول قال وتنزيل الآيتين على هذين التقديرين أولى حتى يكون كل واحد منهما معمولا به (القول الثالث) وهو قول أبى مسلم الاصفهانى ان معنى الآية من يتوفى منكم ويذرون أزواجا وقد وصوا وصية لازواجهم بنفقة الحول وسكنى الحول

فان خرجن قبل ذلك وخالفن وصية الزوج بعد أن يقمن المدة التي ضربها الله تعالى لهن فلا حرج فيما فعلن في أنفسهن من معروف أي نكاح صحيح لان اقامتهن بهذه الوصية غير لازمة قال والسبب انهم كانوا في زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى حولا كاملا وكان يجب على المرأة الاعتداد بالحول فبين الله تعالى في هذه الآية ان ذلك غير واجب وعلى هذا التقدير فالنسخ زائل واحتج على قوله بوجوه (أحدها) ان النسخ خلاف الاصل فوجب المصير الى عدمه بقدر الامكان (والثاني) أن يكون الناسخ متأخرا عن المنسوخ في النزول واذا كان متأخرا عنه في النزول كان الاحسن أن يكون متأخرا عنه في التلاوة أيضا لان هذا الترتيب أحسن فاما تقدم الناسخ على المنسوخ في التلاوة فهو وان كان جائزا في الجملة الا انه يعد من سوء الترتيب وتنزيه كلام الله تعالى عنه واجب بقدر الامكان ولما كانت هذه الآية متأخرة عن تلك في التلاوة كان الاولى أن لا يحكم بكونها منسوخة بتلك (الوجه الثالث) وهو انه ثبت في علم أصول الفقه انه متى وقع التعارض بين النسخ وبين التخصيص كان التخصيص أولى وههنا ان خصصنا هاتين الآيتين بالحالتين على ما هو قول مجاهد اندفع النسخ فكان المصير الى قول مجاهد أولى من التزام النسخ من غير دليل وأما على قول أبي مسلم فالكلام أظهر لانكم تقولون تقدير الآية فعليهم وصية لازواجهم أو تقديرها فليوصوا وصية فانتم تضيفون هذا الحكم الى الله تعالى وأبو مسلم يقول بل تقدير الآية والذين يتوفون منكم ولهم وصية لازواجهم أو تقديرها وقد أوصوا وصية لازواجهم فهو يضيف هذا الكلام الى الزوج واذا كان لا بد من الاضمار فليس اضماركم أولى من اضماره ثم على تقدير أن يكون الاضمار ما ذكرتم يلزم تطرق النسخ الى الآية وعند هذا يشهد كل عقل سليم بأن اضمار أبي مسلم أولى من اضماركم وان التزام هذا النسخ التزام له من غير دليل مع ما في القول بهذا النسخ من سوء الترتيب الذي يجب تنزيه كلام الله تعالى عنه وهذا كلام واضح واذا عرفت هذا فنقول هذه الآية من أولها الى آخرها تكون جملة واحدة شرطية فالشرط هو قوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فهذا كله شرط والجزاء هو قوله فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف فهذا تقرير قول أبي مسلم وهو في غاية الصحة (المسئلة الثالثة) المعتدة عن فرقة الوفاة لا نفقة لها ولا كسوة حاملا كانت أو حائلا وروى عن علي عليه السلام وابن عمر ان لها النفقة اذا كانت حاملا وعن جابر وابن عباس رضي الله عنهم انهما قالا لا نفقة لها حسبها الميراث وهل تستحق السكنى فيه قولان (أحدهما) لا تستحق السكنى وهو قول علي عليه السلام وابن عباس وعائشة ومذهب أبي حنيفة واختيار المزني (والثاني) تستحق وهو قول عمر وعثمان وابن مسعود وأم سلمة رضي الله عنهم وبه قال مالك والثوري وأحمد وبناء القولين على خبر فريعة بنت مالك أخت أبي سعيد الخدري قتل زوجها قالت فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم اني أرجع الى أهلي فان زوجي ما تركني في منزل يملكه فقال عليه السلام نعم فانصرفت حتى اذا كنت في المسجد أو في الحجرة دعاني فقال امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله واختلفوا في تنزيل هذا الحديث قيل لم يوجب في الابتداء ثم أوجب فصار الاول منسوخا وقيل أمرها بالمكث في بيتها أمرا على سبيل الاستحباب لا على سبيل الوجوب واحتج المزني رحمه الله على انه لا سكنى لها فقال أجمعنا على انه لا نفقة لها لان الملك انقطع بالموت فكذلك السكنى بدليل انهم أجمعوا على ان من وجب له نفقة وسكنى من والد وولد على رجل فمات انقطعت نفقتهم وسكناهم لان ماله صار ميراثا للورثة فكذا ههنا أجاب الاصحاب فقالوا لا يمكن قياس السكنى على النفقة لان المطلقة الثلاث تستحق السكنى بكل حال ولا تستحق النفقة لنفسها عند المزني ولان النفقة وجبت في مقابلة التمكين من الاستمتاع ولا يمكن ههنا وأما السكنى فوجبت لتحصين النساء وهو موجود ههنا فافترقا اذا عرفت هذا فنقول القائلون بأن هذه الآية منسوخة لا بد وأن يختلف قولهم بسبب هذه المسئلة وذلك لان هذه الآية توجب النفقة والسكنى أما وجوب النفقة فقد صار منسوخا وأما وجوب السكنى فهل صار منسوخا أم لا والكلام فيه ما ذكرناه (المسئلة الرابعة) القائلون بأن هذه الوصية

كانت واجبة أوردوا على أنفسهم سؤالا فقالوا الله تعالى ذكر الوفاة ثم أمر بالوصية فكيف يوصى المتوفى وأجابوا عنه بأن المعنى والذين يقاربون الوفاة ينبغى أن يفعلوا هذا فالوفاة عبارة عن الاشراف عليها وجواب آخر وهو ان هذه الوصية يجوز أن تكون مضافة الى الله تعالى بمعنى أمره وتكليفه كانه قيل وصية من الله لازواجهم كقوله يوصيكم الله فى أولادكم وانما يحسن هذا المعنى على قراءة من قرأ بالرفع أما قوله تعالى فلا جناح عليكم فالمعنى لا جناح عليكم يا أولياء الميت فيما فعلن فى أنفسهن من التزين ومن الاقدام على النكاح وفى رفع الجناح وجهان (أحدهما) لا جناح فى قطع النفقة عنهن اذا خرجن قبل انقضاء الحول (والثانى) لا جناح عليكم فى ترك منعهن من الخروج لان مقامها حولا فى بيت زوجها ليس بواجب عليها

(الحكم السادس عشر) * قوله تعالى (وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون) يروى ان هذه الآية انما نزلت لان الله تعالى لما أنزل قوله تعالى ومتعوهن الى قوله حقا على المحسنين قال رجل من المسلمين ان أردت فعلت وان لم أرد لم أفعل فقال تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين يعنى على كل من كان متقيا عن الكفر واعلم ان المراد من المتاع ههنا فيه قولان (أحدهما) انه هو المتعة فظاهر هذه الآية يقتضى وجوب هذه المتعة لكل المطلقات فمن الناس من تمسك بظاهر هذه الآية وأوجب المتعة لجميع المطلقات وهو قول سعيد بن جبير وأبى العالية والزهرى قال الشافعى رحمه الله لكل مطلقة الا المطلقة التى فرض لها مهر ولم يوجد فى حقها المسيس وهذه المسئلة قد ذكرناها فى تفسير قوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره فان قيل لم أعيد ههنا ذكر المتعة مع ان ذكرها قد تقدم فى قوله ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره قلنا هناك ذكر حكما خاصا وههنا ذكر حكما عاما (والقول الثانى) ان المراد بهذه المتعة النفقة والنفقة قد تسمى متاعا واذا حملنا هذا المتاع على النفقة اندفع التكرار فكان ذلك أولى وههنا آخر الآيات الدالة على الاحكام والله أعلم * قوله تعالى (ألم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم ان الله لذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون) اعلم ان عادته تعالى فى القرآن أن يذكر بعد بيان الاحكام القصص ليفيد الاعتبار للسامع ويحمله ذلك الاعتبار على ترك التمرد والعناد ومزيد الخضوع والانقياد فقال ألم تر الى الذين خرجوا من ديارهم أما قوله ألم تر ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الرؤية قد تجىء بمعنى رؤية البصيرة والقلب وذلك راجع الى العلم كقوله وأرنا مناسكنا معناه علمنا وقال فاحكم بين الناس بما أراك الله أى علمك ثم ان هذا اللفظ قد يستعمل فيما تقدم للمخاطب العلم به وفيما لا يكون كذلك فقد يقول الرجل لغيره يريد تعريفه ابتداء ألم تر الى ما جرى على فلان فيكون هذا ابتداء تعريف فعلى هذا يجوز أن يكون النبى صلى الله عليه وسلم لم يعرف هذه القصة الا بهذه الآية ويجوز أن نقول كان العلم بها سابقا على نزول هذه الآية ثم ان الله تعالى أنزل هذه الآية على وفق ذلك العلم (المسئلة الثانية) هذا الكلام ظاهره خطاب مع النبى صلى الله عليه وسلم الا انه لا يبعد أن يكون المراد هو وأمته الا انه وقع الابتداء بالخطاب معه كقوله تعالى يا أيها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن (المسئلة الثالثة) دخول لفظة الى فى قوله تعالى ألم تر الى الذين يحتمل أن يكون لاجل ان الى عندهم حرف للانتهاء كقولك من فلان الى فلان فمن علم بتعليم معلم فكان ذلك المعلم أوصل ذلك المتعلم الى ذلك المعلوم وأنهاه اليه فحسن من هذا الوجه دخول حرف الى فيه ونظيره قوله تعالى ألم تر الى ربك كيف مد الظل أما قوله الى الذين خرجوا من ديارهم ففيه روايات (أحدها) قال السدى كانت قرية وقع فيها الطاعون وهرب عامة أهلها والذين بقوا مات أكثرهم وبقى قوم منهم فى المرض والبلاء ثم بعد ارتفاع المرض والطاعون رجع الذين هربوا سالمين فقال من بقى من المرضى هؤلاء أحرص منا لو صنعنا ما صنعوا لنجونا من الامراض والآفات ولئن وقع الطاعون ثانيا خرجنا فوقع وهربوا وهم بضعة وثلاثون ألفا فلما خرجوا من ذلك الوادى ناداهم ملك من أسفل الوادى وآخر من أعلاه أن موتوا فهلكوا وبليت أجسامهم فمر بهم نبى يقال له حزقيل فلما رآهم وقف عليهم

وتفكر فيهم فأوحى الله تعالى اليه أتريد أن أريك كيف أحييهم فقال نعم فقيل له ناد أيتها العظام ان الله يأمرك أن تجتمعي فجعلت العظام يطير بعضها الى بعض حتى تمت العظام ثم أوحى الله اليه ناد يا أيتها العظام ان الله يأمرك أن تكتسي لحما ودما فصارت لحما ودما ثم نادى ان الله يأمرك أن تقومي فقامت فلما صاروا أحياء قاموا وكانوا يقولون سبحانك ربنا وبحمدك لا اله الا أنت ثم رجعوا الى قريتهم بعد حياتهم وكانت أمارات انهم ماتوا ظاهرة في وجوههم ثم بقوا الى ان ماتوا بعد ذلك بحسب آجالهم (الرواية الثانية) قال ابن عباس رضي الله عنهما ان ملكا من ملوك بني اسرائيل أمر عسكره بالقتال فخافوا القتال وقالوا لملكهم ان الارض التي نذهب اليها فيها الوباء فنحن لا نذهب اليها حتى يزول ذلك الوباء فأماتهم الله تعالى بأسرهم وبقوا ثمانية أيام حتى انتفخوا وبلغ بني اسرائيل موتهم فخرجوا لدفنهم فعجزوا من كثرتهم فحظروا عليهم الحظائر فأحياهم الله بعد الثمانية وبقي فيهم شيء من ذلك النتن وبقي ذلك في أولادهم الى هذا اليوم واحتج القائلون بهذا القول بقوله تعالى عقيب هذه الآية وقاتلوا في سبيل الله (والرواية الثالثة) ان حزقيل النبي عليه السلام ندب قومه الى الجهاد فكرهوا وجبنوا فأرسل الله عليهم الموت فلما كثر فيهم خرجوا من ديارهم فرارا من الموت فلما رأى حزقيل ذلك قال اللهم اله يعقوب واله موسى ترى معصية عبادك فأرهم آية في أنفسهم تدلهم على نفاذ قدرتك وانهم لا يخرجون عن قبضتك فأرسل الله عليهم الموت ثم انه عليه السلام ضاق صدره بسبب موتهم فدعا مرة أخرى فأحياهم الله تعالى أما قوله تعالى وهم ألوف ففيه قولان (الاول) ان المراد منه بيان العدد واختلفوا في مبلغ عددهم قال الواحدي رحمه الله ولم يكونوا دون ثلاثة آلاف ولا فوق سبعين ألفا والوجه من حيث اللفظ أن يكون عددهم أزيد من عشرة آلاف لان الالوف جمع الكثرة ولا يقال في عشرة فما دونها ألوف (والقول الثاني) أن الالوف جمع آلف كقعود وقاعد وجلوس وجالس والمعنى انهم كانوا مؤتلفي القلوب قال القاضي الوجه الاول أولى لان ورود الموت عليهم وهم كثرة عظيمة يفيد مزيد اعتبار بحالهم لان موت جمع عظيم دفعة واحدة لا يتفق وقوعه يفيد اعتبارا عظيما فأما ورود الموت على قوم بينهم ائتلاف ومحبة كوروده وبينهم اختلاف في أن وجه الاعتبار لا يتغير ولا يختلف ويمكن أن يجاب عن هذا السؤال بأن المراد كون كل واحد منهم آلفا لحياته محبا لهذه الدنيا فيرجع حاصله الى ما قال تعالى في صفتهم ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ثم انهم مع غاية حبهم للحياة والفهم بها أماتهم الله تعالى وأهلكهم ليعلم ان حرص الانسان على الحياة لا يعصمه من الموت فهذا القول على هذا الوجه ليس في غاية البعد أما قوله حذر الموت فهو منصوب لانه مفعول له أي لحذر الموت ومعلوم أن كل أحد يحذر الموت فلما خص هذا الموضع بالذكر علم أن سبب الموت كان في تلك الواقعة أكثر اما لاجل غلبة الطاعون أو لاجل الامر بالمقاتلة أما قوله تعالى فقال لهم الله موتوا ففي تفسير قال الله وجهان (الاول) انه جار مجرى قوله انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وقد تقدم أنه ليس المراد منه اثبات قول بل المراد انه تعالى متى أراد ذلك وقع من غير منع وتأخير ومثل هذا عرف مشهور في اللغة ويدل عليه قوله ثم احياهم فاذا صح الاحياء بالقول فكذا القول في الاماتة (والقول الثاني) أنه تعالى أمر الرسول أن يقول لهم موتوا وان يقول عند الاحياء ما رويناه عن السدي ويحتمل أيضا ما رويناه من ان الملك قال ذلك والقول الاول أقرب الى التحقيق أما قوله تعالى ثم احياهم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الآية دالة على انه تعالى أحياهم بعد ان ماتوا فوجب القطع به وذلك لانه في نفسه جائز والصادق أخبر عن وقوعه فوجب القطع بوقوعه أما الامكان فلان تركب الاجزاء على الشكل المخصوص ممكن والا لما وجد أولا واحتمال تلك الاجزاء للحياة ممكن والا لما وجد أولا ومتى ثبت هذا فقد ثبت الامكان وأما ان الصادق قد أخبر عنه فلان هذه الآية ومتى أخبر الصادق عن وقوع ما ثبت في العقل امكان وقوعه وجب القطع به (المسئلة الثانية) قالت المعتزلة احياء الميت فعل خارق للعادة ومثل هذا لا يجوز من الله تعالى اظهاره الا عندما يكون معجزة لنبي اذ لو جاز ظهوره لا لاجل أن يكون معجزة لنبي لبطلت دلالته على النبوة وأما عند

أصحابنا فانه يجوز اظهار خوارق العادات لكرامة الولي ولسائر الاغراض فكان هذا المصر باطلا
ثم قالت المعتزلة وقد روى أن هذا الاحياء انما وقع في زمان حزقيل النبي عليه السلام ببركة دعائه وهذا يحقق
ماذكرناه من أن مثل هذا لا يوجد الا ليكون معجزة للانبياء عليهم السلام وقيل حزقيل هو ذو الكفل وانما سمي
بذلك لانه تكفل بشأن سبعين نبيا وانجاهم من القتل وقيل انه عليه السلام مر بهم وهم موتى فجعل يفكر فيهم
متعجبا فاوحى الله تعالى اليه ان أردت أحييتهم وجعلت ذلك الاحياء آية لك فقال نعم فاحياهم الله
تعالى بدعائه (المسئلة الثالثة) انه قد ثبت بالدلائل أن معارف المكلفين تصير ضرورية عند القرب من الموت
وعند معاينة الاهوال والشدائد فهؤلاء الذين أماتهم الله ثم أحياهم لا يخلو اما ان يقال انهم عاينوا
الاهوال والاحوال التي معها صارت معارفهم ضرورية واما ما شاهدوا شيئا من تلك الاهوال بل الله
تعالى أماتهم بغتة كالنوم الحادث من غير مشاهدة الاهوال البتة فان كان الحق هو الاول فعند ما أحياهم
يمتنع أن يقال انهم نسوا تلك الاهوال ونسوا ما عرفوا به ربهم بضرورة العقل لان الاحوال العظيمة لا يجوز
نسيانها مع كمال العقل فكان يجب أن تبقى تلك المعارف الضرورية معهم بعد الاحياء وبقاء تلك المعارف
الضرورية يمنع من صحة التكليف كما انه لا يبقى التكليف في الآخرة واما ان يقال انهم بقوا بعد الاحياء غير
مكلفين وليس في الآية ما يمنع منه أو يقال ان الله تعالى حين أماتهم ما أراهم شيئا من الآيات العظيمة التي
تصير معارفهم عندها ضرورية وما كان ذلك الموت كموت سائر المكلفين الذين يعاينون الاهوال عند
القرب من الموت والله أعلم بحقائق الامور (المسئلة الرابعة) قال قتادة انما احياهم ليستوفوا بقية آجالهم
وهذا القول فيه كلام كثير وبحث طويل أما قوله تعالى ان الله لذو فضل على الناس ففيه وجوه (أحدها)
انه تفضل على أولئك الاقوام الذين أماتهم بسبب انه احياهم وذلك لانهم خرجوا من الدنيا على المعصية فهو
تعالى أعادهم الى الدنيا ومكنهم من التوبة والتلافي (وثانيها) أن العرب الذين كانوا ينكرون المعاد كانوا
متمسكين بقول اليهود في كثير من الامور فلما نبه الله تعالى اليهود على هذه الواقعة التي كانت معلومة لهم
وهم يذكرونها للعرب المنكرين للمعاد فالظاهر أن أولئك المنكرين يرجعون من الدين الباطل الذي هو
الانكار الى الدين الحق الذي هو الاقرار بالبعث والنشور فيخلصون من العقاب ويستحقون الثواب فكان
ذكر هذه القصة فضلا من الله تعالى واحسانا في حق هؤلاء المنكرين (وثالثها) أن هذه القصة تدل على
ان الحذر من الموت لا يفيد فهذه القصة تشجع الانسان على الاقدام على طاعة الله تعالى كيف كان وتزيل
من قلبه الخوف من الموت فكان ذكر هذه القصة سببا لبعد العبد عن المعصية وقربه من الطاعة التي بها يفوز
بالثواب العظيم فكان ذكر هذه القصة فضلا واحسانا من الله تعالى على عبده ثم قال ولكن أكثر
الناس لا يشكرون وهو كقوله فأبى أكثر الناس الا كفورا * قوله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله واعلموا
ان الله سميع عليم) فيه قولان (الاول) أن هذا خطاب للذين أحيوا قال الضحاك احياهم ثم أمرهم
بان يذهبوا الى الجهاد لانه تعالى انما أماتهم بسبب ان كرهوا الجهاد واعلم ان هذا القول لا يتم الا باضمار
محذوف تقديره وقيل لهم قاتلوا (والقول الثاني) وهو اختيار جمهور المحققين ان هذا استئناف خطاب
للحاضرين يتضمن الامر بالجهاد الا انه سبحانه بلطفه ورحمته قدم على الامر بالقتال ذكر الذين خرجوا
من ديارهم لئلا ينكص عن أمر الله بحب الحياة بسبب خوف الموت وليعلم كل أحد أنه بترك القتال لا يثق
بالسلامة من الموت كما قال في قوله قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت أو القتل واذا لا تمتعون
الا قليلا فشجعهم على القتال الذي به وعد احدى الحسنيين اما في العاجل الظهور على العدو أو في الآجل
الفوز بالخلود في النعيم والوصول الى ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين أما قوله تعالى في سبيل الله فالسبيل هو
الطريق وسميت العبادات سبيلا الى الله تعالى من حيث ان الانسان يسلكها ويتوصل الى الله بها ومعلوم أن
الجهاد تقوية للدين فكان طاعة فلا جرم كان المجاهد مقاتلا في سبيل الله ثم قال واعلموا ان الله سميع عليم أي
هو يسمع كلامكم في ترغيب الغير في الجهاد وفي تنفير الغير عنه وعليم بما في صدوركم من البواعث والاغراض

وان ذلك الجهاد لغرض الدين أو لعاجل الدنيا * قوله تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة والله يقبض ويبسط واليه ترجعون) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) انه تعالى لما أمر بالقتال في سبيل الله ثم أردفه بقوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا اختلف المفسرون فيه على قولين (الاول) أن هذه الآية متعلقة بما قبلها والمراد منها القرض في الجهاد خاصة فندب العاجز عن الجهاد أن ينفق على الفقير القادر على الجهاد وأمر القادر على الجهاد أن ينفق على نفسه في طريق الجهاد ثم أكد تعالى ذلك بقوله والله يقبض ويبسط وذلك لان من علم ذلك كان اعتماده على فضل الله تعالى أكثر من اعتماده على ماله وذلك يدعوه الى انفاق المال في سبيل الله والاحتراز عن البخل بذلك الانفاق (والقول الثاني) أن هذا الكلام مبتدأ لا تعلق له بما قبله ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال المراد من هذا القرض انفاق المال ومنهم من قال انه غيره والقائلون بانه انفاق المال لهم ثلاثة أقوال (الاول) أن المراد من الآية ماليس بواجب من الصدقة وهو قول الاصم واحتج عليه بوجهين (الاول) انه تعالى سماه بالقرض والقرض لا يكون الا تبرعا (الحجة الثانية) سبب نزول الآية قال ابن عباس رضي الله عنه نزلت الآية في أبي الدحداح قال يارسول الله ان لي حديقتين فان تصدقت باحداهما فهل لي مثلاها في الجنة قال نعم قال وأم الدحداح معي قال نعم قال والصبية معي قال نعم فتصدق بأفضل حديقتيه وكانت تسمى الحنينية قال فرجع أبو الدحداح الى أهله وكانوا في الحديقة التي تصدق بها فقام على باب الحديقة وذكر ذلك لامرأته فقالت أم الدحداح بارك الله لك فيما اشتريت فخرجوا منها وسلموها فكان صلى الله عليه وسلم يقول كم من نخلة رداح تدلى عروقها في الجنة لابي الدحداح اذا عرفت سبب نزول هذه الآية ظهر ان المراد بهذا القرض ما كان تبرعا لا واجبا (القول الثاني) أن المراد من هذا القرض الانفاق الواجب في سبيل الله واحتج هذا القائل على قوله بانه تعالى ذكر في آخر الآية واليه ترجعون وذلك كالزجر وهو انما يليق بالواجب (والقول الثالث) وهو الاقرب انه يدخل فيه كلا القسمين كما انه داخل تحت قوله مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت أما الذين قالوا المراد من هذا القرض شئ سوى انفاق المال ماروى عن بعض أصحاب ابن مسعود وهو قول الرجل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر قال القاضي وهذا بعيد لان لفظ الاقراض لا يقع عليه في عرف اللغة ثم قال ولا يمكن حمل هذا القول على الصحة الا ان نقول الفقير الذي لا يملك شيئا اذا كان في قلبه انه لو كان قادرا لانفق واعطى فحينئذ تكون تلك النية قائمة مقام الانفاق وقد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال من لم يكن عنده ما يتصدق به فليلعن اليهود فانه له صدقة (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان اطلاق لفظ القرض على هذا الانفاق حقيقة أو مجاز قال الزجاج انه حقيقة وذلك لان القرض هو كل ما يفعل ليجازى عليه تقول العرب لك عندي قرض حسن وسئ والمراد منه الفعل الذي يجازى عليه قال أمية بن ابي الصلت

كل امرئ سوف يجزى قرضه حسنا * أو سيئا ومدينا كالذي دانا

ومما يدل على ان القرض ما ذكرناه أن القرض أصله في اللغة القطع ومنه المقراض وانقرض القوم اذا هلكوا وذلك لانقطاع أثرهم فاذا القرض فالمراد قطع له من ماله أو عمله قطعة يجازى عليها (والقول الثاني) أن لفظ القرض ههنا مجاز وذلك لان القرض هو ان يعطي الانسان شيئا ليرجع اليه مثله وههنا المنفق في سبيل الله انما ينفق ليرجع اليه بدله الا انه حصل الاختلاف بين هذا الانفاق وبين القرض من وجوه (أحدها) أن القرض انما يأخذه من يحتاج اليه لفقره وذلك في حق الله تعالى محال (وثانيها) أن البدل في القرض المعتاد لا يكون الا المثل وفي هذا الانفاق هو الضعف (وثالثها) أن المال الذي يأخذه المستقرض لا يكون ملكا له وههنا هذا المال المأخوذ ملك لله ثم مع حصول هذه الفروق سماه الله قرضا والحكمة فيه التنبيه على ان ذلك لا يضيع عند الله فكما ان القرض يجب أداؤه ولا يجوز الاخلال به فكذا الثواب

الواجب على هذا الانفاق واصل الى المكلف لامحالة ويروى أنه لما نزلت هذه الآية قالت اليهود ان الله فقير ونحن أغنياء فهو يطلب منا القرض وهذا الكلام لائق بجهلهم وحمقهم لان الغالب عليهم التشبيه ويقولون ان معبودهم شيخ قال القاضي من يقول في معبوده مثل هذا القول لا يستبعد منه أن يصفه بالفقر فان قيل فما معنى قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا ولاى فائدة جرى الكلام على طريق الاستفهام قلنا ان ذلك في الترغيب في الدعاء الى الفعل أقرب من ظاهر الامر أما قوله تعالى قرضا حسنا ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قال الواحدي القرض في هذه الآية اسم لا مصدر ولو كان مصدرا لكان ذلك اقراضا (المسئلة الثانية) كون القرض حسنا يحتمل وجوها (أحدها) أراد به حلالا خالصا لا يختلط به الحرام لان مع الشبهة يقع الاختلاط ومع الاختلاط ربما قبح الفعل (وثانيها) أن لا يتبع ذلك الانفاق منا ولا أذى (وثالثها) أن يفعله على نية التقرب الى الله تعالى لان ما يفعل رياء وسمعة لا يستحق به الثواب أما قوله تعالى فيضاعفه له ففيه مسألتان (المسئلة الاولى) في قوله فيضاعفه أربع قراآت (أحدها) قرأ أبو عمرو ونافع وحمزة والكسائي فيضاعفه بالالف والرفع (والثاني) قرأ عاصم فيضاعفه بالالف والنصب (الثالث) قرأ ابن كثير فيضعفه بالتشديد والرفع بلا ألف (والرابع) قرأ ابن عامر فيضعفه بالتشديد والنصب فنقول أما التشديد والتخفيف فهما لغتان ووجه الرفع العطف على يقرض ووجه النصب أن يحمل الكلام على المعنى لا على اللفظ لان المعنى يكون قرضا فيضاعفه والاختيار الرفع لان فيه معنى الجزاء وجواب الجزاء بالفاء لا يكون الا رفعا (المسئلة الثانية) التضعيف والاضعاف والمضاعفة واحد وهو الزيادة على أصل الشئ حتى يبلغ مثلين أو أكثر وفي الآية حذف والتقدير فيضاعف ثوابه أما قوله تعالى اضعافا كثيرة فمنهم من ذكر فيه قدرا معينا وأجود ما يقال فيه انه القدر المذكور في قوله تعالى مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فيقال يحمل المجمل على المفسر لان كلتا الآيتين وردتا في الانفاق ويمكن أن يجاب عنه بانه تعالى لم يقتصر في هذه الآية على التحديد بل قال بعده والله يضاعف لمن يشاء (والقول الثاني) وهو الاصح واختيار السدي ان هذا التضعيف لا يعلم أحد ماهو وكم هو وانما أبهم تعالى ذلك لان ذكر المبهم في باب الترغيب أقوى من ذكر المحدود أما قوله تعالى والله يقبض ويبسط ففي بيان أن هذا كيف يناسب ما تقدم وجوه (أحدها) أن المعنى انه تعالى لما كان هو القابض الباسط فان كان تقديره هذا الذي أمر بانفاق المال الفقر فلينفق المال في سبيل الله فانه سواء انفق أو لم ينفق فليس له الا الفقر وان كان تقديره الغنى فلينفق فانه سواء انفق أو لم ينفق فليس له الا الغنى والسعة وبسط اليد فعلى كلا التقديرين يكون انفاق المال في سبيل الله أولى (وثانيها) أن الانسان اذا علم أن القبض والبسط بالله انقطع نظره عن مال الدنيا وبقي اعتماده على الله فحينئذ يسهل عليه انفاق المال في سبيل مرضاة الله تعالى (وثالثها) انه تعالى يوسع على عباده ويقتر فلا تبخلوا عليه بما وسع عليكم لئلا يبدل السعة الحاصلة لكم بالضيق (ورابعها) أنه تعالى لما أمرهم بالصدقة وحثهم عليها أخبر أنه لا يمكنهم ذلك الا بتوفيقه واعانته فقال والله يقبض ويبسط يعني يقبض القلوب حتى لا تقدم على هذه الطاعة ويبسط بعضها حتى يقدم على هذه الطاعة ثم قال واليه ترجعون والمراد به الى حيث لا حاكم ولا مدبر سواه والله أعلم (القصة الثانية) قصة طالوت * قوله عز وجل (ألم تر الى الملأ من بني اسرائيل

من بعد موسى اذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال

ان لا تقاتلوا قالوا وما لنا ان لا نقاتل في سبيل الله وقد اخرجنا من ديارنا وابنائنا فلما كتب عليهم القتال

تولوا الا قليلا منهم والله عليم بالظالمين) الملأ الاشراف من الناس وهو اسم للجماعة كالقوم والرهط والجيش وجمعه أملاء قال الشاعر

وقال لها الاملاء من كل معشر * وخير أقاويل الرجال سديدها

وأصلها من الملء وهم الذين يملؤن العيون هيبة ورواء وقيل هم الذين يملؤن المكان اذا حضروا وقال الزجاج

الملأ الرؤساء سموا بذلك لانهم يملؤن القلوب بما يحتاج اليه من قولهم ملأ الرجل يملأ ملاءة فهو ملئ قوله تعالى اذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) تعلق هذه الآية بما قبلها من حيث انه تعالى لما فرض القتال بقوله وقاتلوا فى سبيل الله ثم أمرنا بالانفاق فيه لما له من التأثير فى كمال المراد بالقتال ذكر قصة بنى اسرائيل وهى انهم لما أمروا بالقتال نكثوا وخالفوا فذمهم الله تعالى عليه ونسبهم الى الظلم والمقصود منه ان لا يقدم المأمورون بالقتال من هذه الامة على المخالفة وان يكونوا مستمرين فى القتال مع أعداء الله تعالى (المسئلة الثانية) لاشك أن المقصود الذى ذكرناه حاصل سواء علمنا أن ذلك النبى من كان من أولئك وان أولئك الملأ من كانوا أولم نعلم شيئا من ذلك لان المقصود هو الترغيب فى باب الجهاد وذلك لا يختلف وانما يعلم من ذلك النبى ومن ذلك الملأ بالخبر المتواتر وهو مفقود وأما خبر الواحد فانه لا يفيد الا الظن ومنهم من قال انه يوشع بن نون بن افرائيم بن يوسف والدليل عليه قوله تعالى من بعد موسى وهذا ضعيف لان قوله من بعد موسى كما يحتمل الاتصال يحتمل الحصول من بعد زمان ومنهم من قال كان اسم ذلك النبى اشمويل من بنى هارون واسمه بالعربية اسماعيل وهو قول الاكثرين وقال السدى هو شمعون سمته أمه بذلك لانها دعت الله تعالى أن يرزقها ولدا فاستجاب الله تعالى دعاءها فسمته شمعون يعنى سمع دعاءها فيه والسين تصير شينا بالعبرانية وهو من ولد لاوى بن يعقوب عليه السلام (المسئلة الثالثة) قال وهب والكلبى ان المعاصى كثرت فى بنى اسرائيل والخطايا عظمت فيهم ثم غلب عليهم عدو لهم فسبى كثيرا من ذراريهم فسألوا نبيهم ملكا تنتظم به كلمتهم ويجتمع به أمرهم ويستقيم حالهم فى جهاد عدوهم وقيل تغلب جالوت على بنى اسرائيل وكان قوام بنى اسرائيل بملك يجتمعون عليه يجاهد الاعداء ويجرى الاحكام ونبى يطيعه الملك ويقيم أمر دينهم ويأتيهم بالخبر من عند ربهم أما قوله نقاتل فى سبيل الله فاعلم انه قرئ نقاتل بالنون والجزم على الجواب وبالنون وبالرفع على أنه حال أى ابعثه لنا مقدرين القتال أو استئناف كانه قيل ما تصنعون بالملك قالوا نقاتل وقرئ بالياء والجزم على الجواب وبالرفع على انه صفة لقوله ملكا أما قوله قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال ان لا تقاتلوا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ نافع وحده عسيتم بكسر السين ههنا وفى سورة محمد صلى الله عليه وسلم واللغة المشهورة فتحها ووجه قراءة نافع ما حكاه ابن الاعرابى انهم يقولون هو عسى بكذا وهذا يقوى عسيتم بكسر السين الا ترى ان عسى بكذا مثل حرى وشحيح وطعن أبو عبيدة فى هذه القراءة فقال لو جاز ذلك لجاز عسى ربكم أجاب أصحاب نافع عنه من وجهين (الاول) أن الياء اذا سكنت وانفتح ما قبلها حصل فى التلفظ بها نوع كلفة ومشقة وليست الياء من عسى كذلك لانها وان كانت فى الكتابة ياء الا انها فى اللفظ مدة وهى خفيفة فلا تحتاج الى خفة أخرى (والجواب الثانى) هب أن القياس يقتضى جواز عسى ربكم الا انا ذكرنا انهما لغتان فله أن يأخذ باللغتين فيستعمل احداهما فى موضع والاخرى فى موضع آخر (المسئلة الثانية) خبر هل عسيتم هو قوله ان لا تقاتلوا والشرط فاصل بينهما والمعنى هل قاربتم أن لا تقاتلوا بمعنى أتوقع جبنكم عن القتال فادخل هل مستفهما عما هو متوقع عنده ومظنون وأراد بالاستفهام التقرير وثبت أن المتوقع كائن وانه صائب فى توقعه كقوله تعالى هل أتى على الانسان حين من الدهر معناه التقرير ثم انه تعالى ذكر أن القوم قالوا وما لنا ان لا نقاتل فى سبيل الله وهذا يدل على ضمان قوى خصوصا واتبعوا ذلك بعلة قوية توجب التشدد فى ذلك وهو قولهم وقد اخرجنا من ديارنا وأبنائنا لان من بلغ منه العدو هذا المبلغ فالظاهر من أمره الاجتهاد فى قمع عدوه ومقاتلته فان قيل المشهور انه يقال مالك تفعل كذا ولا يقال مالك ان تفعل كذا قال تعالى ما لكم لا ترجون لله وقارا وقال وما لكم لا تؤمنون بالله (والجواب) من وجهين (الاول) وهو قول المبرد أن ما فى هذه الآية جحد لا استفهام كانه قال ما لنا نترك القتال وعلى هذا الطريق يزول السؤال (الوجه الثانى) ان نسلم أن ما ههنا بمعنى الاستفهام ثم على هذا القول وجوه (الاول) قال الاخفش أن ههنا زائدة والمعنى ما لنا لا نقاتل وهذا ضعيف لان القول بثبوت الزيادة فى كلام الله خلاف الاصل (الثانى) قال الفراء الكلام ههنا محمول على المعنى لان قولك مالك لا تقاتل تعالى

معناه ما يمنعك ان تقاتل فلما ذهب الى معنى المنع حسن ادخال ان فيه قال تعالى ما منعك ان تسجد وقال مالك ان لاتكون مع الساجدين (الثالث) قال الكسائى معنى ومالنا ان لانقاتل أى شئ لنا فى ترك القتال ثم سقطت كلمة فى ورجح أبو على الفارسى قول الكسائى على قول الفراء قال وذلك لان على قول الفراء لابد من اضمار حرف الجر والتقدير ما يمنعنا من ان نقاتل واذا كان لابد من اضمار حرف الجر على القولين ثم على قول الكسائى يبقى اللفظ مع هذا الاضمار على ظاهره وعلى قول الفراء لايبقى فكان قول الكسائى لامحالة أولى وأقوى أما قوله فلما كتب عليهم القتال تولوا فاعلم أن فى الكلام محذوفا تقديره فسأل الله تعالى ذلك فبعث لهم ملكا وكتب عليهم القتال فتولوا أما قوله الا قليلا منهم فهم الذين عبروا النهر وسيأتى ذكرهم وقيل كان عدد هذا القليل ثلثمائة وثلاثة عشر على عدد أهل بدر والله عليم بالظالمين أى هو عالم بمن ظلم نفسه حين خالف ربه ولم يف بما قبل من ربه وهذا هو الذى يدل على تعلق هذه الآية بقوله قبل ذلك وقاتلوا فى سبيل الله فكانه تعالى أكد وجوب ذلك بان ذكر قصة بنى اسرائيل فى الجهاد وعقب ذلك بان من يقدم على مثله فهو ظالم والله أعلم بما يستحقه الظالم وهذا بين فى كونه زجرا عن مثل ذلك فى المستقبل وفى كونه بعثا على الجهاد وان يستمر كل مسلم على القيام بذلك والله أعلم * قوله تعالى (وقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا انى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة فى العلم والجسم والله يؤتى ملكه من يشاء والله واسع عليم) اعلم أنه لما بين فى الآية الاولى انه أجابهم الى ما سألوا ثم انهم تولوا فبين أن أول ما تولوا انكارهم امرة طالوت وذلك لانهم طلبوا من نبيهم أن يطلب من الله أن يعين لهم ملكا فاجابهم بان الله قد بعث لهم طالوت ملكا قال صاحب الكشاف طالوت اسم أعجمى كجالوت وداود وانما امتنع من الصرف لتعريفه وعجمته وزعموا انه من الطول لما وصف به من البسطة فى الجسم ووزنه ان كان من الطول فعلوت وأصله طولوت الا ان امتناع صرفه يدفع ان يكون منه الا ان يقال هو اسم عبرانى وافق عربيا كما وافق حطة حنطة وعلى هذا التقدير يكون أحد سببيه العجمة لكونه عبرانيا ثم ان الله تعالى لما عينه لان يكون ملكا لهم اظهروا التولى عن طاعته والاعراض عن حكمه وقالوا انى يكون له الملك علينا واستبعدوا جدا ان يكون هو ملكا عليهم قال المفسرون وسبب هذا الاستبعاد أن النبوة كانت مخصوصة بسبط معين من اسباط بنى اسرائيل وهو سبط لاوى بن يعقوب ومنه موسى وهارون وسبط المملكة سبط يهودا ومنه داود وسليمان وان طالوت ما كان من أحد هذين السبطين بل كان من ولد بنيامين فلهذا السبب انكروا كونه ملكا لهم وزعموا انهم أحق بالملك منه ثم انهم أكدوا هذه الشبهة بشبهة أخرى وهى قولهم ولم يؤت سعة من المال وذلك اشارة الى انه فقير واختلفوا فقال وهب كان دباغا وقيل الذى كان مكاريا وقال آخرون كان سقاء فان قيل ما الفرق بين الواوين فى قوله ونحن أحق وفى قوله ولم يؤت قلنا الاولى للحال والثانية لعطف الجملة على الجملة الواقعة حالا والمعنى كيف يتملك علينا والحال انه لا يستحق التملك لوجود من هو أحق بالملك وانه فقير ولا بد للملك من مال يعتضد به ثم انه تعالى أجاب عن شبههم بوجوه (الاول) قوله ان الله اصطفاه عليكم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) معنى الآية انه تعالى خصه بالملك والامرة واعلم ان القوم لما كانوا مقرين بنبوة ذلك النبى كان اخباره عن الله تعالى انه جعل طالوت ملكا عليهم حجة قاطعة فى ثبوت الملك له لان من جوز الكذب على الانبياء عليهم السلام فحينئذ يرتفع الوثوق عن قولهم وذلك يقدح فى ثبوت نبوتهم ورسالتهم واذا ثبت صدق المخبر ثبت ان الله تعالى خصه بالملك واذا ثبت ذلك كان ملكا واجب الطاعة وكانت الاعتراضات ساقطة (المسئلة الثانية) قوله اصطفاه أى أخذ الملك من غيره صافيا له واصطفاه واستصفاه بمعنى الاستخلاص وهو ان يأخذ الشئ خالصا لنفسه وقال الزجاج انه مأخوذ من الصفوة والاصل فيه اصتفى بالتاء فابدلت التاء طاء ليسهل النطق بها بعد الصاد وكيف ما كان الاشتقاق فالمراد ما ذكرناه انه تعالى خصه بالملك والامرة وعلى هذا الوجه وصف تعالى نفسه

بانه اصطفى الرسل ووصفهم بانهم المصطفون الاخيار ووصف الرسول بانه المصطفى (المسئلة الثالثة) هذه الآية تدل على بطلان قول من يقول ان الامامة موروثة وذلك لان بنى اسرائيل انكروا ان يكون ملكهم من لا يكون من بيت المملكة فاعلمهم الله تعالى أن هذا ساقط والمستحق لذلك من خصه الله تعالى بذلك وهو نظير قوله تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء (الوجه الثانى) فى الجواب عن هذه الشبهة قوله تعالى وزاده بسطة فى العلم والجسم وتقرير هذا الجواب انهم طعنوا فى استحقاقه للملك بامرين (أحدهما) انه ليس من أهل بيت الملك (والثانى) انه فقير والله تعالى بين أنه أهل الملك وقرر ذلك بانه حصل له وصفان (أحدهما) العلم (والثانى) القدرة وهذان الوصفان أشد مناسبة لاستحقاق الملك من الوصفين الاولين وبيانه من وجوه (أحدها) أن العلم والقدرة من باب الكمالات الحقيقية والمال والجاه ليسا كذلك (والثانى) أن العلم والقدرة من الكمالات الحاصلة لجوهر نفس الانسان والمال والجاه أمران منفصلان عن ذات الانسان (الثالث) أن العلم والقدرة لا يمكن سلبهما عن الانسان والمال والجاه يمكن سلبهما عن الانسان (والرابع) أن العالم بامر الحروب والقوى الشديد على المحاربة يكون الانتفاع به فى حفظ مصلحة البلد وفى دفع شر الاعداء أتم من الانتفاع بالرجل النسيب الغنى اذا لم يكن له علم بضبط المصالح وقدرة على دفع الاعداء فثبت بما ذكرنا أن اسناد الملك الى العالم القادر أولى من اسناده الى النسيب الغنى ثم ههنا مسائل (المسئلة الاولى) احتج أصحابنا فى مسئلة خلق الاعمال بقوله وزاده بسطة فى العلم والجسم وهذا يدل على ان العلوم الحاصلة للخلق انما حصلت بتخليق الله تعالى وايجاده وقالت المعتزلة هذه الاضافة انما كانت لانه تعالى هو الذى يعطى العقل وينصب الدلائل وأجاب الاصحاب بان الاصل فى الاضافة المباشرة دون التسبب (المسئلة الثانية) قال بعضهم المراد بالبسطة فى الجسم طول القامة وكان يفوق الناس برأسه ومنكبه وانما سمى طالوت لطوله وقيل المراد من البسطة فى الجسم الجمال وكان أجمل بنى اسرائيل وقيل المراد القوة وهذا القول عندى أصح لان المنتفع به فى دفع الاعداء هو القوة والشدة لا الطول والجمال (المسئلة الثالثة) انه تعالى قدم البسطة فى العلم على البسطة فى الجسم وهذا منه تعالى تنبيه على ان الفضائل النفسانية أعلى وأشرف وأكمل من الفضائل الجسمانية (الوجه الثالث) فى الجواب عن الشبهة قوله تعالى والله يؤتى ملكه من يشاء وتقريره أن الملك لله والعبيد لله فهو سبحانه يؤتى ملكه من يشاء ولا اعتراض لاحد عليه فى فعله لان المالك اذا تصرف فى ملكه فلا اعتراض لاحد عليه فى فعله (الوجه الرابع) فى الجواب قوله تعالى والله واسع عليم وفيه ثلاثة أقوال (أحدها) انه تعالى واسع الفضل والرزق والرحمة وسعت رحمته كل شئ والتقدير انتم طعنتم فى طالوت بكونه فقيرا والله تعالى واسع الفضل والرحمة فاذا فوض الملك اليه فان علم أن الملك لا يتمشى الا بالمال فالله تعالى يفتح عليه باب الرزق والسعة فى المال (والقول الثانى) انه واسع بمعنى موسع أى يوسع على من يشاء من نعمه وتعلقه بما قبله على ما ذكرناه (والثالث) انه واسع بمعنى ذو سعة وبجئ فاعل ومعناه ذو كذا كقوله عيشة راضية أى ذات رضى وهم ناصب ذو نصب ثم بين بقوله عليم انه تعالى مع قدرته على اغناء الفقير عالم بمقادير ما يحتاج اليه فى تدبير الملك وعالم بحال ذلك الملك فى الحاضر والمستقبل فيختار لعلمه بجميع العواقب ما هو مصلحته فى قيامه بامر الملك * قوله تعالى (وقال لهم نبيهم ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم وبقية مما ترك آل موسى وآل هارون تحمله الملائكة ان فى ذلك لآية لكم ان كنتم مؤمنين فلما فصل طالوت بالجنود قال ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى الا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه الا قليلا منهم فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله والله مع الصابرين) اعلم أن ظاهر الآية المتقدمة يدل على ان أولئك الاقوام كانوا مقرين بنبوة النبى الذى كان فيهم لان قوله تعالى حكاية عنهم اذ قالوا لنبى لهم ابعث لنا ملكا كالظاهر فى انهم كانوا معترفين بنبوة ذلك النبى ومقرين بانه مبعوث من عند

الله تعالى ثم ان ذلك النبي لما قال ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا كان هذا دليلا قاطعا فى كون طالوت ملكا ثم انه تعالى لكمال رحمته بالخلق ضم الى ذلك الدليل دليلا آخر يدل على كون ذلك النبي صادقا فى ذلك الكلام ويدل أيضا على ان طالوت نصبه الله تعالى للملك واكثار الدلائل من الله تعالى جائز ولذلك انه كثرت معجزات موسى عليه السلام ومحمد عليه السلام فلهذا قال تعالى وقال لهم نبيهم ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ان مجيء ذلك التابوت لا بد وان يقع على وجه يكون خارقا للعادة حتى يصح ان يكون آية من عند الله دالة على صدق تلك الدعوى ثم قال أصحاب الاخبار ان الله تعالى انزل على آدم عليه السلام تابوتا فيه صور الانبياء من أولاده فتوارثه أولاد آدم الى ان وصل الى يعقوب ثم بقي فى أيدي بني اسرائيل فكانوا اذا اختلفوا فى شيء تكلم وحكم بينهم واذا حضروا القتال قدموه بين أيديهم يستفتحون به على عدوهم وكانت الملائكة تحمله فوق العسكر وهم يقاتلون العدو فاذا سمعوا من التابوت صيحة استيقنوا بالنصرة فلما عصوا وفسدوا سلط الله عليهم العمالقة فغلبوهم على التابوت وسلبوه فلما سألوا نبيهم البينة على ملك طالوت قال ذلك النبي ان آية ملكه انكم تجدون التابوت فى داره ثم ان الكفار الذين سلبوا ذلك التابوت كانوا قد جعلوه فى موضع البول والغائط فدعا النبي عليهم فى ذلك الوقت فسلط الله على أولئك الكفار البلاء حتى ان كل من بال عنده أو تغوط ابتلاه الله تعالى بالبواسير فعلم الكفار أن ذلك لاجل استخفافهم بالتابوت فاخرجوه ووضعوه على ثورين فأقبل الثوران يسيران ووكل الله تعالى بهما أربعة من الملائكة يسوقونهما حتى أتوا منزل طالوت ثم ان قوم ذلك النبي رأوا التابوت عند طالوت فعلموا أن ذلك دليل على كونه ملكا لهم فذلك هو قوله تعالى ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت والاتيان على هذا مجاز لانه أتى به ولم يأت هو فنسب اليه توسعا كما يقال ربحت الدراهم وخسرت التجارة (والرواية الثانية) ان التابوت صندوق كان موسى عليه السلام يضع التوراة فيه وكان من خشب وكانوا يعرفونه ثم ان الله تعالى رفعه بعد ما قبض موسى عليه السلام لسخطه على بني اسرائيل ثم قال نبي ذلك القوم ان آية ملك طالوت ان يأتيكم التابوت من السماء ثم ان التابوت لم تحمله الملائكة ولا الثوران بل نزل من السماء الى الارض والملائكة كانوا يحفظونه والقوم كانوا ينظرون اليه حتى نزل عند طالوت وهذا قول ابن عباس رضي الله عنهما وعلى هذا الاتيان حقيقة فى التابوت وأضيف الحمل الى الملائكة فى القولين جميعا لان من حفظ شيئا فى الطريق جاز أن يوصف بانه حمل ذلك الشيء وان لم يحمله كما يقول القائل حملت الامتعة الى زيد اذا حفظها فى الطريق وان كان الحامل غيره واعلم أنه تعالى جعل اتيان التابوت معجزة ثم فيه احتمالان (أحدهما) ان يكون مجيء التابوت معجزا وذلك هو الذي قررناه (والثاني) أن لا يكون التابوت معجزا بل يكون ما فيه هو المعجز وذلك بان يشاهدوا التابوت خاليا ثم ان ذلك النبي يضعه بحضر من القوم فى بيت ويغلقوا البيت ثم ان النبي يدعي ان الله تعالى خلق فيه ما يدل على واقعتنا فاذا فتحوا باب البيت ونظروا فى التابوت رأوا فيه كتابا يدل على ان ملكهم هو طالوت وعلى ان الله سينصرهم على أعدائهم فهذا يكون معجزا قاطعا دالا على انه من عند الله تعالى ولفظ القرآن يحتمل هذا لان قوله يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم يحتمل أن يكون المراد منه انهم يجدون فى التابوت هذا المعجز الذي هو سبب لاستقرار قلوبهم واطمئنان أنفسهم فهذا محتمل (المسئلة الثانية) قال صاحب الكشاف وزن التابوت اما ان يكون فعلوتا أو فاعولا والثاني مرجوح لانه يقل فى كلام العرب لفظ يكون فاؤه ولامه من جنس واحد نحو سلس وقلق فلا يقال تابوت من تبت قياسا على ما نقل واذا فسد هذا القسم تعين الاول وهو انه فعلوت من التوب وهو الرجوع لانه ظرف يوضع فيه الاشياء ويودع فيه فلا يزال يرجع اليه ما يخرج منه وصاحبه يرجع اليه فيما يحتاج اليه من مودعاته (المسئلة الثالثة) قرأ الكل التابوت بالتاء وقرأ أبي وزيد بن ثابت التابوه بالهاء وهي لغة الانصار (المسئلة الرابعة) من الناس من قال ان طالوت كان نبيا لانه تعالى أظهر المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبيا ولا يقال ان هذا كان من كرامات الاولياء لان الفرق

بين

بين الكرامة والمعجزة ان الكرامة لا تكون على سبيل التحدي وهذا كان على سبيل التحدي فوجب أن لا يكون من جنس الكرامات (والجواب) لا يبعد أن يكون ذلك معجزة لنبي ذلك الزمان ومع كونه معجزة له فانه كان آية قاطعة في ثبوت ملكه أما قوله تعالى فيه سكينة من ربكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) السكينة فعيلة من السكون وهو ضد الحركة وهي مصدر وقع موقع الاسم نحو القضية والبقية والعزيمة (المسئلة الثانية) اختلفوا في السكينة وضبط الاقوال فيها ان نقول المراد بالسكينة اما ان يقال انه كان شيئا حاصلا في التابوت أو ما كان كذلك (والقسم الثاني) هو قول أبي بكر الاصم فانه قال ان آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم أي تسكنون عند مجيئه وتقرون له بالملك وتزول نفرتكم عنه لانه متى جاءهم التابوت من السماء وشاهدوا تلك الحالة فلا بد وأن تسكن قلوبهم اليه وتزول نفرتهم بالكلية (وأما القسم الاول) وهو ان المراد من السكينة شيء كان موضوعا في التابوت وعلى هذا ففيه أقوال (الاول) وهو قول أبي مسلم انه كان في التابوت بشارات من كتب الله تعالى المنزلة على موسى وهارون ومن بعدهما من الانبياء عليهم السلام بأن الله ينصر طالوت وجنوده ويزيل خوف العدو عنهم (الثاني) وهو قول علي عليه السلام كان لها وجه كوجه الانسان وكان لها ريح هفافة (والثالث) قول ابن عباس رضي الله عنهما هي صورة من زبرجد أو ياقوت لها رأس كرأس الهر وذنب كذنبه فاذا صاحت كصياح الهر ذهب التابوت نحو العدو وهم يمضون معه فاذا وقف وقفوا ونزل النصر (والقول الرابع) وهو قول عمرو بن عبيد ان السكينة التي كانت في التابوت شيء لا يعلم واعلم ان السكينة عبارة عن الثبات والامن وهو كقوله في قصة الغار فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين فكذا قوله تعالى فيه سكينة من ربكم معناه الامن والسكون واحتج القائلون بأنه حصل في التابوت شيء بوجهين (الاول) ان قوله فيه سكينة يدل على كون التابوت ظرفا للسكينة (والثاني) وهو انه عطف عليه قوله وبقية مما ترك آل موسى فكما ان التابوت كان ظرفا للبقية وجب أن يكون ظرفا للسكينة (والجواب عن الاول) ان كلمة في كما تكون للظرفية فقد تكون للسببية قال عليه الصلاة والسلام في النفس المؤمنة مائة من الابل وقال في خمس من الابل شاة أي بسببه فقوله في هذه الآية فيه سكينة أي بسببه تحصل السكينة (والجواب عن الثاني) لا يبعد أن يكون المراد بقية مما ترك آل موسى وآل هارون من الدين والشريعة والمعنى ان بسبب هذا التابوت ينتظم أمر ما بقي من دينهما وشريعتهما وأما القائلون بأن المراد بالبقية شيء كان موضوعا في التابوت فقالوا البقية هي رضاض الالواح وعصا موسى وثيابه وشيء من التوراة وقفيز من المن الذي كان ينزل عليهم أما قوله آل موسى وآل هارون ففيه قولان (الاول) قال بعض المفسرين يحتمل أن يكون المراد من آل موسى وآل هارون هو موسى وهارون أنفسهما والدليل عليه قوله عليه الصلاة والسلام لابي موسى الاشعري لقد أوتي هذا مزمارا من مزامير آل داود وأراد به داود نفسه لانه لم يكن لاحد من آل داود من الصوت الحسن مثل ما كان لداود عليه السلام (والقول الثاني) قال القفال رحمه الله انما أضيف ذلك الى آل موسى وآل هارون لان ذلك التابوت قد تداولته القرون بعدهما الى وقت طالوت وما في التابوت أشياء توارثها العلماء من اتباع موسى وهارون فيكون الآل هم الاتباع قال تعالى أدخلوا آل فرعون أشد العذاب وأما قوله تحمله الملائكة فقد تقدم القول فيه وأما قوله ان في ذلك لآية لكم ان كنتم مؤمنين والمعنى ان هذه الآية معجزة باهرة ان كنتم ممن يؤمن بدلالة المعجزة على صدق المدعي قوله تعالى فلما فصل طالوت بالجنود فيه مسألتان (المسئلة الاولى) اعلم ان وجه اتصال هذه الآية بما قبلها يظهر بتقدير محذوف يدل عليه باقي الكلام والتقدير انه لما آتاهم بآية التابوت أذعنوا له وأجابوا الى المسير تحت رايته فلما فصل بهم أي فارق بهم حد بلده وانقطع عنه ومعنى الفصل القطع يقال قول فصل اذا كان يقطع بين الحق والباطل وفصلت اللحم عن العظم فصلا وفاصل الرجل شريكه وامرأته فصالا ويقال للفطام فصال لانه يقطع عن الرضاع وفصل عن المكان قطعه بالمجاوزة عنه ومنه قوله ولما فصلت العير قال صاحب الكشاف فصل قوله فصل

عن موضع كذا أصله فصل نفسه ثم لاجل الكثرة فى الاستعمال حذفوا المفعول حتى صار فى حكم غير المتعدى كما يقال انفصل والجنود جمع جند وكل صنف من الخلق جند على حدة يقال للجراد الكثيرة انها جنود الله ومنه قوله عليه الصلاة والسلام الارواح جنود مجندة (المسئلة الثانية) روى ان طالوت قال لقومه لا ينبغى أن يخرج معى رجل يبنى بناء لم يفرغ منه ولا تاجر مشتغل بالتجارة ولا متزوج بامرأة لم يبن عليها ولا أبغى الا الشاب النشيط الفارغ فاجتمع اليه ممن اختار ثمانون ألفا أما قوله تعالى قال ان الله مبتليكم بنهر ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا فى ان هذا القائل من كان فقال الاكثرون انه هو طالوت وهذا هو الاظهر لان قوله لابد وأن يكون مسندا الى مذكور سابق والمذكور السابق هو طالوت ثم على هذا يحتمل أن يكون القول من طالوت لكنه تحمله من نبى الوقت وعلى هذا التقدير لا يلزم أن يكون طالوت نبيا ويحتمل أن يكون من قبل نفسه فلابد من وحى أتاه عن ربه وذلك يقتضى انه مع الملك كان نبيا (والقول الثانى) ان قائل هذا القول هو النبى المذكور فى أول الآية والتقدير فلما فصل طالوت بالجنود قال لهم نبيهم ان الله مبتليكم بنهر ونبى ذلك الوقت هو اشمويل عليه السلام (المسئلة الثانية) فى حكمة هذا الابتلاء وجهان (الاول) قال القاضى كان مشهورا من بنى اسرائيل انهم يخالفون الانبياء والولاة مع ظهور الآيات الباهرة فأراد الله تعالى اظهار علامة قبل لقاء العدو تميز بها من يصبر على الحرب ممن لا يصبر لان الرجوع قبل لقاء العدو لا يؤثر كتأثيره حال لقاء العدو فلما كان هذا هو الصلاح قبل مقاتلة العدو لاجرم قال ان الله مبتليكم بنهر (الثانى) انه تعالى ابتلاهم ليتعودوا الصبر على الشدائد (المسئلة الثالثة) فى النهر أقوال (أحدها) وهو قول قتادة والربيع انه نهر بين الاردن وفلسطين (والثانى) وهو قول ابن عباس والسدى انه نهر فلسطين قال القاضى والتوفيق بين القولين ان النهر الممتد من بلد الى بلد قد يضاف الى أحد البلدين (القول الثالث) وهو الذى رواه صاحب الكشاف ان الوقت كان قيظا فسلكوا مفازة فسألوا أن يجرى الله لهم نهرا فقال ان الله مبتليكم بما اقترحتموه من النهر (المسئلة الرابعة) قوله مبتليكم بنهر أى ممتحنكم امتحان العبد كما قال انا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه ولما كان الابتلاء بين الناس انما يكون لظهور الشئ وثبت ان الله تعالى لا يثيب ولا يعاقب على علمه انما يفعل ذلك بظهور الافعال بين الناس وذلك لا يحصل الا بالتكليف لاجرم سمى التكليف ابتلاء وفيه لغتان بلا يبلو وابتلى يبتلى قال الشاعر

ولقد بلوتك وابتليت خليقتى ✽ ولقد كفاك مودتى بتأدب

فجاء باللغتين (المسئلة الخامسة) نهر ونهر بتسكين الهاء وتحريكها لغتان وكل ثلاثى حشوه حرف من حروف الحلق فانه يجئ على هذين كقولك صخر وصخر وشعر وشعر وقالوا بحر وبحر وقال الشاعر

كأنما خلقت كفاه من حجر ✽ فليس بين يديه والندى عمل

يرى التيمم فى بر وفى بحر ✽ مخافة أن يرى فى كفه بلل

أما قوله تعالى فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله فليس منى كالزجر يعنى ليس من أهل دينى وطاعتى ونظيره قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ثم قال قبل هذا المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف وأيضا نظيره قوله صلى الله عليه وسلم ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا أى ليس على ديننا ومذهبنا والله أعلم (المسئلة الثانية) قال أهل اللغة لم يطعمه أى لم يذقه وهو من الطعم وهو يقع على الطعام والشراب هذا ما قاله أهل اللغة وعندى انما اختير هذا اللفظ لوجهين من الفائدة (أحدهما) ان الانسان اذا عطش جدا ثم شرب الماء وأراد وصف ذلك الماء بالطيب واللذة قال ان هذا الماء كأنه الجلاب وكأنه عسل فيصفه بالطعوم اللذيذة فقوله ومن لم يطعمه معناه انه وان بلغ به العطش الى حيث يكون ذلك الماء فى فمه كالموصوف بهذه الطعوم الطيبة فانه يجب عليه الاحتراز عنه وأن لا يشربه

(والثانى) ان من جعل الماء فى فمه وتمضمض به ثم أخرجه من الفم فانه يصدق عليه انه ذاقه وطعمه ولا يصدق عليه انه شربه فلو قال ومن لم يشربه فانه منى كان المنع مقصورا على الشرب أما لما قال ومن لم يطعمه كان المنع حاصلا فى الشرب وفى المضمضة ومعلوم ان هذا التكليف أشق وان الممنوع من شرب الماء اذا تمضمض به وجد نوع خفة وراحة (المسئلة الثالثة) انه تعالى قال فى أول الآية فمن شرب منه فليس منى ثم قال بعده ومن لم يطعمه وكان ينبغى أن يقال ومن لم يطعم منه ليكون آخر الآية مطابقا لاولها الا انه ترك ذلك اللفظ واختير هذا لفائدة وهى ان الفقهاء اختلفوا فى ان من حلف لا يشرب من هذا النهر كيف يحنث قال أبو حنيفة لا يحنث الا اذا كرع من النهر حتى لو اغترف بالكوز ماء من ذلك النهر وشربه لا يحنث لان الشرب من الشئ هو أن يكون ابتداء شربه متصلا بذلك الشئ وهذا لا يحصل الا بأن يشرب من النهر وقال الباقون اذا اغترف الماء بالكوز من ذلك النهر وشربه يحنث لان ذلك وان كان مجازا الا انه مجاز معروف مشهور واذا عرفت هذا فنقول ان قوله فمن شرب منه فليس منى ظاهره أن يكون النهى مقصورا على الشرب من النهر حتى لو اخذه بالكوز وشربه لا يكون داخلا تحت النهى فلما كان هذا الاحتمال قائما فى اللفظ الاول ذكر فى اللفظ الثانى ما يزيل هذا الابهام فقال ومن لم يطعمه فانه منى أضاف الطعم والشرب الى الماء لا الى النهر ازالة لذلك الابهام أما قوله الا من اغترف غرفة بيده ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو غرفة بفتح الغين وكذلك يعقوب وخلف وقرأ عاصم وابن عامر وحمزة والكسائى بالضم قال أهل اللغة الغرفة بالضم الشئ القليل الذى يحصل فى الكف والغرفة بالفتح الفعل وهو الاغتراف مرة واحدة ومثله الاكلة والاكلة يقال فلان يأكل فى النهار أكلة واحدة وما أكلت عندهم الا أكلة بالضم أى شيئا قليلا كاللقمة ويقال الحزة من اللحم بالضم للقطعة اليسيرة منه وحززت اللحم حزة أى قطعته مرة واحدة ونحوه الخطوة والخطوة بالضم مقدار ما بين القدمين والخطوة أن يخطو مرة واحدة وقال المبرد غرفة بالفتح مصدر يقع على قليل ما فى يده وكثيره والغرفة بالضم اسم ملء الكف أو ما اغترف به (المسئلة الثانية) قوله الا من اغترف استثناء من قوله فمن شرب منه فليس منى وهذه الجملة فى حكم المتصلة بالاستثناء الا انها قدمت فى الذكر للعناية (المسئلة الثالثة) قال ابن عباس رضى الله عنهما كانت الغرفة يشرب منها هو ودوابه وخدمه ويحمل منها وأقول هذا الكلام يحتمل وجهين (أحدهما) انه كان مأذونا أن يأخذ من الماء ما شاء مرة واحدة بغرفة واحدة بحيث كان المأخوذ فى المرة الواحدة يكفيه ولدوابه وخدمه ولان يحمله مع نفسه (والثانى) انه كان يأخذ القليل الا ان الله تعالى يجعل البركة فيه حتى يكفى لكل هؤلاء وهذا كان معجزة لنبى ذلك الزمان كما انه تعالى كان يروى الخلق العظيم من الماء القليل فى زمان محمد عليه الصلاة والسلام اما قوله تعالى فشربوا منه الا قليلا منهم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ أبى والاعمش الا قليل قال صاحب الكشاف وهذا بسبب ميلهم الى المعنى واعراضهم عن اللفظ لان قوله فشربوا منه فى معنى فلم يطيعوه لا جرم حمل عليه كانه قيل فلم يطيعوه الا قليل منهم (المسئلة الثانية) قد ذكرنا ان المقصود من هذا الابتلاء أن يتميز الصديق عن الزنديق والموافق عن المخالف فلما ذكر الله تعالى ان الذين يكونون أهلا لهذا القتال هم الذين لا يشربون من هذا النهر وان كل من شرب منه فانه لا يكون مأذونا فى هذا القتال وكان فى قلبهم نفرة شديدة عن ذلك القتال لا جرم أقدموا على الشرب فتميز الموافق عن المخالف والصديق عن العدو ويروى ان أصحاب طالوت لما هجموا على النهر بعد عطش شديد وقع أكثرهم فى النهر وأكثروا الشرب وأطاع قوم قليل منهم أمر الله تعالى فلم يزيدوا على الاغتراف وأما الذين شربوا وخالفوا أمر الله فاسودت شفاههم وغلبهم العطش ولم يرووا وبقوا على شط النهر وجبنوا عن لقاء العدو وأما الذين أطاعوا أمر الله تعالى فقوى قلبهم وصح ايمانهم وعبروا النهر سالمين (المسئلة الثالثة) القليل الذى لم يشرب قيل انه أربعة آلاف والمشهور وهو قول الحسن انهم كانوا على عدد أهل بدر ثلثمائة وبضعة عشر وهم المؤمنون والدليل عليه

ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه يوم بدر أنتم اليوم على عدة أصحاب طالوت حين عبروا النهر وما جاز معه الا مؤمن قال البراء بن عازب وكنا يومئذ ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا أما قوله فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) لا خلاف بين المفسرين ان الذين عصوا الله وشربوا من النهر رجعوا الى بلدهم ولم يتوجه معه الى لقاء العدو الا من أطاع الله تعالى في باب الشرب من النهر وانما اختلفوا في ان رجوعهم الى بلدهم كان قبل عبور النهر أو بعده وفيه قولان (الاول) انه ما عبر معه الا المطيع واحتج هذا القائل بأمور (الاول) ان الله تعالى قال فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه فالمراد بقوله الذين آمنوا معه الذين وافقوه في تلك الطاعة فلما ذكر الله تعالى كل العسكر ثم خص المطيعين بأنهم عبروا النهر علمنا انه ما عبر النهر أحد الا المطيعون (الحجة الثانية) الآية المتقدمة وهي قوله تعالى حكاية عن طالوت فمن شرب منه فليس مني أي ليس من أصحابي في سفري كالرجل الذي يقول لغيره لست أنت منا في هذا الامر قال ومعنى فشربوا منه أي ليتسببوا به الى الرجوع وذلك لفساد دينهم وقلبهم (الحجة الثالثة) ان المقصود من هذا الابتلاء أن يتميز المطيع عن العاصي والمتمرد حتى يصرفهم عن نفسه ويردهم قبل أن يرتدوا عند حضور العدو واذا كان المقصود من هذا الابتلاء ليس الا هذا المعنى كان الظاهر انه صرفهم عن نفسه في ذلك الوقت وما أذن لهم في عبور النهر (القول الثاني) انه استصحب كل جنوده وكلهم عبروا النهر واعتمدوا في اثبات هذا القول على قوله تعالى حكاية عن قوم طالوت قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ومعلوم ان هذا الكلام لا يليق بالمؤمن المنقاد لامر ربه بل لا يصدر الا عن المنافق أو الفاسق وهذه الحجة ضعيفة وبيان ضعفها من وجوه (أحدها) يحتمل أن يقال ان طالوت لما عزم على مجاوزة النهر وتخلف الاكثرون ذكر المتخلفون ان عذرنا في هذا التخلف انه لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فنحن معذورون في هذا التخلف أقصى ما في الباب أن يقال ان الفاء في قوله فلما جاوزه تقتضي أن يكون قولهم لا طاقة لنا اليوم بجالوت انما وقع بعد المجاوزة الا انا نقول يحتمل أن يقال ان طالوت والمؤمنين لما جاوزوا النهر ورأوا القوم تخلفوا وما جاوزوه سألهم عن سبب التخلف فذكروا ذلك وما كان النهر في العظم بحيث يمنع من المكالمة ويحتمل أن يكون المراد بالمجاوزة قرب حصول المجاوزة وعلى هذا التقدير فالاشكال أيضا زائل (والجواب الثاني) انه يحتمل أن يقال المؤمنون الذين عبروا النهر كانوا فريقين بعضهم ممن يحب الحياة ويكره الموت وكان الخوف والجزع غالبا على طبعه ومنهم من كان شجاعا قوي القلب لا يبالي بالموت في طاعة الله تعالى (فالقسم الاول) هم الذين قالوا لا طاقة لنا اليوم (والقسم الثاني) هم الذين أجابوا بقولهم كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة (والجواب الثالث) يحتمل أن يقال القسم الاول من المؤمنين لما شاهدوا قلة عسكرهم قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فلا بد أن نوطن أنفسنا على القتل لانه لا سبيل الى الفرار من أمر الله (والقسم الثاني) قالوا لا نوطن أنفسنا بل نرجو من الله الفتح والظفر فكان غرض الاولين الترغيب في الشهادة والفوز بالجنة وغرض الفريق الثاني الترغيب في طلب الفتح والنصرة وعلى هذا التقدير لا يكون في واحد من القولين ما يناقض الآخر (المسئلة الثانية) الطاقة مصدر بمنزلة الاطاقة يقال اطقت الشيء اطاقة وطاقة ومثلها أطاع اطاعة والاسم الطاعة وأغار يغير اغارة والاسم الغارة وأجاب يجيب اجابة والاسم الجابة وفي المثل أساء سمعا فأساء جابة أي جوابا أما قوله تعالى قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله ففيه سؤال وهو انه تعالى لم جعلهم ظانين ولم يجعلهم جازمين وجوابه ان السبب فيه أمور (الاول) وهو قول قتادة ان المراد من لقاء الله الموت قال عليه الصلاة والسلام من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه وهؤلاء المؤمنون لما وطنوا أنفسهم على القتل وغلب على ظنونهم انهم لا يتخلصون من الموت لا جرم قيل في صفتهم انهم يظنون انهم ملاقوا الله (الثاني) الذين يظنون انهم ملاقوا الله أي ملاقو ثواب الله بسبب هذه الطاعة وذلك لان أحدا لا يعلم عاقبة أمره فلا بد أن يكون ظانا راجيا وان بلغ في الطاعة أبلغ الامر الا من أخبر الله بعاقبة أمره وهذا قول أبي

مسلم وهو حسن (الوجه الثالث) ان يكون المعنى قال الذين يظنون انهم ملاقو طاعة الله وذلك لان الانسان لا يمكنه أن يكون قاطعا بان هذا العمل الذي عمله طاعة لانه ربما أتى به بشيء من الرياء والسمعة ولا يكون بنية خالصة فحينئذ لا يكون الفعل طاعة انما الممكن فيه ان يظن أنه أتى به على نعت الطاعة والاخلاص (الوجه الرابع) انا ذكرنا في تفسير قوله تعالى أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم ان المراد بالسكينة على قول بعض المفسرين انه كان في التابوت كتب الهية نازلة على الانبياء المتقدمين دالة على حصول النصر والظفر لطالوت وجنوده ولكنه ما كان في تلك الكتب أن النصر والظفر يحصل في المرة الاولى أو بعدها فقوله الذين يظنون انهم ملاقو الله يعني الذين يظنون انهم ملاقو وعد الله اياهم بالنصر والظفر وانما جعله ظنا لا يقينا لان حصوله في الجملة وان كان قطعيا الا ان حصوله في المرة الاولى ما كان الا على سبيل حسن الظن (الوجه الخامس) قال كثير من المفسرين المراد بقوله يظنون انهم ملاقو الله انهم يعلمون ويوقنون الا انه اطلق لفظ الظن على اليقين على سبيل المجاز لما بين الظن واليقين من المشابهة في تأكد الاعتقاد أما قوله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله ففيه مسائل (المسألة الاولى) المراد منه تقوية قلوب الذين قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده والمعنى انه لا عبرة بكثرة العدد انما العبرة بالتأييد الالهي والنصر السماوي فاذا جاءت الدولة فلا مضرة في القلة والذلة واذا جاءت المحنة فلا منفعة في كثرة العدد والعدة (المسألة الثانية) الفئة الجماعة لان بعضهم قد فاء الى بعض فصاروا جماعة وقال الزجاج أصل الفئة من قولهم فأوت رأسه بالسيف وفأيت اذا قطعت فالفئة الفرقة من الناس كانها قطعة منهم (المسألة الثالثة) قال الفراء لو ألغيت من ههنا جاز في فئة الرفع والنصب والخفض أما النصب فلان كم بمنزلة عدد فنصب ما بعده نحو عشرين رجلا وأما الخفض فبتقدير دخول حرف من عليه وأما الرفع فعلى نية تقديم الفعل كانه قيل كم غلبت فئة وأما قوله والله مع الصابرين فلا شبهة ان المراد المعونة والنصرة ثم يحتمل ان يكون هذا قولا للذين قالوا كم من فئة قليلة ويحتمل أن يكون قولا من الله تعالى وان كان الاول أظهر • قوله تعالى

---

(ولما برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا افرغ علينا صبرا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين) فيه مسائل (المسألة الاولى) المبارزة في الحروب هي ان يبرز كل واحد منهم لصاحبه وقت القتال والاصل فيه ان الارض الفضاء التي لا حجاب فيها يقال لها البراز فكان البروز عبارة عن حصول كل واحد منهما في الارض المسماة بالبراز وهو ان يكون كل واحد منهما بحيث يرى صاحبه (المسألة الثانية) ان العلماء والاقوياء من عسكر طالوت لما قرروا مع العوام والضعفاء انه كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله واوضحوا ان الفتح والنصرة لا يحصلان الا باعانة الله لا جرم لما برز عسكر طالوت الى عسكر جالوت ورأوا القلة في جانبهم والكثرة في جانب عدوهم لا جرم اشتغلوا بالدعاء والتضرع فقالوا ربنا افرغ علينا صبرا ونظيره ما حكى الله عن قوم آخرين انهم قالوا حين الالتقاء مع المشركين وكاين من نبي قاتل معه ربيون كثير الى قوله وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في أمرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين وهكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل المواطن وروي عنه في قصة بدر أنه عليه السلام لم يزل يصلي ويستنجز من الله وعده وكان متى لقي عدوا قال اللهم اني أعوذ بك من شرورهم واجعلك في نحورهم وكان يقول اللهم بك أصول وبك أجول (المسألة الثالثة) الافراغ الصب يقال افرغت الاناء اذا صببت ما فيه وأصله من الفراغ يقال فلان فارغ معناه انه خال عما يشغله والافراغ اخلاء الاناء عما فيه وانما يخلو بصب كل ما فيه اذا عرفت هذا فنقول قوله افرغ علينا صبرا يدل على المبالغة في طلب الصبر من وجهين (أحدهما) انه اذا صب الشيء في الشيء فقد ثبت فيه بحيث لا يزول عنه وهذا يدل على التأكيد (والثاني) أن افراغ الاناء هو اخلاؤه وذلك يكون بصب كل ما فيه فمعنى افرغ علينا صبرا أي اصبب علينا أتم صب وابلغه (المسألة الرابعة) اعلم أن الامور المطلوبة عند المحاربة مجموع أمور ثلاثة (فأولها) ان يكون الانسان صبورا على مشاهدة المخاوف والامور الهائلة

وهذا هو الركن الاعلى للمحارب فانه اذا كان جبانا لا يحصل منه مقصود اصلا (وثانيها) ان يكون قد وجد من الآلات والادوات والاتفاقات الحسنة مما يمكنه أن يقف ويثبت ولا يصير ملجأ الى الفرار (وثالثها) ان تزداد قوته على قوة عدوه حتى يمكنه أن يقهر العدو اذا عرفت هذا فنقول (المرتبة الاولى) هي المراد من قوله افرغ علينا صبرا (والثانية) هي المراد بقوله وثبت أقدامنا (والثالثة) هي المراد بقوله وانصرنا على القوم الكافرين (المسئلة الخامسة) احتج الاصحاب على ان أفعال العباد مخلوقة لله تعالى بقوله ربنا افرغ علينا صبرا وذلك لانه لا معنى للصبر الا القصد على الثبات ولا معنى للثبات الا السكون والاستقرار وهذه الآية دالة على ان ذلك القصد المسمى بالصبر من الله تعالى وهو قوله افرغ علينا صبرا وعلى أن الثبات والسكون الحاصل عند ذلك القصد أيضا بفعل الله تعالى وهو قوله وثبت أقدامنا وهذا صريح فى أن الارادة من فعل العبد وبخلق الله تعالى أجاب القاضى عنه بان المراد من الصبر وتثبيت القدم تحصيل أسباب الصبر وأسباب ثبات القدم وتلك الاسباب أمور (أحدها) ان يجعل فى قلوب أعدائهم الرعب والجبن منهم فيقع بسبب ذلك منهم الاضطراب فيصير ذلك سببا لجراءة المسلمين عليهم ويصير داعيا لهم الى الصبر على القتال وترك الانهزام (وثانيها) ان يلطف ببعض أعدائهم فى معرفة بطلان ما هم عليه فيقع بينهم الاختلاف والتفرق ويصير ذلك سببا لجراءة المؤمنين عليهم (وثالثها) ان يحدث تعالى فيهم وفى ديارهم وأهاليهم من البلاء مثل الموت والوباء وما يكون سببا لاشتغالهم بانفسهم ولا يتفرغون حينئذ للمحاربة فيصير ذلك سببا لجراءة المسلمين عليهم (ورابعها) ان يبتليهم بمرض وضعف يعمهم أو يعم أكثرهم أو يموت رئيسهم ومن يدبر أمرهم فيعرف المؤمنون ذلك فيصير ذلك سببا لقوة قلوبهم وموجبا لان يحصل لهم الصبر والثبات هذا كلام القاضى (والجواب) عنه من وجهين (الاول) انا بينا أن الصبر عبارة عن القصد الى السكون والثبات عبارة عن السكون فدلت هذه الآية على ان ارادة العبد ومراده من الله تعالى وذلك يبطل قولكم وأنتم تصرفون الكلام عن ظاهره وتحملونه على أسباب الصبر وثبات الاقدام ومعلوم أن ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز (الوجه الثانى) فى الجواب أن هذه الاسباب التى سلمتم انها بفعل الله تعالى اذا حصلت ووجدت فهل لها أثر فى ترجيح الداعى أو ليس لها أثر فيه وان لم يكن لها أثر فيه لم يكن لطلبها من الله فائدة وان كان لها أثر فى الترجيح فعند صدور هذه الاسباب المرجحة من الله يحصل الرجحان وعند حصول الرجحان يمتنع الطرف المرجوح فيجب حصول الطرف الراجح لانه لا خروج عن طرفى النقيض وهو المطلوب والله أعلم قوله تعالى (فهزموهم باذن الله وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين) المعنى ان الله تعالى استجاب دعاءهم وافرغ الصبر عليهم وثبت أقدامهم ونصرهم على القوم الكافرين جالوت وجنوده وحقق بفضله ورحمته ظن من قال كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله وهزموهم باذن الله وأصل الهزم فى اللغة الكسر يقال سقاء منهزم اذا تشقق مع جفاف وهزمت العظم أو القصبة هزما والهزمة نقرة فى الجبل أو فى الصخرة قال سفيان بن عيينة فى زمزم هى هزمة جبريل يريد هزمها برجله فخرج الماء ويقال سمعت هزمة الرعد كانه صوت فيه تشقق ويقال للسحاب هزيم لانه يتشقق بالمطر وهزم الضرع وهزمه ما يكسر منه ثم أخبر تعالى أن تلك الهزيمة كانت باذن الله وباعانته وتوفيقه وتيسيره وانه لولا اعانته وتيسيره لما حصل البتة ثم قال وقتل داود جالوت قال ابن عباس رضى الله عنه ان داود عليه السلام كان راعيا وله سبعة اخوة مع طالوت فلما ابطأ خبر اخوته على أبيهم ايشا ارسل ابنه داود اليهم ليأتيه بخبرهم فأتاهم وهم فى المصاف وبدر جالوت الجبار وكان من قوم عاد الى البراز فلم يخرج اليه أحد فقال يا بنى اسرائيل لو كنتم على حق لبارزنى بعضكم فقال داود لاخوته اما فيكم من يخرج الى هذا الاقلف فسكتوا فذهب الى ناحية من الصف ليس فيها اخوته فمر به طالوت وهو يحرض الناس فقال له داود ما تصنعون بمن يقتل هذا الاقلف فقال طالوت أنكحه ابنتى وأعطيه نصف ملكى فقال داود فانا خارج اليه وكان عادته أن يقاتل بالمقلاع

الذئب والاسد فى الرعى وكان طالوت عارفا بجلادته فلما هم داود بان يخرج الى جالوت مر بثلاثة أحجار فقلن يا داود خذنا معك ففينا ميتة جالوت ثم لما خرج الى جالوت رماه فأصابه فى صدره ونفذ الحجر فيه وقتل بعده ناسا كثيرا فهزم الله جنود جالوت وقتل داود جالوت فحسده طالوت وأخرجه من مملكته ولم يف له بوعده ثم ندم فذهب يطلبه الى ان قتل وملك داود وحصلت له النبوة ولم يجتمع فى بنى اسرائيل الملك والنبوة الا [illegible] اعلم أن قوله فهزموهم باذن الله وقتل داود جالوت يدل على ان هزيمة عسكر جالوت كان من طالوت وان كان قتل جالوت ما كان الا من داود ولا دلالة فى الظاهر على ان انهزام العسكر كان قبل قتل جالوت أو بعده لان الواو لا تفيد الترتيب أما قوله تعالى وآتاه الله الملك والحكمة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال بعضهم آتاه الله الملك والنبوة جزاء على ما فعل من الطاعة العظيمة وبذل النفس فى سبيل الله مع انه تعالى كان عالما بانه صالح لتحمل أمر النبوة والنبوة لا يمتنع جعلها جزاء على الطاعات كما قال تعالى ولقد اخترناهم على علم على العالمين وآتيناهم من الآيات ما فيه بلاء مبين وقال الله أعلم حيث يجعل رسالاته وظاهر هذه الآية يدل أيضا على ذلك لانه تعالى لما حكى عن داود انه قتل جالوت قال بعده وآتاه الله الملك والحكمة والسلطان اذا انعم على بعض عبيده الذين قاموا بخدمة شاقة يغلب على الظن ان ذلك الانعام لاجل تلك الخدمة وقال الاكثرون ان النبوة لا يجوز جعلها جزاء على الاعمال بل ذلك محض التفضل والانعام قال تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس (المسئلة الثانية) قال بعضهم ظاهر الآية يدل على ان داود حين قتل جالوت آتاه الله الملك والنبوة وذلك لانه تعالى ذكر ايتاء الملك والنبوة عقيب ذكره لقتل داود جالوت وترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم وبيان المناسبة انه عليه السلام لما قتل مثل ذلك الخصم العظيم بالمقلاع والحجر كان ذلك معجزا لاسيما وقد تعلقت الاحجار معه وقالت خذنا فانك تقتل جالوت بنا فظهور المعجز يدل على النبوة وأما الملك فلان القوم لما شاهدوا منه قهر ذلك العدو العظيم المهيب بذلك العمل القليل فلا شك أن النفوس تميل اليه وذلك يقتضى حصول الملك له ظاهرا وقال الاكثرون ان حصول الملك والنبوة له تأخر عن ذلك الوقت بسبع سنين على ما قاله الضحاك قالوا والروايات وردت بذلك قالوا لان الله تعالى كان قد عين طالوت للملك فيبعد أن يعزله عن الملك حال حياته والمشهور فى أحوال بنى اسرائيل ان الله كان يبعث فيهم نبيا وكان يملك عليهم ملكا فكان ذلك الملك ينفذ أمور ذلك النبى وقد كان نبى ذلك الزمان اشمويل وملك ذلك الزمان طالوت فلما توفى اشمويل اعطى الله تعالى النبوة لداود ولما مات طالوت اعطى الله تعالى الملك لداود فاجتمع الملك والنبوة فيه (المسئلة الثالثة) الحكمة هى وضع الامور مواضعها على الصواب والصلاح وكمال هذا المعنى انما يحصل بالنبوة فلا يبعد أن يكون المراد بالحكمة ههنا النبوة قال تعالى أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما وقال فيما بعث به نبيه عليه السلام ويعلمهم الكتاب والحكمة فان قيل فاذا كان المراد من الحكمة النبوة فلم قدم الملك على الحكمة مع ان الملك أدون حالا من النبوة قلنا لان الله تعالى بين فى هذه الآية كيفية ترقى داود عليه السلام الى المراتب العالية واذا تكلم المتكلم فى كيفية الترقى فكلما كان أكثر تأخرا فى الذكر كان أعلى حالا وأعظم رتبة أما قوله تعالى وعلمه مما يشاء ففيه وجوه (أحدها) أن المراد به ما ذكره فى قوله وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم وقال والنا له الحديد ان اعمل سابغات وقدر فى السرد (وثانيها) أن المراد كلام الطير والنمل قال تعالى حكاية عنه علمنا منطق الطير (وثالثها) أن المراد به ما يتعلق بمصالح الدنيا وضبط الملك فانه ما ورث الملك من آبائه لانهم ما كانوا ملوكا بل كانوا رعاة (ورابعها) علم الدين قال تعالى وآتينا داود زبورا وذلك لانه كان حاكما بين الناس فلا بد وان يعلمه الله تعالى كيفية الحكم والقضاء (وخامسها) الالحان الطيبة ولا يبعد حمل اللفظ على الكل فان قيل انه تعالى لما ذكر انه آتاه الحكمة وكان المراد بالحكمة النبوة فقد دخل العلم فى ذلك فلم ذكر بعده وعلمه مما يشاء قلنا المقصود منه التنبيه على ان العبد قط لا ينتهى الى حالة

يستغني عن التعلم سواء كان نبيا أو لم يكن ولهذا السبب قال محمد صلى الله عليه وسلم وقل رب زدني علما ثم قال
تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض اعلم انه تعالى لما بين أن الفساد الواقع
بجالوت وجنوده زال بما كان من طالوت وجنوده وبما كان من داود من قتل جالوت بين عقيب ذلك جملة تشتمل
كل تفصيل في هذا الباب وهو انه تعالى يدفع الناس بعضهم ببعض لكي لا تفسد الارض فقال ولولا دفع
الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو ولولا
دفع الله بغير ألف وكذلك في سورة الحج ولولا دفع الله وقرآ جميعا ان الله يدفع عن الذين آمنوا بغير ألف
ووافقهما عاصم وحمزة والكسائي وابن عامر اليحصبي على دفع الله بغير ألف الا انهم قرأوا ان الله يدافع عن
الذين آمنوا بالالف وقرأ نافع ولولا دفاع الله وان الله يدافع بالالف اذا عرفت هذه الروايات فنقول أما من
قرأ ولولا دفع الله ان الله يدفع فوجهه ظاهر وأما من قرأ ولولا دفاع الله ان الله يدافع عن الذين آمنوا فوجه
الاشكال فيه ان المدافعة مفاعلة وهي عبارة عن كون كل واحد من المدافعين دافعا لصاحبه ومانعا له من
فعله وذلك من العبد في حق الله تعالى محال وجوابه أن لاهل اللغة في لفظ دفاع قولين (أحدهما) انه
مصدر لدفع تقول دفعته دفعا ودفاعا كما تقول كتبته كتبا وكتابا قالوا وفعال كثيرا يجيء مصدرا للثلاثي من
فعل وفعل تقول جمح جماحا وطمح طماحا وتقول لقيته لقاء وقمت قياما وعلى هذا التأويل كان قوله
ولولا دفاع الله معناه ولولا دفع الله (والقول الثاني) قول من جعل دفاع من دافع فالمعنى انه سبحانه
انما يكف الظلمة والعصاة عن ظلم المؤمنين على أيدي أنبيائه ورسله وأئمة دينه وكان يقع بين أولئك المحقين
وأولئك المبطلين مدافعات ومكافحات فحسن الاخبار عنه بلفظ المدافعة كما قال يحاربون الله ورسوله
وشاقوا الله وكما قال قاتلهم الله ونظائره كثيرة والله أعلم (المسئلة الثانية) اعلم أنه تعالى ذكر في هذه
الآية المدفوع والمدفوع به فقوله ولولا دفع الله الناس بعضهم اشارة الى المدفوع وقوله ببعض اشارة
الى المدفوع به فأما المدفوع عنه فغير مذكور في الآية فيحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدين
ويحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدنيا ويحتمل أن يكون مجموعهما أما القسم الاول وهو ان
يكون المدفوع عنه الشرور في الدين فتلك الشرور اما ان يكون المرجع بها الى الكفر أو الى الفسق أو اليهما
فلنذكر هذه الاحتمالات (الاحتمال الاول) ان يكون المعنى ولولا دفع الله بعض الناس عن الكفر
بسبب البعض وعلى هذا التقدير فالدافعون هم الانبياء وأئمة الهدى فانهم الذين يمنعون الناس عن
الوقوع في الكفر باظهار الدلائل والبراهين والبينات قال تعالى كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من
الظلمات الى النور (والاحتمال الثاني) ان يكون المراد ولولا دفع الله بعض الناس عن المعاصي
والمنكرات بسبب البعض وعلى هذا التقدير فالدافعون هم القائمون بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر
على ما قال تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ويدخل في هذا الباب
الائمة المنصوبون من قبل الله تعالى لاجل اقامة الحدود واظهار شعائر الاسلام ونظيره قوله تعالى ادفع
بالتي هي أحسن السيئة وفي موضع آخر ويدرؤن بالحسنة السيئة (الاحتمال الثالث) ولولا دفع الله
بعض الناس عن الهرج والمرج واثارة الفتن في الدنيا بسبب البعض واعلم أن الدافعين على هذا التقدير هم
الانبياء عليهم السلام ثم الائمة والملوك الذابون عن شرائعهم وتقريره ان الانسان الواحد لا يمكنه أن يعيش
وحده لانه ما لم يخبز هذا لذاك ولا يطحن ذاك لهذا ولا يبني هذا لذاك ولا ينسج ذاك لهذا لا تتم مصلحة الانسان
الواحد ولا تتم الا عند اجتماع جمع في موضع واحد فلهذا قيل الانسان مدني بالطبع ثم ان الاجتماع
بسبب المنازعة المفضية الى المخاصمة أولا والمقاتلة ثانيا فلا بد في الحكمة الالهية من وضع شريعة بين الخلق
لتكون الشريعة قاطعة للخصومات والمنازعات فالانبياء عليهم السلام الذين أتوا من عند الله بهذه الشرائع
هم الذين دفع الله بسببهم وبسبب شريعتهم الآفات عن الخلق فان الخلق ما داموا يبقون متمسكين بالشرائع
لا يقع بينهم خصام ولا نزاع فالملوك والائمة متى كانوا يتمسكون بهذه الشرائع كانت الفتن زائلة والمصالح

حاصله فظهر ان الله تعالى يدفع عن المؤمنين أنواع شرور الدنيا بسبب بعثة الانبياء عليهم السلام واعلم انه كما لا بد فى قطع الخصومات والمنازعات من الشريعة فكذلك لا بد فى تنفيذ الشريعة من الملك ولهذا قال عليه الصلاة والسلام الاسلام والسلطان أخوان توأمان وقال أيضا الاسلام أمير والسلطان حارس فما لا أمير له فهو منهزم وما لا حارس له فهو ضائع ولهذا يدفع الله تعالى عن المسلمين أنواع شرور الدنيا بسبب وضع الشرائع وبسبب نصب الملوك وتقويتهم ومن قال بهذا القول قال فى تفسير قوله لفسدت الارض أى لغلب على أهل الارض القتل والمعاصى وذلك يسمى فسادا قال الله تعالى ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وقال أتريد أن تقتلنى كما قتلت نفسا بالامس ان تريد الا أن تكون جبارا فى الارض وما تريد أن تكون من المصلحين وقال انى أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر فى الارض الفساد وقال أتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الارض وقال ظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت أيدى الناس وهذا التأويل يشهد له قوله فى سورة الحج ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد (الاحتمال الرابع) ولولا دفع الله بالمؤمنين والابرار عن الكفار والفجار لفسدت الارض ولهلكت بمن فيها وتصديق هذا ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال يدفع بمن يصلى من أمتى عمن لا يصلى وبمن يزكى عمن لا يزكى وبمن يصوم عمن لا يصوم وبمن يحج عمن لا يحج وبمن يجاهد عمن لا يجاهد ولو اجتمعوا على ترك هذه الاشياء لما أنظرهم الله طرفة عين ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية ومما يدل على صحة هذا القول من القرآن قوله تعالى وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين فى المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا وقال تعالى ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات الى قوله لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا أليما وقال وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم ومن قال بهذا القول قال فى تفسير قوله لفسدت الارض أى لاهلك الله أهلها لكثرة الكفار والعصاة (والاحتمال الخامس) أن يكون اللفظ محمولا على الكل لان بين هذه الاقسام قدرا مشتركا وهو دفع المفسدة فاذا حملنا اللفظ عليه دخلت الاقسام بأسرها فيه (المسئلة الثالثة) قال القاضى هذه الآية من أقوى ما يدل على بطلان الجبر لانه اذا كان الفساد من خلقه فكيف يصح أن يقول تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ويجب أن لا يكون على قولهم لدفاع الناس بعضهم ببعض تأثير فى زوال الفساد وذلك لان على قولهم الفساد انما لا يقع بسبب أن لا يفعله الله تعالى ولا يخلقه لا لامر يرجع الى الناس (والجواب) ان الله تعالى لما كان عالما بوقوع الفساد فاذا صح مع ذلك العلم أن لا يفعل الفساد كان المعنى انه يصح من العبد أن يجمع بين عدم الفساد وبين العلم بوجود الفساد فيلزم أن يكون قادرا على الجمع بين النفى والاثبات وهو محال أما قوله ولكن الله ذو فضل على العالمين فالمقصود منه ان دفع الفساد بهذا الطريق انعام يعم الناس كلهم واحتج أصحابنا بهذه الآية على ان الكل بقضاء الله تعالى فقالوا لو لم يكن فعل العبد خلقا لله تعالى لم يكن دفع المحقين شر المبطلين فضلا من الله تعالى على أهل الدنيا لان المتولى لذلك الدفع اذا كان هو العبد من قبل نفسه وباختياره ولم يكن لله تعالى فى ذلك الدفع أثر أصلا البتة لم يكن لله تعالى على العالمين فضل بسبب ذلك الدفع لكن قوله تعالى ولكن الله ذو فضل على العالمين عقيب قوله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض يدل على انه تعالى ذو فضل على العالمين بسبب ذلك الدفع فدل هذا على ان ذلك الدفع الذى هو فعلهم هو من خلق الله تعالى ومن تقديره فان قالوا نحمل هذا على البيان والارشاد والامر قلنا كل ذلك قائم فى حق الكفار والفجار ولم يحصل منه الدفع فعلمنا ان فضل الله ونعمته علينا انما كان بسبب نفس ذلك الدفع وذلك يوجب قولنا والله أعلم •

قوله تعالى (تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وانك لمن المرسلين) اعلم ان قوله تلك اشارة الى القصص التى ذكرها من حديث الالوف واماتتهم واحيائهم وتمليك طالوت واظهار الآية التى هى نزول التابوت من السماء وغلب الجبابرة على يد داود وهو صبى فقير ولا شك ان هذه الاحوال آيات باهرة دالة على كمال قدرة الله تعالى وحكمته ورحمته فان قيل لم قال تلك ولم يقل هذه مع ان تلك يشار بها الى غائب لا الى حاضر قلنا قد

بينا في تفسير قوله ذلك الكتاب لا ريب فيه أن تلك وذلك يرجع الى معنى هذه وهذا أيضا لأن هذه القصص لما ذكرت صارت بعد ذكرها كالشيء الذي انقضى ومضى فكانت في حكم الغائب فلهذا التأويل قال تلك أما قوله تعالى نتلوها يعني يتلوها جبريل عليه السلام عليك لكنه تعالى جعل تلاوة جبريل عليه السلام كتلاوة لنفسه وهذا تشريف عظيم لجبريل عليه السلام وهو كقوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله أما قوله بالحق ففيه وجوه (أحدها) ان المراد من ذكر هذه القصص أن يعتبر بها محمد صلى الله عليه وسلم وتعتبر بها أمته في احتمال الشدائد في الجهاد كما احتملها المؤمنون في الامم المتقدمة (وثانيها) بالحق أي باليقين الذي لا يشك فيه أهل الكتاب لانه في كتبهم كذلك من غير تفاوت أصلا (وثالثها) انا أنزلناها هذه الآيات على وجه تكون دالة على نبوتك بسبب ما فيها من الفصاحة والبلاغة (ورابعها) تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق أي يجب أن يعلم أن نزول هذه الآيات عليك من قبل الله تعالى وليس بسبب القاء الشياطين ولا بسبب تعريف الكهنة والسحرة ثم قال وانك لمن المرسلين وانما ذكر هذا عقيب ما تقدم لوجوه (أحدها) انك أخبرت عن هذه الاقاصيص من غير تعلم ولا دراسة وذلك يدل على انه عليه الصلاة والسلام انما ذكرها وعرفها بسبب الوحي من الله تعالى (وثانيها) انك قد عرفت بهذه الآيات ما جرى على الانبياء عليهم السلام في بني اسرائيل من الخلاف عليهم والرد لقولهم فلا يعظمن عليك كفر من كفر بك وخلاف من خالف عليك لانك مثلهم وانما بعث الكل لتأدية الرسالة ولامتثال الامر على سبيل الاختيار والطوع لا على سبيل الاكراه فلا عتب عليك في خلافهم وكفرهم والوبال في ذلك يرجع عليهم فيكون تسلية للرسول صلى الله عليه وسلم فيما يظهر من الكفار والمنافقين ويكون قوله وانك لمن المرسلين كالتنبيه على ذلك

وصلى الله على سيدنا محمد

وعلى آله وصحبه

وسلم

م

تم الجزء الاول من التفسير الكبير المسمى بمفاتيح الغيب للامام الفخر الرازي عليه رحمة الديان المجازي
ويليه الجزء الثاني أوله تلك الرسل

هذا الجزء خالص الكمرك